

INSTITUT D'ETUDES POLITIQUES DE PARIS

ECOLE DOCTORALE DE SCIENCES-PO

Programme doctoral Pensée politique

CEVIPOF

Doctorat de Science politique, spécialisation Pensée politique

**LES QUESTIONS DU LIBERALISME ET DU
PLURALISME DANS ET A PARTIR DE L'ŒUVRE
D'ISAIAH BERLIN**

Alexis BUTIN

**Thèse dirigée par Monsieur Gil DELANNOI, directeur de recherches à la FNSP
soutenue le 2 avril 2007.**

MEMBRES DU JURY :

Mme Michelle-Irène BRUDNY : Professeur des Universités à l'Université de Rouen.

M. Gil DELANNOI (**directeur de la thèse**), directeur de recherches à la FNSP-CEVIPOF.

M. Jean LECA : Professeur émérite des Universités à l'IEP de Paris.

M. Franck LESSAY : Professeur des Universités à l'Université Paris III.

M. Philippe RAYNAUD, Professeur des Universités à l'Université Paris II.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur de thèse Gil Delannoi pour sa patience, son exigence et sa capacité à faire partager son intérêt pour les idées et leur histoire. Depuis 2001, il m'a sans cesse conseillé, encouragé et guidé. C'est grâce à ses qualités de pédagogue que ce travail a pu être conduit à son terme.

Je n'aurais jamais imaginé entreprendre un tel travail si je n'avais été initié à la recherche et à l'histoire des idées par Michelle-Irène Brudny en 1998 et 1999. A travers la découverte de Vico, Popper ou Ricoeur, je faisais déjà connaissance, sans le savoir, avec l'univers intellectuel de Isaiah Berlin.

Merci aussi à Henry Hardy, éditeur de Berlin qui m'a très gentiment reçu à Oxford en 2002 et m'a mis en contact avec ceux qui avaient connu Berlin ou avaient travaillé avec lui. Il a répondu avec patience et surtout une incroyable rapidité à toutes mes questions touchant Isaiah Berlin.

Merci à Marie-Hélène Kremer, responsable administrative du cycle de pensée politique pour avoir toujours répondu avec rapidité et efficacité aux questions de tous ordres qui m'ont submergé pendant ces années.

Merci à Antoine-Louis de Laigue pour ses lumières et son écoute.

Merci à Brigitte C. Mandeville pour avoir toujours eu à cœur de rendre compatible ma charge d'enseignement avec ces études doctorales.

Merci enfin à tous ceux, parents, amis ou collègues qui ont supporté mes changements d'humeur et m'ont accompagné dans les moments délicats.

TABLE DES MATIERES

Introduction	12
• Les questions du libéralisme et du pluralisme et l’œuvre de Berlin.....	12
• Berlin : les rapports entre la vie et l’œuvre.....	13
• Libéralisme, pluralisme et société décente.....	14
• Le libéralisme de Berlin.....	16
• Le pluralisme de Berlin.....	18
• Biographie intellectuelle.....	20
• L’histoire des idées de Berlin.....	23
• Sources.....	25
Partie 1 : Biographie intellectuelle	26
Chapitre 1 : Des origines à la fin de la guerre (1909-1945)	27
I : La Russie et l’enfance : 1909-1921	27
A : La sphère familiale.....	27
B : L’éducation de Berlin au gré des pérégrinations familiales.....	29
II : Adolescence et vie étudiante en Angleterre (1921-1932)	31
A : Le temps des études secondaires à Londres : 1921-1927.....	31
1 : Un attachement croissant à la Grande-Bretagne.....	31
2 : Des lectures de jeunesse qui ont définitivement marqué son style.....	35
B : Les études universitaires à Oxford : 1928-1932.....	37
1 : L’itinéraire universitaire.....	37
2 : Des rencontres déterminantes pour la formation intellectuelle de Berlin.....	39
III : Berlin à All Souls College : 1933-1940	40
A : Le temps des rencontres	41
1 : Les rencontres philosophiques : structuration du champ philosophique à Oxford...	42
2 : Berlin et les problématiques philosophiques.....	44
3 : La vie privée et la question de l’engagement politique.....	46
B : La première œuvre conséquente de Berlin : la biographie intellectuelle de Marx...	49

1 : L'empathie.....	49
2 : Le travail de recherche et d'écriture.....	50
3 : La réception et ses conséquences.....	52
IV : Berlin diplomate pendant la seconde guerre mondiale (1940-1945).....	56
A : Les années américaines : New York et Washington.....	56
1 : La mission de Berlin à New York : faire entrer les Etats-Unis pendant la guerre : 1940-1941.....	57
2 : Berlin à Washington : 1942-1945 : le traumatisme de l'holocauste.....	61
3 : Berlin : philosophe ou historien des idées ?.....	67
B : Les visites en URSS en 1945 : une influence importante pour l'œuvre à venir.....	70
1 : Moscou et la rencontre avec Boris Pasternak.....	70
2 : Leningrad et la rencontre avec Akhmatova.....	71
Chapitre 2 : L'âge d'or : le retour définitif à l'université et les écrits majeurs : 1946-1966.....	74
I : Au sortir de la guerre, Berlin s'interroge sur son identité.....	74
A : Berlin et le monde : perte de temps ou source d'inspiration ?.....	75
B : Le refus d'être un intellectuel continental.....	78
C : Une identité complexe : Berlin était un « mélange de cultures ».....	81
D : Berlin sommé de préciser ses idées en politique.....	84
E : Un professeur hors normes.....	88
II : La production intellectuelle de 1950 au milieu des années 1960 : Le temps de la maturité.....	90
Liminaire : La perspective épistémologique d'Isaiah Berlin.....	91
A : Les travaux sur les Lumières et le mouvement Romantique.....	96
1 : Les études du début des années 1950.....	97
2 : Romantisme et pluralisme.....	102
a : Aux origines du pluralisme : « The originality of Machiavelli ».....	103
b : Romantisme et naissance du pluralisme : « The Mellon Lectures ».....	104
c : Berlin et les dangers de la pensée romantique.....	108
B : Vico et Herder.....	110
C : Les controverses sur le déterminisme en histoire.....	113
D : La liberté.....	119

Chapitre 3 : Wolfson College et la retraite : 1966-1997.....	127
I : Berlin fondateur et président de Wolfson College : 1965-1975.....	127
A : Berlin mobilisa toute son énergie pour ce projet.....	129
B : Un projet à la signification particulière pour Berlin.....	131
II : Une retraite heureuse et glorieuse : 1975-1997.....	132
A : L'abandon des grands projets intellectuels et la rencontre avec Hardy.....	133
B : Le temps des honneurs et du retour sur soi.....	136
Epilogue.....	145
Partie 2 : Liberté et pluralisme : deux concepts au fondement d'une Société Décente.....	146
Titre 1 : L'idée de liberté.....	147
Liminaire : Introduction historique et sociologique.....	148
Chapitre 1 : Liberté positive et liberté négative.....	151
I : Liberté positive et liberté négative.....	153
A : Définition de la liberté positive et de la liberté négative.....	153
1 : La liberté négative.....	153
• Première définition.....	153
• Liberté négative et liberté des Stoïques.....	154
• Précision conceptuelle.....	155
• La liberté comme nécessité absolue.....	156
• Berlin se distingue de John Stuart Mill.....	157
• Liberté négative et époque moderne.....	158
• Liberté négative et démocratie.....	159
• Evaluation de la liberté négative.....	160
2 : La liberté positive.....	161
a : La citadelle intérieure.....	164
b : L'auto-réalisation.....	164
B : Articulation des deux libertés.....	166
II : Liberté positive et liberté négative : controverses.....	170
Liminaire.....	171

A : La remise en cause de la pertinence de la distinction des deux libertés.....	174
1 : Un seul concept de liberté : la liberté liée à une relation ternaire.....	174
2 : Une troisième liberté ?.....	179
B : Les critiques de la liberté négative.....	181
1 : La définition de la liberté négative de Berlin est-elle trop étroite ?.....	182
• Charles Taylor et les contraintes psychologiques.....	182
• Les critiques socialistes de la définition de la liberté négative.....	185
2 : Les dangers de la liberté négative telle qu'elle est définie par Berlin.....	186
3 : « La démocratie négative » ou les insuffisances de la liberté négative.....	189
a : Liberté négative et démocratie négative.....	190
b : Vers une conception moins restrictive de la liberté négative ?.....	191
• Quentin Skinner et la nécessaire participation à la vie de la cité.....	191
• Philip Pettit.....	193
c : La liberté négative est-elle vraiment une liberté politique ?.....	194
C : Critique de la conception de la liberté positive défendue par Berlin.....	195
Conclusion du chapitre 1 : Le libéralisme de Berlin peut-il être qualifié de rationalisme libéral ?.....	202
Chapitre 2 : Liberté, Sentiment national et Egalité.....	205
I : Liberté et sentiment national.....	206
A : Analyse par Berlin du phénomène nationaliste.....	207
1 : Un mouvement très puissant injustement négligé.....	207
2 : Du besoin de reconnaissance comme source du nationalisme.....	208
B : Liberté et Sentiment national : la question du nationalisme libéral.....	212
1 : Le refus du nationalisme politique.....	212
2 : L'acceptation du nationalisme culturel.....	214
a : Herder et la définition du nationalisme culturel.....	214
b : Le pluralisme culturel.....	216
3 : Un nationalisme libéral ?.....	218
C : Le sionisme de Berlin.....	221
II : Liberté et Egalité.....	225
A : Berlin, un libéral qui s'intéresse à l'égalité.....	225

•	
Définition.....	225
• Quel fondement pour l'égalité ou pour l'inégalité ?.....	226
• Quelle égalité ?.....	228
B : Deux concepts compatibles dans une certaine mesure seulement.....	230
1 : Pour Berlin, le choix est inéluctable.....	230
2 : La thèse de G. A Cohen : plus d'égalité peut signifier plus de liberté.....	233
Chapitre 3 : La liberté chez Berlin : prédécesseurs et contemporains.....	237
I : Un héritier de deux traditions différentes.....	237
A : Berlin et la tradition libérale anglaise.....	238
1 : Une préoccupation commune avec Mill : la démocratie doit respecter la liberté et l'autonomie individuelle.....	239
• La nécessaire limitation du pouvoir pour éviter le despotisme et protéger la liberté.....	239
• Le rôle de l'Etat.....	241
• Bonheur individuel et pluralisme.....	241
• Le choix et la liberté au cœur de l'humanité.....	242
2 : Burke et la critique des excès de la Révolution française.....	244
• La critique des dérives de la Révolution française.....	245
• Les fondements de la critique.....	246
• Divergences d'intérêt et diversité humaine.....	247
• L'art de gouverner.....	248
B : Berlin et la tradition libérale française.....	249
1 : Une parenté évidente avec Constant.....	249
• Benjamin Constant à travers l'œuvre de Berlin.....	249
• Comment expliquer la tyrannie révolutionnaire ?.....	250
• L'histoire connaît-elle un mouvement irréversible vers plus d'égalité ?.....	252
• Des rapports entre égalité et liberté.....	253
• La distinction de la liberté négative et de la liberté positive et la protection de la sphère privée.....	253
2 : Tocqueville.....	258
• Les excès de la Révolution française et le despotisme de la majorité.....	258
• La quête de l'égalité et ses conséquences.....	260

• L'intervention croissante de l'Etat dans la vie des individus et le despotisme « doux ».....	261
II : Berlin, Aron et Popper : trois intellectuels libéraux de la seconde moitié du 20^{ème} siècle.....	264
A : Berlin et Raymond Aron.....	264
• Les personnalités et leurs engagements.....	264
• Classification de la liberté par Aron et par Berlin : précisions terminologiques.....	265
• Liberté positive et liberté négative dans les sociétés d'après-guerre.....	266
• Des rapports entre liberté et égalité.....	267
• Regards croisés sur la défense des libertés dans les pays du bloc soviétique.....	268
• La critique des intellectuels marxistes.....	269
• Liberté nationale versus recherche de statut et sentiment d'appartenance.....	270
• Défense des libertés et système politique démocratique.....	271
B : Isaiah Berlin et Karl Popper.....	274
• La question du nationalisme.....	274
• La liberté et la « société ouverte ».....	275
Conclusion du Titre 1 : La spécificité du libéralisme de Berlin.....	278
Titre 2 : Le pluralisme.....	281
Chapitre 1 : L'épistémologie des sciences humaines et sociales comme prémices anthropologiques du pluralisme des valeurs.....	283
I : Monisme et déterminisme historique.....	284
A : La remise en cause du déterminisme.....	285
1 : L'incohérence des thèses déterministes et le refus des lois historiques.....	285
a : Le refus des lois historiques.....	286
b : La question de l'origine intellectuelle de telles croyances.....	288
• L'influence des sciences de la nature.....	288
• La perspective téléologique.....	290
c : Les différentes formes de déterminisme historique.....	291
d : Les conséquences à tirer de l'hypothèse déterministe et les contradictions des historiens déterministes.....	292
e : Les raisons du succès des théories déterministes.....	294
2 : Controverses avec les historiens marxistes.....	296

B : La remise en cause de la notion de progrès : peut-on être pluraliste et croire au progrès en histoire ?.....	302
• Les conceptions monistes du progrès.....	302
• Une conception pluraliste du progrès ?.....	303
II : Pluralisme et relativisme.....	306
A : Deux notions à distinguer : le refus du relativisme.....	306
1 : Le relativisme comme « interprétation fallacieuse de l'expérience ».....	307
2 : Controverses sur le relativisme de Berlin.....	309
• La position de Berlin.....	310
• L'importance de la définition du concept de relativisme.....	312
B : Pluralisme et « universalisme minimal ».....	314
1 : L'acceptation d'un universalisme minimal.....	314
2 : Existe-t-il une nature humaine ?.....	315
III : Parallèles.....	319
A : Raymond Aron.....	319
• Pluralisme et études historiques.....	319
• Le refus des lois historiques et des méthodes inspirées des sciences de la nature.....	321
• Progrès et fanatisme.....	323
B : Berlin et Popper rejettent le déterminisme.....	324
• Le refus des historicismes.....	324
• Le déterminisme comme cause de l'historicisme.....	326
• La nécessité absolue de prendre en compte la spécificité des sciences humaines.....	328
Conclusion du chapitre 1 : Une conception de l'histoire porteuse de désenchantement ?.....	330
Chapitre 2 : Définition et histoire du concept de pluralisme.....	332
I : Aux origines de l'idée de pluralisme des valeurs : les sources de I. Berlin.....	332
Liminaire : Pluralisme et pensée antique.....	333
A : Berlin voit chez Machiavel l'origine du concept de pluralisme moderne.....	334
B : Vico, Herder et le pluralisme culturel.....	337
C : Constant et l'éloge de la diversité sociale.....	339
D : Un concept présent chez Weber : le pluralisme des valeurs.....	340
E : William James et la théorisation du pluralisme.....	343

II : Définition du concept de pluralisme des valeurs.....	348
Liminaire : genèse du pluralisme des valeurs dans l'œuvre de Berlin.....	348
A : Le pluralisme et l'opposition au monisme.....	350
1 : Qu'est-ce que le monisme ?.....	350
2 : Deux versions du monisme.....	352
3 : Essai de typologie des penseurs monistes.....	354
4 : La mise en cause du monisme par Berlin.....	355
B : Les éléments constitutifs du pluralisme des valeurs.....	356
1 : Le caractère pluriel et conditionnel des valeurs.....	356
2 : Le caractère inévitable des conflits.....	358
3 : L'incommensurabilité des valeurs.....	360
• Le caractère incompatible des valeurs.....	360
• Le caractère incommensurable des valeurs.....	361
4 : La nécessité du compromis et de la perte.....	363
C : Un concept qui doit être limité par un horizon moral commun.....	364
Conclusion du chapitre 2 : L'étude par Berlin des Lumières et des Contre lumières...	367
Chapitre 3 : Pluralisme, liberté et démocratie.....	372
I : Pluralisme, libertés négatives et fonctionnement de la société démocratique...372	
A : Démocratie, remise en cause du pluralisme des valeurs et atteintes aux libertés...373	
1 : La démocratie peut être violente pour les minorités si elle est moniste.....374	
2 : Berlin partage cette préoccupation avec Tocqueville.....374	
B : Quand pluralisme et liberté négative peuvent menacer la vie démocratique.....378	
1 : La remise en cause du pluralisme des valeurs : le monisme conçu comme source de progrès en démocratie.....378	
2 : Les dangers du pluralisme et de la liberté négative en démocratie : « l'apathie politique ».....382	
II : Pluralisme et libéralisme : le statut du concept de pluralisme dans l'œuvre...384	
A : La pierre d'achoppement de la pensée berlinienne : la thèse de l'incohérence.....385	
1 : La position de John Gray.....386	
• Pourquoi accorder la priorité à la liberté si les valeurs sont incommensurables ?...386	
• La liberté est-elle une valeur comme les autres ?.....387	
• Comment aborder cette question ?.....388	

• Les valeurs libérales respectent-elles tous les modes de vie ?.....	389
2 : La position de John Crowder.....	390
B : Le soubassement qui garantit la cohérence : seule une société libérale peut être garante du pluralisme des valeurs.....	392
1 : La réponse de Isaiah Berlin.....	393
2 : George Crowder propose une autre justification.....	396
3 : Le libéralisme et le pluralisme se renforcent mutuellement.....	398
Conclusion du Titre 2 : Le pluralisme est-il une philosophie anglaise ?.....	401
Conclusion : Liberté, pluralisme des valeurs et « société décente ».....	402
• Qu'est-ce qu'une société décente ?.....	402
• La réception de l'œuvre de Berlin.....	407
• La postérité de Berlin.....	409
Bibliographie.....	411
I : Bibliographie de Isaiah Berlin.....	411
II : Bibliographie générale.....	416
Index.....	429

Introduction

• *Les questions du libéralisme et du pluralisme et l'œuvre de Berlin*

Cette étude est liée à la découverte de l'œuvre du philosophe et historien des idées britannique Isaiah Berlin (1909-1997). Cette œuvre est constituée de travaux de théorie politique et surtout d'histoire des idées¹. A travers ses écrits, Isaiah Berlin a apporté une contribution importante principalement dans les trois domaines suivants : la recherche des racines intellectuelles du totalitarisme lié selon lui à la perversion de la liberté et plus généralement des idéaux des philosophes des Lumières, le pluralisme des valeurs et ses implications et enfin une approche spécifique de l'histoire des idées. Pourtant, la question qui nous occupera ici principalement c'est à dire celle des rapports unissant libéralisme et pluralisme moral n'a pas été réellement traitée en profondeur par ce penseur. Berlin affirmait en effet que le pluralisme et le libéralisme étaient deux concepts indépendants d'un point de vue logique. C'est la raison pour laquelle il a la plupart du temps étudié ces deux concepts séparément.

Confronté très jeune au totalitarisme communiste puis au totalitarisme nazi, atteint personnellement par ces phénomènes, Isaiah Berlin est donc en premier lieu un penseur qui s'est attaché à étudier les origines, la genèse des totalitarismes du 20^{ème} siècle. Le projet principal qui motive et sous tend l'ensemble de son œuvre est la recherche des origines intellectuelles et de la psychologie morale de la pensée totalitaire². Pour Berlin, les régimes et les sociétés totalitaires ont émergé en partie pour des raisons historiques accidentelles, économiques, personnelles mais aussi et surtout du fait d'idées.

¹ Nous reviendrons plus loin sur certains problèmes méthodologiques propres à l'histoire des idées mais nous pouvons déjà préciser que l'histoire des idées est proche de l'histoire de la philosophie et de l'histoire intellectuelle. Elle traite de l'expression, de la préservation et du changement des idées humaines à travers le temps. Certaines universités américaines dont l'université de Washington ont récemment proposé des diplômes en histoire des idées. L'histoire des idées fut fondée par Arthur O. Lovejoy. Arthur Oncken Lovejoy (1873-1962) était un spécialiste de l'histoire intellectuelle. Il fut un élève de William James à Harvard. Pendant plusieurs décennies, Lovejoy a présidé les réunions régulières du club d'histoire des idées à Johns Hopkins University où il a travaillé comme professeur d'histoire de 1910 à 1939. L'histoire des idées de Lovejoy s'appuie sur des concepts individuels. Lovejoy considère que l'histoire des idées a pour tâche d'identifier les concepts et de décrire leur émergence historique, leur régression ou encore leur combinaison avec d'autres concepts. Isaiah Berlin et Michel Foucault ont continué à étudier l'histoire des idées dans un esprit proche de celui de Lovejoy.

² CROWDER (George), *Liberty and Pluralism*, polity, Key contemporary thinkers, 2004, p. 188.

Berlin croit au pouvoir des idées qui peuvent sauver ou au contraire détruire la vie de millions d'individus. Les idées ont aussi la caractéristique d'être souvent malléables : les mêmes idées peuvent donner naissance à une société libre ou être corrompues, transformées et perverties pour devenir le ferment d'une société autoritaire ou même totalitaire. Ce fut le cas selon Berlin de la liberté lorsque certains philosophes des Lumières à l'approche trop moniste ont voulu la définir d'une manière telle qu'elle s'est trouvée anéantie pour une grande partie de leurs contemporains³. Pour découvrir les origines intellectuelles du totalitarisme, Berlin s'intéresse donc d'abord au concept de liberté et à sa trahison.

En second lieu, Berlin est souvent considéré, à tort ou à raison nous reviendrons sur cette question dans notre étude, comme un des penseurs modernes ayant formulé clairement et explicitement le concept de pluralisme des valeurs et à en avoir fait la pierre angulaire de sa philosophie politique.

Enfin, Berlin propose une approche relativement originale de l'histoire des idées. Cette approche que l'on peut qualifier de psychologique repose sur l'empathie et donc sur une réelle capacité à entrer dans l'esprit des penseurs ou de la société qu'il étudie. L'histoire des idées pratiquée par Berlin associe par ailleurs très étroitement la philosophie et l'histoire.

- *Berlin : rapports entre la vie et l'œuvre*

Précisons d'emblée que nous nous intéressons à Isaiah Berlin d'un double point de vue. Nous voulons en effet prendre en compte sa vie qui ne saurait être déconnectée de son œuvre comme le montre très bien Michael Ignatieff dans son ouvrage *Isaiah Berlin, a life* paru en 1998. Ainsi, nous montrerons dans une partie préliminaire que la prise en compte de la trajectoire de Berlin peut nous aider à saisir sa pensée. Cette démarche ne vise pas à démontrer que Berlin et sa pensée seraient le fruit de données historiques et sociologiques. Berlin était un émigré d'origine russe ayant émigré au Royaume-Uni très jeune. Ces faits ont influencé l'auteur et sa pensée mais n'ont pas mécaniquement déterminé le contenu de sa pensée ou de ses prises de position politique. D'autres hommes ayant une trajectoire similaire à la sienne ont pu développer des idées bien différentes. Lui-même explique par exemple dans *Personal Impressions* que ses origines russes sont une des raisons de son intérêt pour les idées. Pour autant, il

³ On pourra se référer à cet égard à la compilation *Freedom and Its Betrayal* qui porte précisément sur cette question.

ne saurait être possible de se contenter d'une interprétation par l'auteur lui-même ou par un biographe plus ou moins complaisant. En outre, nous ne cherchons pas dans l'auteur pris isolément le principe explicatif de l'œuvre. Ainsi, nous nous intéresserons bien sûr à la pensée de Berlin en tant que telle mais aussi, et en particulier dans la première partie de cette étude, à la pensée comme phénomène social, c'est à dire en prenant en compte le champ dans lequel Berlin s'exprimait, sa trajectoire sociale et intellectuelle, sa socialisation et la réception de son œuvre, surtout au Royaume-Uni, dans son historicité mais aussi en France, même si ce dernier aspect ne représente pas un point central de notre recherche. Il s'agit donc d'étudier à la fois le sens intrinsèque des textes et leurs conditions sociales de production. La reconstitution du climat intellectuel qui régnait à Oxford au cours des années 1930 peut par exemple permettre de comprendre le parti pris méthodologique de Berlin. La prise en compte des tensions liées à la Guerre Froide peut également aider à rendre compte des exagérations présentes dans certains essais de Berlin. Berlin a reconnu qu'il avait parfois « forcé le trait », volontairement caricaturé sa pensée en raison du contexte historique dans lequel tel ou tel essai avait été produit. Pour établir le plus fidèlement possible ce que Berlin pensait concernant telle ou telle question, n'étudier qu'un seul de ses essais ne serait pas suffisant. Nous privilégierons pour cette raison l'intertextualité.

• *Libéralisme, pluralisme et Société Décence*

Le pluralisme des valeurs et le libéralisme constituent au fond les deux points centraux de la pensée de Berlin. Il faut remarquer à cet égard qu'il traite en général des deux notions indépendamment et qu'il n'a pas vraiment explicité théoriquement les liens qui unissent libéralisme et pluralisme des valeurs. Le pluralisme des valeurs et son libéralisme sont-ils compatibles ou s'excluent-ils mutuellement ? Les deux concepts se renforcent-ils ? L'œuvre d'Isaiah Berlin constitue un excellent terrain en histoire des idées politiques pour répondre à cette question. Il s'agira donc dans le cadre de cette étude de partir de l'œuvre d'Isaiah Berlin pour traiter une question de science politique et de théorie politique qui dépasse, et de beaucoup, le seul cadre de l'œuvre de ce penseur. La principale question à laquelle cette étude ambitionne de répondre est donc la suivante : le libéralisme et le pluralisme des valeurs sont-ils compatibles ? Quel lien logique existe entre les deux concepts ? En d'autres termes, peut-on à la fois souscrire au pluralisme des valeurs et faire le choix de la liberté sans se contredire ?

Notre hypothèse à cet égard est que libéralisme et pluralisme des valeurs ne s'impliquent pas logiquement et nécessairement et ne sont donc pas ipso facto compatibles. Pour autant, nous pensons que la question de la compatibilité du libéralisme et du pluralisme des valeurs est liée à celle de la définition des deux concepts. Nous voudrions donc démontrer ici que, définis d'une manière satisfaisante, libéralisme et pluralisme peuvent être compatibles et même se soutenir, se renforcer mutuellement. Si pluralisme et libéralisme peuvent être compatibles à condition d'être définis d'une manière particulière, pourquoi faire alors le choix de rendre les deux notions compatibles ? Autrement dit, pourquoi ne pas donner la priorité à la liberté et à une définition moniste de la liberté et renoncer en conséquence au pluralisme ? La liberté politique comporte en effet plusieurs facettes. Parmi toutes ces dimensions, Berlin s'intéresse tout particulièrement à la liberté positive et à la liberté négative. Il estime que ceux qui privilégient trop l'une de ces dimensions au détriment de l'autre font preuve de monisme.

Notre hypothèse est que Berlin a pour préoccupation de défendre une société « décente » et que la définition d'une société décente ne peut exclure aucun des deux concepts dans la mesure où ils en constituent les deux piliers. Ce travail doit donc également permettre de définir ce que peut être une société dite « décente ». Nous verrons que ce concept de « société décente » permet de résoudre des contradictions soulevées par certains commentateurs entre différents points de la pensée de Berlin comme notamment le pluralisme des valeurs et le libéralisme. Ce concept de société décente sera défini préalablement : on s'appuiera notamment sur l'ouvrage de Margalit Avishai : *The Decent Society* et sur ce que Berlin lui-même en dit. Pourquoi cette préoccupation pour la société décente ?

Berlin est confronté très jeune au mal en politique et le siècle qu'il traverse est celui des totalitarismes, de la barbarie. Dès lors, une question sous tend sa réflexion : comment éviter à l'humanité de telles souffrances ? Isaiah Berlin se demande comment il fut possible que les idéaux des Lumières soient pervertis et instrumentalisés pour servir de justification théorique aux pires atrocités. Plus précisément, concernant le problème des intellectuels marxistes, comment des hommes ont-ils pu agir de manière profondément anti-libérale et irrationnelle au nom précisément de la liberté et de la raison ? Berlin cherche donc la faille dans le système des hommes des Lumières. C'est aussi la raison pour laquelle il s'intéresse aux penseurs des Contre lumières. Cela ne signifie pas que Berlin souscrive à leurs idées mais il considère que les Romantiques ont

eu le mérite de détecter les erreurs commises par les hommes des Lumières et en particulier leur confiance excessive en la raison. Berlin dit ne pas suivre les auteurs romantiques qui renoncent complètement à la raison mais il estime comme Coleridge par exemple que la raison ne permet pas de savoir comment choisir entre des valeurs incommensurables. Quand l'homme est confronté à de vrais dilemmes existentiels, la raison ne lui est plus d'aucun secours.

Notre travail impliquera nécessairement dans un premier temps la définition des deux concepts tels que Berlin les appréhende. Nous partirons des vues de Berlin pour ensuite les discuter, les critiquer et les mettre en parallèle avec celles d'autres auteurs. Nous traiterons donc d'abord de la manière dont Berlin pense la liberté (Titre 1) puis dans un second temps de son pluralisme des valeurs (Titre 2). Pour autant, si nous avons choisi dans un souci de clarté de consacrer plus spécifiquement une partie de notre travail à chacun des deux concepts, le pluralisme sera toujours présent en arrière plan quand nous étudierons la question de la liberté et inversement.

Certains commentateurs critiques de Berlin ont souligné que l'on ne pouvait pas souscrire simultanément au libéralisme et au pluralisme des valeurs. Dans leur perspective, les valeurs étant incommensurables et incomparables en vertu du principe de pluralisme des valeurs, il n'est pas cohérent de faire le choix de la liberté plutôt que d'une autre valeur. Autrement dit, le pluralisme des valeurs est compris de telle manière qu'aucune valeur ne saurait avoir un statut particulier. Nous ne partageons pas cette analyse. Notre hypothèse étant que la compatibilité du libéralisme et de pluralisme ne va pas de soi et dépend de la manière dont ils sont définis, il est indispensable de définir avant toutes choses le libéralisme de Berlin.

- *Le libéralisme de Berlin*

La liberté est au cœur de la pensée de Berlin et elle est un des piliers de la société décente qu'il appelle de ses vœux. Pourtant, peut-on considérer que Berlin est un penseur libéral au sens classique du terme ? Nous préférons parler d'idée de la liberté plutôt que de libéralisme quand il s'agit d'évoquer les vues de Berlin en matière de liberté. En effet, Berlin s'est méfié des noms se terminant par le suffixe -ism- et même s'il peut naturellement être appréhendé comme un penseur libéral, notre hypothèse est que son libéralisme possède des caractéristiques originales, qu'il s'agit d'un libéralisme

particulier, intellectuel, peu normé et, de fait, marqué par le pluralisme des valeurs. Pour infirmer ou confirmer cette hypothèse, celle de la spécificité du libéralisme de Berlin, il faudra avant tout définir et discuter la liberté positive et la liberté négative qui sont les deux acceptions de la liberté auxquelles Berlin choisit de s'intéresser plus particulièrement. Berlin est fort connu pour sa distinction entre liberté positive et liberté négative. Ces deux dimensions de la liberté ne lui paraissent pas opposées mais complémentaires et même indissociables quoique irréconciliables à un certain degré. Selon Berlin, la liberté négative doit être comprise comme réponse à la question : « *Quelle est la zone à partir de laquelle une personne est ou devrait être laissée libre de faire ou d'être ce qu'elle veut sans interférences avec d'autres personnes ?* ». Pour ce qui est de la liberté positive, elle se comprend comme la réponse à la question : « *Quoi ou qui est la source du contrôle ou de l'interférence qui peut contraindre quelqu'un à faire ou à être quelque chose plutôt qu'une autre chose ?* ». Autrement dit, pour la liberté positive, « qui gouverne ? » et pour la liberté négative, « jusqu'où ? ».

Nous verrons ensuite qu'alors même qu'il était très attaché à la liberté, Berlin avait parfaitement conscience de la nécessité de la concilier avec d'autres valeurs et en particulier l'égalité d'une part et le sentiment national lié au désir de reconnaissance d'autre part. Concernant ce dernier point, nous nous demanderons à partir des vues de Berlin sur le sentiment national s'il est possible de concevoir un nationalisme libéral. En d'autres termes, alors qu'il est communément admis que beaucoup de penseurs libéraux éprouvent des difficultés à penser « le collectif », Berlin parvient-il à dépasser l'opposition entre libéraux et communautariens ? Nous constaterons donc que Berlin n'est pas prêt à négliger certaines autres valeurs au profit de la liberté. Cela serait évidemment contraire à son éthique pluraliste, autre pilier de la « société décente ». La manière dont Berlin souhaite dépasser et reconnaît même indispensable de surmonter des oppositions telles que liberté positive/liberté négative, égalité/liberté ou encore libéraux/communautariens témoigne de son approche pluraliste. Le libéralisme de Berlin serait précisément atypique car il combinerait l'idée de la liberté et le pluralisme des valeurs. Ainsi, si nous avons choisi d'étudier libéralisme et pluralisme en partie séparément, il est évident que l'étude de la liberté chez Berlin permet également d'appréhender ce que le pluralisme signifie pour lui.

Enfin, dans un troisième temps, nous établirons des parallèles entre le libéralisme de Berlin et celui de certains de ses contemporains comme Raymond Aron ou Karl Popper et aussi avec celui des auteurs libéraux dont il se réclame, que ceux-ci

appartiennent à la tradition libérale française comme Benjamin Constant par exemple ou à la tradition libérale britannique comme John Stuart Mill. Il sera d'ailleurs intéressant de voir si Berlin peut être nettement rattaché à l'une ou à l'autre de ces deux traditions libérales.

- *Le pluralisme de Berlin*

Concernant maintenant le pluralisme des valeurs, il constitue une des théories morales contemporaines les plus importantes et de plus en plus d'auteurs contribuent au développement de cette pensée. En outre, le pluralisme est certainement avec la liberté le concept auquel on associe le plus volontiers la pensée de Berlin. Depuis le début des années 1990⁴, le pluralisme des valeurs est de plus en plus considéré comme l'idée maîtresse de Berlin. C'est en tout cas certainement celle qui a suscité le plus de débats et de controverses. Les lecteurs de Berlin pourraient être tentés de considérer que le pluralisme des valeurs n'occupe pas une place centrale dans la pensée de l'auteur. En effet, il est rare que Berlin propose une analyse systématique ou précise du concept de pluralisme des valeurs et qu'il y consacre de nombreux et longs développements. Nous considérons que le pluralisme des valeurs occupe un statut qui évolue avec le temps dans l'œuvre de Berlin. Au commencement de sa carrière, c'est à dire jusqu'au début des années 1950, le concept de pluralisme des valeurs apparaît très fréquemment au détour de la discussion d'autres idées dans de nombreux essais. Le pluralisme des valeurs est très présent dans les études portant sur Vico ou sur Herder. On peut même affirmer, et nous le montrerons dans la première partie, que le pluralisme des valeurs est sous-jacent dans la biographie intellectuelle de Marx par Isaiah Berlin, dans les études sur les penseurs russes ou encore dans les études sur les ennemis de la liberté.

Le pluralisme des valeurs apparaît dans un second temps explicitement dans les essais nés durant la Guerre Froide comme « *Political Ideas in the Twentieth Century* » ou « *Two Concepts of Liberty* » et encore les essais portant sur les Lumières ou les Contre lumières. Par exemple, *Two Concepts of Liberty* n'avait pas pour seul objet de définir deux conceptions à la fois complémentaires et concurrentes de la liberté mais aussi et surtout de souligner leur caractère parfois conflictuel et incommensurable.

⁴ On peut penser que la chute du mur de Berlin et la fin de la Guerre Froide ont déplacé l'intérêt des commentateurs de Berlin de la question de la liberté (considérée par certains comme ne faisant plus réellement débat puisque les sociétés dites « libérales » l'auraient définitivement emporté) vers celle du pluralisme des valeurs.

Pour autant, on ne s'est intéressé à cette dimension de l'essai, et plus généralement de l'œuvre de Berlin, que plus tardivement et ceci pour des raisons historiques. En effet, à la fin des années 1950, le débat entre les deux conceptions de la liberté était particulièrement prégnant puisque les deux modèles de société en concurrence pendant la Guerre Froide incarnaient des choix différents. Ce débat avait en particulier trait à la possibilité d'accorder plus ou moins d'importance à la liberté positive ou à la liberté négative.

Enfin, Berlin à la fin de sa carrière, alors qu'il revenait sur son œuvre, a bien affirmé comme dans « *The Pursuit of the Ideal* » ou dans « *My Intellectual Path* » que le pluralisme des valeurs occupait bien une place centrale dans son œuvre. Il y explique ainsi que le pluralisme des valeurs constitue en quelque sorte un antidote qu'il prescrit contre le monisme moral qui serait selon lui un des soubassements les plus importants des totalitarismes du 20^{ème} siècle⁵.

Nous définirons précisément le pluralisme ultérieurement mais on peut d'ores et déjà souligner l'importance de ce concept présenté par Berlin dans la dernière section de *Two Concepts of Liberty* intitulée *The One and the Many*. Il est indispensable de préciser que le pluralisme ne peut pas être réduit à une doctrine donnée ou même à un ensemble de thèses, ni à une méthode ou une méthodologie dans la mesure où il s'agit plutôt d'un « tempérament intellectuel⁶ ». Le pluralisme est d'abord pour Berlin une donnée indiscutable de la vie humaine et tous les humains en font donc régulièrement l'expérience dans leur vie quotidienne. Ainsi beaucoup d'hommes peuvent-ils s'interroger : « Doit-on par exemple privilégier sa vie professionnelle ou au contraire sa vie personnelle ? » Le pluralisme des valeurs est un concept fondamental de la pensée de l'auteur qui en fait un libéral original.

Beaucoup de commentateurs se sont interrogés sur les rapports que pouvaient entretenir libéralisme et pluralisme des valeurs. Cette question est importante et le problème de la cohérence de l'œuvre de l'auteur en découle. Si ce point doit donc bien sûr être étudié, il faut néanmoins remarquer qu'il n'intéresse pas beaucoup Berlin qui estime que les deux concepts, même s'ils ne sont pas opposés ou contradictoires, constituent deux points indépendants de sa pensée. Avant de s'interroger sur les rapports existant entre pluralisme des valeurs et libéralisme ainsi que sur les

⁵ CROWDER (George), *Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 127.

⁶ TAGUIEFF (Pierre-André), *La République enlisée : pluralisme, communautarisme, et citoyenneté*, Paris, Editions des Syrtes, 2005, 345 pages, p. 44.

conséquences que le pluralisme des valeurs et le choix de la liberté, en particulier négative, peuvent avoir sur la vie démocratique, il faudra préalablement définir avec précision ce qu'il faut entendre par pluralisme. Qu'est-ce que le pluralisme des valeurs? Qu'est-ce qui distingue le pluralisme du relativisme ou du monisme? Le pluralisme des valeurs n'est-il qu'une simple variante du relativisme? Nous verrons que les positions de Berlin concernant la méthodologie des sciences humaines et sociales proposée quand il décrit la manière dont il conçoit l'histoire ou la science politique constituent une excellente illustration de ce que peut être l'approche pluraliste.

Quelles sont les caractéristiques du pluralisme des valeurs? Le pluralisme peut-il être défini d'une façon univoque? Notre hypothèse est ici que l'on peut distinguer le pluralisme restreint ou pluralisme modéré et d'autre part le pluralisme absolu et que le second, qui ne correspond pas selon nous à celui de Berlin, n'est certainement pas compatible avec le libéralisme. Berlin est-il l'inventeur du concept de pluralisme? Certains commentateurs prétendent en effet que Berlin est le premier penseur moderne à avoir formalisé le concept de pluralisme. Notre hypothèse est que Berlin n'est pas le premier penseur, même moderne, à avoir proposé une théorie du pluralisme, ni même seulement à l'avoir formalisé. Nous estimons cependant que son pluralisme des valeurs conserve une certaine spécificité. Pour confirmer ou infirmer cette hypothèse, nous présenterons et discuterons la généalogie que nous propose Berlin du concept de pluralisme des valeurs et nous comparerons sa définition de ce concept à celle de ses prédécesseurs.

• *Biographie intellectuelle*

Avant de discuter ces questions qui constituent l'objet de la seconde partie de cette étude, il nous est apparu indispensable de proposer dans une première partie liminaire une biographie intellectuelle de Isaiah Berlin. Nous souhaitons, dans le cadre de cette biographie intellectuelle, apporter plusieurs éclairages sur la pensée de Berlin. Ceux-ci peuvent être historiques, biographiques ou sociologiques. En effet, la pensée étant une production humaine, il ne nous paraît pas possible de dissocier le penseur et les conditions sociales de production de son œuvre.

Nous n'opposerons donc pas la lecture interne c'est à dire formelle ou formaliste et la lecture externe qui utilise des facteurs économiques et sociaux comme facteurs

explicatifs⁷. Il s'agira ainsi, comme Quentin Skinner nous y invite, de concilier l'approche « essentialiste » selon laquelle l'autonomie du texte est la clé de son interprétation et l'approche contextualiste selon laquelle le contexte permet de déterminer le sens du texte. L'étude du contexte est nécessaire car les éléments de la pensée d'un auteur ne sauraient être conçus comme des entités intemporelles. Pour autant, comme le souligne Jean Zaganiaris, les investigations empiriques basées sur une sociologie des intellectuels ou bien sur l'histoire sociale ne règlent pas les problèmes liés aux interprétations et aux usages d'un auteur du passé⁸. Les écrits de Berlin possèdent également une dimension proprement philosophique. Cette démarche s'impose particulièrement pour Berlin dont on peut dire qu'une partie de l'œuvre est née d'une réaction aux problèmes contemporains tels que le sionisme, la seconde guerre mondiale ou le communisme. Cela explique les variations des positions de Berlin sur certains sujets. Cette biographie intellectuelle de Isaiah Berlin doit permettre de rendre compte des principaux traits de son œuvre, y compris ceux sur lesquels nous ne reviendrons pas par la suite.

Très peu de travaux universitaires conséquents ont été consacrés à Berlin dans le monde francophone. Il s'agit pour l'essentiel des articles de Gil Delannoï et de Jean Leca en science politique. En tout cas, ces publications concernent quasi-exclusivement les politistes même si des anglicistes spécialistes de l'histoire des idées, connaissent Berlin et y font parfois référence dans leurs travaux, en particulier à l'université Paris 3. Cette méconnaissance dans le champ intellectuel français rend nécessaire une présentation générale de son œuvre et de sa vie pour autant qu'elle apporte un éclairage intéressant sur notre questionnement. Isaiah Berlin fut vraiment un homme du 20^{ème} siècle : il connut les deux guerres mondiales, les totalitarismes nazi et communiste, la chute du mur de Berlin et les plus grandes personnalités politiques et artistiques. Anglais, juif d'origine russe, à la fois intellectuel et homme d'action, Berlin présentait une personnalité atypique. Celui qui s'intéresse à la vie de Berlin ne peut qu'être

⁷ François Dosse explique à cet égard : « sans visée impériale, cette histoire intellectuelle a simplement pour ambition de faire consoner ensemble les œuvres, leurs auteurs et le contexte qui les a vu naître dans une démarche qui récuse l'appauvrissante alternative entre une lecture internaliste des œuvres et une approche externaliste privilégiant les seuls réseaux de sociabilité. L'histoire intellectuelle entend rendre compte des œuvres, parcours, itinéraires, par-delà les frontières disciplinaires » DOSSE (François), *La marche des idées, histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, La Découverte, 2003.

⁸ ZAGANIARIS (Jean), « Interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre par Isaiah Berlin », *Revue Française de Science Politique*, vol. 54, n°6, décembre 2004, p. 981-1004, p. 98. Un chapitre de la thèse de doctorat du même auteur est consacrée au même sujet : ZAGANIARIS (Jean), *Spectres contre-révolutionnaires : Interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre 19^{ème}-20^{ème} siècles*, Paris, L'Harmattan, 2006.

impressionné par la diversité, le foisonnement, la pluralité, la complexité, l'impossibilité de ranger l'homme ou sa pensée dans une seule case.

Pour autant, il serait très ambitieux voire inconcevable conceptuellement de vouloir rendre compte totalement de l'existence et de la pensée d'un homme qui fut philosophe, théoricien politique, historien des idées, analyste des politiques européennes et américaines, biographe de Marx, traducteur de Tourgueniev, acteur influent dans les affaires juives, directeur de la *Royal Opera House*, fondateur et président de Wolfson College et président de la *British Academy*. C'est pour cette raison que nous nous contenterons de donner un aperçu des aspects de sa vie ou de sa pensée qui ne nous concernent pas directement dans cette étude c'est à dire qui sont sans rapports avec les concepts de liberté et de pluralisme.

On peut envisager qu'une partie de la pensée de Berlin soit née de l'opposition radicale à certaines traditions et idéologies comme le marxisme, le socialisme et le nazisme. Tout ceci justifie une mise en contexte d'une part des œuvres, à la fois dans l'histoire et dans la vie de l'auteur et d'autre part, une prise en compte des conditions sociales et intellectuelles de production. Nous voudrions ainsi poser les questions auxquelles Berlin essaie de répondre dans ses essais. Berlin dit : « Bien que je sois un pluraliste, il y a, je pense, une certaine unité dans ma pensée. Mes idées sont, pour la plupart d'entre elles, reliées entre elles. Elles ne sont pas des entités séparées⁹ ». Etudier la vie d'Isaiah Berlin doit aider à comprendre, à saisir la cohérence et l'unité d'une pensée éparpillée en plusieurs centaines d'essais dont une grande partie n'étaient pas destinés à être publiés et dont la cohérence d'ensemble n'est pas donnée a priori. Certains d'entre eux manquent donc parfois de rigueur et de précision, ce qui a suscité beaucoup de débats au sujet de la pensée de Berlin, les commentateurs s'affrontant pour déterminer ce que Berlin pensait réellement. Une telle démarche doit permettre d'expliquer les apparentes incohérences de Berlin sur des questions similaires et de distinguer les propos de circonstance de ceux qui sont révélateurs de sa pensée. Nous verrons que dans certains cas, plutôt rares, Berlin a fait évoluer ses positions. Il faudra dans ces cas précis mettre au jour les raisons qui permettent de rendre compte de ces changements.

Par ailleurs, cette biographie intellectuelle doit permettre de montrer que la vie qu'il menait était en harmonie avec ses idées. Nous estimons en effet, comme Aileen

⁹ JAHANBEGLOO (Ramin), *Conversations with Isaiah Berlin*, Londres, Phoenix Press, 1992, p. 148. C'est nous qui traduisons.

Kelly, que : « *il appartient à un groupe encore plus restreint (de penseurs) qui sont parvenus à l'harmonie entre leur vie et leur vision morale¹⁰* ». En tout cas, comme Jean Leca le rappelle, « *comprendre pourquoi Berlin tient ces positions est peut-être un préalable nécessaire mais ne suffit pas à les invalider ni d'ailleurs à les justifier. C'est la première et dernière leçon qu'il nous confie.¹¹* »

- *L'histoire des idées de Berlin : questions de méthode*

Cette partie préliminaire doit également permettre de resituer la méthodologie particulière de Berlin en histoire des idées et sa perspective originale dans le champ de la science politique, y compris britannique. Berlin avait ainsi une conception très particulière de ce que devait être la science politique et l'histoire des idées plus spécifiquement. Si ses idées en cette matière peuvent paraître à beaucoup aujourd'hui dépassées, elles méritent néanmoins d'être rappelées. En effet, elles correspondent à une approche originale qui n'était pourtant pas exclusivement la sienne et constitue une étape importante de l'histoire intellectuelle en général et de l'histoire de la science politique en particulier. Les travaux de Berlin en histoire des idées politique apparaissent parfois démodés quand ils sont jugés à l'aune des standards actuels puisque Berlin ne s'intéresse pas beaucoup à ces problèmes de méthode et ne fonde pas ses travaux sur un modèle théorique développé. Nous resituerons dans la première partie les travaux de Berlin dans le champ intellectuel de l'époque mais nous voudrions d'ores et déjà présenter les caractéristiques principales de sa perspective en histoire des idées. Pour bien montrer la spécificité de l'approche de Berlin, nous nous proposons de comparer son travail à celui de Quentin Skinner : un des historiens des idées du monde anglophone contemporain les plus marquants. Skinner a en outre développé une méthode particulièrement sophistiquée pour l'étude de l'histoire des idées. L'école de la contextualisation s'est en effet imposée comme modèle dominant dans l'étude de l'histoire des idées.

Quentin Skinner ne nie pas qu'il soit possible de comprendre les auteurs du passé même s'il craint davantage le risque d'anachronisme que Berlin.

¹⁰ KELLY (Aileen), Tribute to Isaiah Berlin, in Isaiah Berlin, *The First and the Last*, New York, New York Review of Books, 1999, p. 138. C'est nous qui traduisons.

¹¹ LECA (Jean), article sur Isaiah Berlin, in CHATELET (François), DUHAMEL (Olivier), PISIER (Evelyne) *Dictionnaire des Œuvres Politiques*, Paris, PUF Quadrige, 2001, p. 122.

Il ne conteste pas non plus que les idées du passé puissent être utiles au débat politique contemporain comme en témoigne d'ailleurs sa tentative de réemploi pour le débat contemporain des théories « républicaines » ou « néo-romaines¹² ». Quentin Skinner considère en outre, influencé par Austin et Wittgenstein, que les penseurs du passé écrivent dans un contexte intellectuel ou linguistique particulier qui doit être distingué du contexte social que Skinner ignore largement, et qui détermine non seulement les connotations des mots qu'ils utilisent mais aussi plus généralement leurs arguments et leurs intentions¹³. Berlin ne souscrit pas du tout à cette approche et ignore l'idée de contexte linguistique pour se focaliser plutôt sur des penseurs ou sur des mouvements intellectuels très larges qui regroupent plusieurs périodes historiques. Pourtant, cette différence ne doit pas être exagérée puisque Berlin a reconnu l'importance du contexte intellectuel ou linguistique dans *Freedom and its Betrayal* ou encore dans *Political Ideas in The Romantic Age* dont les essais ont été écrits bien avant ceux de Skinner sur les questions de méthode en histoire des idées¹⁴. Dans ces essais, Berlin explique notamment que la pensée politique de la période de la Révolution Française est particulièrement importante et intéressante pour les penseurs de son époque car les termes et problèmes politiques de cette époque seraient les mêmes que ceux de sa propre époque. Ainsi, les termes et problèmes politiques de ces penseurs de la révolution sont plus facilement compréhensibles que ceux de penseurs plus anciens comme Hobbes ou Locke qui écrivaient dans un contexte intellectuel radicalement différent du sien¹⁵. Berlin affirme également que nous ne pouvons pas comprendre complètement la pensée de la Grèce antique dans la mesure où nous n'en saurions pas assez sur le contexte politique dans lequel cette pensée a pu se développer¹⁶.

Il existe une autre différence très importante entre le travail de Skinner et celui de Berlin. L'approche de Berlin peut être qualifiée de « psychologique » parce qu'il s'intéresse au « monde intérieur », aux convictions, émotions et caractéristiques personnelles des penseurs qu'il étudie. Quentin Skinner ne partage pas cette préoccupation dans la mesure où il considère qu'il n'est ni possible ni souhaitable de connaître ce qui a motivé un auteur c'est à dire les sentiments personnels et les

¹² Courriel électronique de Joshua Cherniss à l'auteur du 23/04/2006.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

croyances qui ont conduit un auteur particulier à écrire ce qu'il a écrit¹⁷. Par contre, Skinner estime important de connaître « l'intention » d'un texte c'est à dire sa signification et le but argumentatif qu'il est supposé atteindre dans un contexte particulier.

- *Les sources*

Concernant nos sources, nous travaillerons en premier lieu avec les essais de Isaiah Berlin. Néanmoins, eut égard à leur nombre très important (environ 250), nous concentrerons notre attention sur ceux qui sont les plus topiques et qui présentent les travaux de Berlin les plus aboutis sur les questions qui nous intéressent. Il s'agit de *Two Concepts of Liberty*, *The Hedgehog and the Fox*, *the Originality of Machiavelli*, *the Pursuit of the Ideal*, *Historical Inevitability*, *From Hope and Fear Set Free*. Nous utiliserons ensuite les travaux des commentateurs de Berlin. Nous ne pourrons rendre compte de l'immense littérature suscitée par les essais de Berlin depuis plus de soixante-dix ans. Nous ferons donc référence surtout aux travaux les plus récents et en particulier ceux qui ont fait naître les controverses les plus intéressantes pour le débat contemporain. De nombreux articles publiés dans les années 50 ou 60 apparaissent en effet très datés et liés à des controverses dépassées ayant en arrière plan le problème de la Guerre Froide et l'opposition entre philosophes libéraux et philosophes marxistes. Dans cette perspective, les travaux de Quentin Skinner, Claude Galipeau, George Crowder ou encore Michael Walzer retiendront tout particulièrement notre attention. Enfin, nous aurons recours aux travaux d'auteurs ayant contribué aux débats qui nous intéressent ici indépendamment de l'œuvre de Berlin. La majorité des travaux des commentateurs et la quasi-totalité des travaux de Berlin lui-même étant publiés en langue anglaise, nous proposerons quand nous les citerons soit un extrait de l'édition française, soit la plupart du temps une traduction personnelle. Par ailleurs, concernant la biographie intellectuelle nous avons réalisé des entretiens non directifs durant l'été 2001 à Oxford et entretenu une correspondance régulière avec l'éditeur de Berlin, Henry Hardy et certains de ses proches.

Après avoir présenté la biographie intellectuelle de Berlin (Partie 1), nous étudierons donc les concepts de liberté et de pluralisme des valeurs (Partie 2).

¹⁷ Ibid.

Partie 1 : Biographie Intellectuelle¹⁸

Dans le cadre de cette biographie intellectuelle, nous nous efforcerons de présenter dans leur intégralité et linéairement les essais de Berlin qui sont au cœur de notre corpus et de citer le texte régulièrement afin de donner une idée précise du style de Berlin. Nous nous attacherons à analyser en priorité les essais qui sont en lien étroit avec notre problématique et qui ont suscité le plus de littérature chez les philosophes, les politistes et les anglicistes. Si nous mentionnons les polémiques ou les controverses, nous ne les développerons pas dans cette partie, notre objectif étant plutôt de présenter ici les principales thèses de l'auteur, en restituant son argumentation. Par ailleurs, nous présenterons dans le détail au moins un essai de chaque recueil ou compilation, afin de donner une idée générale de l'ensemble de l'œuvre de l'auteur.

Il est possible de distinguer trois périodes dans l'existence de Berlin. De 1909 à 1945, la personnalité de Berlin se construit au gré de nombreuses rencontres, des événements importants qui rythmèrent sa vie et celle de sa famille et surtout de ses lectures (Chapitre 1). Ce n'est qu'après la seconde guerre mondiale et ses activités diplomatiques que Berlin produira l'essentiel des œuvres qui ont fait sa renommée (Chapitre 2). Enfin, du milieu des années 1960 à la fin de sa vie, Berlin se consacra aussi à d'autres activités telles que la construction de *Wolfson College*, qui ont fait passer ses occupations strictement intellectuelles au second plan, puis il prit sa retraite (Chapitre 3).

¹⁸ Nous empruntons une partie importante des données d'ordre biographique au remarquable travail de Michael Ignatieff : *Isaiah Berlin : A Life*, Londres, Vintage, 2000.

Chapitre 1 : Des origines à la fin de la guerre (1909-1945)

De 1909 à 1921, Berlin vécut en Russie (I). Puis, vinrent les révolutions et le temps de l'exil qui le conduiront avec sa famille en Grande-Bretagne. Entre 1921 et 1932, Berlin étudia à Londres puis à Oxford (II). Ensuite, entre 1933 et 1940, Berlin commença à Oxford une carrière d'universitaire, interrompue par la guerre (III). Enfin, entre 1940 et 1945, pendant la guerre, Berlin exerça des activités diplomatiques qui l'aiderent à mieux se connaître et à choisir la direction qu'allait prendre sa vie (IV).

I : La Russie et l'enfance : 1909-1921

Les années de Berlin en Russie furent des années où prédomina la vie de famille, des années heureuses dans un environnement très protecteur (A). Dans ce cadre, Berlin reçut l'essentiel de son éducation dans la sphère familiale (B). La période russe, bien que courte et liée à l'enfance, ne saurait être négligée car il disait que son intérêt pour les idées durant toute sa vie venait de ses origines russes. De même, Noel Annan estime que son sens de l'humour n'était pas anglais mais russe : il lui venait de Gogol ou Tchekhov¹⁹. Berlin a lui-même toujours affirmé que la Russie était partie intégrante de son identité et on constate qu'une grande partie de son œuvre est marquée, sur le plan intellectuel, par la Russie.

A : La sphère familiale

Isaiah Berlin naquit le 6 juin 1909 à Riga en Lettonie, alors province de l'Empire tsariste²⁰. Mendel Berlin, son père, était un homme d'affaires dirigeant une entreprise dans le secteur du bois. La mère de Berlin, Mussa Marie Volschonok était une femme très vive, à la personnalité forte et passionnée²¹.

¹⁹ ANNAN (Noel), Address delivered at a memorial service at the Hampstead Synagogue on January 14 1998, in BERLIN (Isaiah), *The First and The Last*, op. cit., p. 92.

²⁰ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 10.

²¹ Ibid. p. 10.

La famille Berlin n'était pas assujettie à certaines règles contraignantes qui s'appliquaient aux Juifs de condition plus modeste à cette époque : les Berlin pouvaient voyager et commercer²². Berlin considérait ses origines comme un fait et estimait que leur attribuer davantage d'importance serait revenu à faire de trop grandes concessions au déterminisme.

Si la famille Berlin était de confession juive, la judaïté n'a jamais été au centre de la vie de la famille. Son père n'était pas un pratiquant régulier et Berlin n'a pas reçu une éducation religieuse traditionnelle. Berlin était agnostique et si son identité juive, comme il le soulignait lui-même, doit être prise en compte comme un élément essentiel pour comprendre sa personnalité, ce n'est pas d'abord dans sa composante religieuse. Berlin était sioniste alors que ses parents ne l'étaient pas. A cet égard, Berlin précisait qu'il ne s'était pas converti au sionisme puisque cela lui paraissait être quelque chose de naturel et de juste²³. Pour autant et nous y reviendrons, le sionisme de Berlin était complexe.

Isaiah était le principal centre d'intérêt de ses parents et il commença très jeune à imposer de longs monologues à son entourage sans être interrompu²⁴. Sa volubilité, particularité très importante de son caractère, avait donc des origines dans la plus tendre enfance. Isaiah était manifestement un enfant dominateur et assez capricieux, habitué à disposer d'un public tout prêt à l'écouter. Plus tard, Berlin s'étonna de manquer autant de confiance en lui alors qu'il avait été tellement aimé et valorisé lorsqu'il était enfant. Certains commentateurs, proches de Berlin, en ont déduit que, n'en déplaise aux psychanalystes, tous les traits de caractère de l'âge adulte ne remontaient pas à l'enfance. D'autres, moins complaisants, affirment que cette modestie n'était que feinte, pure stratégie destinée à se protéger des critiques, Berlin ayant toujours été tout à fait conscient de sa valeur. La question de la sincérité de la modestie affichée de Berlin a fait l'objet d'interprétations divergentes comme nous le verrons plus loin.

Si les parents d'Isaiah étaient extrêmement soucieux de l'éducation de leur fils unique, les circonstances politiques l'ont rendue dans un premier temps assez chaotique.

²² Ibid. p. 12.

²³ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 85.

²⁴ IGNATIEFF (Michael), op. cit. p. 18.

B : L'éducation de Berlin au gré des pérégrinations familiales

Le contexte politique de l'époque amena Mendel Berlin à quitter Riga durant l'été 1915 pour Andreapol, une toute petite ville située à une heure de Riga, où l'essentiel des activités de sa société étaient concentrées²⁵. En 1916, la famille Berlin partit pour Petrograd où Mendel Berlin travaillait pour le gouvernement russe en fournissant des traverses de chemin de fer. De 1916 à 1921, date à laquelle la famille Berlin rejoignit la Grande-Bretagne, Isaiah n'alla pas à l'école. Berlin s'instruisait seul, en lisant dans la bibliothèque familiale et faisait preuve d'une certaine précocité intellectuelle²⁶. Berlin lut énormément toute sa vie et il est à noter qu'il prit goût très jeune à la lecture. Ses lectures de jeunesse allaient devenir le socle des références de ses travaux ultérieurs. Il prétendit ainsi avoir lu *Guerre et Paix* et *Anna Karenine* à l'âge de dix ans²⁷. C'est aussi à cette époque qu'il lut Jules Verne ou encore Alexandre Dumas²⁸. En 1917, Berlin assista aux débuts de la révolution russe, alors que sa famille partageait les aspirations et les idées des révolutionnaires de février²⁹. Berlin précise d'ailleurs lui-même que cette révolution libérale fut bien accueillie par les Juifs et la bourgeoisie libérale³⁰.

C'est à ce moment que Berlin, âgé de seulement sept ans, assista à une scène dont il se souvint toujours. Alors qu'il se promenait avec sa gouvernante dans la rue, il vit un policier fidèle au précédent régime être emmené de force pour être, Berlin en avait l'intuition, mis à mort³¹. Cette scène marqua profondément l'enfant³² et a renforcé tout au long de sa vie son rejet de la violence physique, des expérimentations politiques hasardeuses et, à l'inverse, son attachement au compromis politique³³. Cet attachement au compromis et au pragmatisme a souvent été confondu avec un refus de l'engagement alors que, très tôt, Berlin avait compris que ceux qui avaient pour ambition d'apporter une solution unique à tous les problèmes de l'humanité l'avaient en général beaucoup fait souffrir car ils avaient fait preuve de monisme et de manque de sens des réalités.

²⁵ Ibid. p. 21.

²⁶ Ibid. p. 22.

²⁷ Ibid. p. 22.

²⁸ Ibid. p. 22.

²⁹ Ibid. p. 24.

³⁰ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 4.

³¹ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 24.

³² JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 4.

³³ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 24.

C'est pour échapper à la violence et à la tension qui envahissaient les rues de Petrograd que Berlin et sa mère quittèrent alors la ville pour une dacha à Staraya Russa³⁴. Dans une atmosphère plus détendue, Isaiah fit la connaissance de Léonard Schapiro qui devint ensuite professeur d'histoire russe à la *London School of Economics*³⁵. Ces conversations précoces au sujet des peintres russes de l'époque constituèrent les premières références artistiques de Berlin³⁶. C'est à ce moment qu'il lut Tourgueniev et Tolstoï, auteurs auxquels il consacra plus tard des essais³⁷.

L'intensification de la violence, la peur et l'inquiétude amenèrent les Berlin à préparer leur exil³⁸. Isaiah dit néanmoins avoir pris conscience à cette époque de l'importance des idées dans l'histoire humaine. De fait, il expliqua que des concepts tels que l'égalité, la liberté ou le socialisme avaient très vite signifié quelque chose pour lui. Il n'en allait pas de même, selon lui, pour beaucoup de ses collègues d'Oxford, en particulier les esthètes comme Cyril Conolly ou Bernard Spencer³⁹. Il réalisait que des idées pouvaient bouleverser la vie de millions de personnes et que les pires massacres pouvaient être perpétrés en leur nom. Par la suite, comme Voltaire, Berlin crut toujours au pouvoir des idées. Il pensait que les idées gouvernaient le monde et que même si d'autres influences devaient être prises en compte, les idées étaient déterminantes et premières⁴⁰.

La persistance des difficultés et le souhait de faire bénéficier Isaiah d'une éducation anglaise dans une *public school* finirent de convaincre Mendel et Marie de la nécessité de rejoindre l'Angleterre⁴¹. Mendel Berlin était très anglophile, comme beaucoup de russes libéraux de son époque et toutes les institutions anglaises représentaient à ses yeux ce qu'il y avait de meilleur⁴². C'est en février 1921 qu'Isaiah put enfin atteindre Douvres et l'Angleterre tant attendue⁴³.

³⁴ Ibid. p. 24.

³⁵ Ibid. p. 25.

³⁶ Ibid. p. 25.

³⁷ Ibid. p. 28.

³⁸ Ibid. p. 29.

³⁹ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 10.

⁴⁰ DELANNOI (Gil), Préface à BERLIN (Isaiah), *Le Sens des Réalités*, Paris, Editions des Syrtes, 2003.

⁴¹ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 31.

⁴² Ibid. p. 31.

⁴³ Ibid. p. 32.

Berlin s'installait au Royaume-Uni sans savoir qu'il allait s'attacher à ce pays et en devenir une figure marquante de la seconde moitié du 20^{ème} siècle.

II : Adolescence et vie étudiante en Angleterre : 1921-1932

Les études secondaires d'Isaiah Berlin se déroulèrent à Londres de 1921 à 1927 normalement (A). Les études supérieures, qui s'achevèrent en 1932, impliquèrent l'autonomisation de Berlin, puisqu'il s'installa à Oxford, ville qu'il ne quitta jamais durablement, sinon pendant la guerre (B).

A : Le temps des études secondaires à Londres : 1921-1927

Durant ces années d'études secondaires, Berlin s'attacha profondément à son pays d'adoption même s'il eut parfois à faire face à un anti-sémitisme larvé (1). C'est aussi à ce moment qu'il lut les auteurs qui marquèrent son style (2).

1 : Un attachement croissant à la Grande Bretagne.

Les premiers temps dans les écoles anglaises furent très durs pour Berlin qui ne connaissait pas suffisamment l'anglais et qui se sentait déconnecté, n'ayant pas du tout les mêmes références culturelles que ses petits camarades⁴⁴. Ces premiers mois et les sentiments qu'ils ont fait naître chez Berlin contribuent certainement à expliquer son attachement au besoin d'appartenance, son intérêt pour des figures somme toutes marginales du 19^{ème} siècle et son souci d'être intégré à son environnement social, sa soif de reconnaissance, son envie de plaire⁴⁵.

⁴⁴ Ibid. p. 33.

⁴⁵ Ibid. p. 34.

Petit à petit, l'Angleterre devint pour lui synonyme de « *decency*⁴⁶ » et il dit régulièrement que sa conception de la liberté et son pluralisme étaient profondément anglais :

« J'ai été éduqué en Angleterre et je vis là depuis 1921. Tout ce que j'ai été, fait et pensé est indéniablement anglais. Je ne peux pas juger les valeurs anglaises avec impartialité car elles font partie de moi-même : je considère cela comme la plus grande chance intellectuelle et politique. Ces valeurs sont la base de ce en quoi je crois : le respect décent des autres et la tolérance de la divergence d'opinion sont préférables à l'orgueil et au sens de la mission nationale ; la liberté peut être incompatible avec, et être préférable à trop d'efficacité ; le pluralisme et le manque d'ordre sont, pour ceux qui accordent de l'importance à la liberté, préférables à l'imposition rigoureuse de systèmes qui embrassent tout, indépendamment de leur caractère rationnel et désintéressé, préférables également à l'autorité de majorités contre lesquelles il n'y a pas de recours. Tout cela est profondément et uniquement anglais et j'admets librement que j'en suis profondément imprégné, que j'y crois et ne peux respirer librement sauf dans une société où ces valeurs, pour la plupart d'entre elles, constituent une évidence⁴⁷ ».

Nous examinerons ultérieurement la question de l'origine britannique ou continentale du libéralisme de Berlin ainsi que la question du caractère américain de son pluralisme des valeurs. Son amour de l'Angleterre et de tout ce qui est anglais reposait pourtant certainement en partie sur une représentation un peu caricaturale et stéréotypée de ce qu'était le Royaume-Uni.

⁴⁶ Dans ses écrits, Isaiah Berlin évoque parfois la « *decent society* », expression que l'on peut traduire par « société décente », « société convenable » ou encore « société acceptable ». Nous y reviendrons mais nous pouvons d'ores et déjà dire qu'une « *decent society* » est une société dont les institutions n'humilient pas les gens (Margalit). Dans une société décente, les institutions respectent les individus. On distinguera la « *decent society* » de la société civilisée, société dont les membres ne s'humilient pas entre eux. Par ailleurs, la « *decent society* » ne correspond pas non plus à une société juste. En effet, la société juste est toujours décente mais toute société décente n'est pas juste.

⁴⁷ BERLIN (Isaiah), *Personal Impressions*, Londres, Hogarth Press, 1980, p. 257. C'est nous qui traduisons.

Cette conception s'explique par le fait que l'Angleterre était sa terre d'accueil et qu'il avait reçu de son père une éducation très anglophile. Il considérait que c'était le pays dont la culture correspondait le plus à ses propres idées politiques : « *oui, il adorait l'Angleterre. Il était de notoriété publique qu'il considérait que l'Angleterre était plus fidèle que n'importe quel autre pays du monde aux valeurs de liberté qui signifiaient tant pour lui et il admirait aussi la tolérance en Grande-Bretagne*⁴⁸ ». Au fond, on peut penser que sa vision de l'Angleterre est restée la même toute sa vie, c'était celle des années 1920 : l'Angleterre du roi Georges, de l'Empire et de Kipling⁴⁹. Alors que l'Angleterre connut dans les années 1970 un long et profond déclin économique et un immense recul de son influence politique dans le monde, pour Berlin, l'Angleterre mythique était toujours vivante.

Son premier essai « *The Purpose justifies the Way*⁵⁰ » fut écrit en février 1922. Ce premier essai revêt une importance particulière dans l'œuvre car il annonce certains thèmes chers à Berlin. Sa forme diffère des autres écrits de Berlin. En effet, il s'agit ici d'une nouvelle alors que la forme littéraire privilégiée de Berlin fut surtout l'essai. Dans cette nouvelle, le narrateur s'exprime à la première personne du singulier et le personnage principal est Peter Ivanov, un jeune aristocrate de 19 ans vivant à Petrograd en 1919, dont le père est assassiné par Uritsky, ministre de la justice. A la fin de la nouvelle, le jeune Peter venge son père en assassinant à son tour Uritsky. Cette petite nouvelle n'est que l'œuvre d'un adolescent de 12 ans et demi. Néanmoins, elle nous intéresse par ce qu'elle nous dit du rapport de Berlin adolescent à son passé. En outre, elle montre que le rejet du fanatisme par Berlin s'enracine dans sa propre vie puisqu'il en fit très jeune l'expérience, le cadre spatio-temporel de la nouvelle ne devant rien au hasard⁵¹. L'extrait suivant est intéressant à cet égard car il traduit bien la terreur du jeune Isaiah confronté à ce type d'individu :

« Il avait un regard intelligent mais aussi cruel et tout son visage portait une expression de fanatisme. Il signait des verdicts de mort sans sourciller. Sa devise

⁴⁸ Extrait d'une interview de la télévision canadienne avec G. A. Cohen, le 6 novembre 1997. C'est nous qui traduisons.

⁴⁹ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 36.

⁵⁰ La fin justifie les moyens.

⁵¹ On peut retrouver le texte de cette nouvelle dans *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002, ed. Henry Hardy avec un essai sur Berlin et ses critiques par Ian Harris.

principale dans la vie était « la fin justifie les moyens ». Il ne reculait devant rien pour mener à bien ses plans »⁵²

On peut considérer qu'en 1923, la famille Berlin avait trouvé sa place dans la communauté juive de Londres et qu'ils étaient plutôt bien intégrés⁵³. Néanmoins, alors qu'Isaiah était admis à l'école *Westminster*, on lui fit comprendre que sa scolarité risquait d'être difficile car il était juif⁵⁴. Ce genre d'événements amena très vite Berlin à penser que les Juifs n'étaient jamais totalement à l'aise, même s'ils étaient intégrés et avaient des amis car ils constituaient une minorité. Berlin ne s'opposait pas à ce que les Juifs qui étaient heureux de cette façon puissent continuer à faire partie de cette minorité mais il souhaitait qu'une autre possibilité s'offre aux autres :

« il devait y avoir un lieu, pensais-je, où les Juifs ne seraient pas gênés (...) où ils pourraient mener des vies normales en passant inaperçus. Le but du sionisme est la normalisation ; la création des conditions grâce auxquelles les Juifs pourraient vivre en tant que nation, comme les autres (...) Si vous ne voulez pas appartenir à une minorité et que vous voulez une vie normale, vous ne pouvez y parvenir que dans un pays dont la culture est la vôtre⁵⁵ ».

Berlin rejoignit l'école *Saint Paul* et, avec des efforts, parvint à s'intégrer convenablement⁵⁶. Le fait d'être un Juif dans une école catholique ne lui posa aucun problème, ce qui témoigne de ses qualités d'adaptation à un milieu qui n'était pas le sien. Juste avant de quitter *Saint Paul*, Berlin fut récompensé par le *Truro Prize* pour un essai portant sur le thème de la liberté. C'est dans cet essai que l'on trouve les premières traces de l'hostilité de Berlin au déterminisme⁵⁷.

Au terme de ses études secondaires, il voulut aller à Oxford. Il échoua à l'examen d'entrée à *Balliol* mais fut admis à *Corpus Christi College* et obtint une

⁵² « He possessed a clever but also cruel look and all his countenance bore an expression of a fanatic. He signed death verdicts without moving his eyebrow. His leading motto in life was « The purpose justifies the ways ». He did not stop before anything for bringing out his plans ». *Liberty*, op. cit., p. 334. C'est nous qui traduisons.

⁵³ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 39.

⁵⁴ Ibid. p. 40.

⁵⁵ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 86. C'est nous qui traduisons.

⁵⁶ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 41.

⁵⁷ The Truro Prize Essay sur la liberté, *Debater* (Ecole Saint Paul), n° 10, novembre 1928, p. 3 et n° 11, juillet 1929, p. 22.

bourse⁵⁸. Berlin dévorait alors les livres et en particulier ceux de l'époque victorienne⁵⁹ et ces lectures ont beaucoup contribué à la formation d'une écriture tout à fait singulière.

2 : Des lectures de jeunesse qui ont définitivement marqué son style.

Parmi toutes ses lectures, il faut d'abord mentionner Aldous Huxley et son « *Brave New World*⁶⁰ » puis les représentants du roman social de la première moitié du 19^{ème} siècle : Dickens et Thackeray. Ce dernier et Macaulay représentent le « *compromis victorien*⁶¹ » car leur satire de la société et de l'homme en général n'est en aucun cas une critique virulente et systématique de la société contemporaine. Berlin lut bien sûr aussi Jane Austen, Murray, les essais de Chesterton, la poésie de T.S. Eliot et Carl Sandburg⁶². Mais l'auteur qui a le plus influencé le style de Berlin est Macaulay, qu'il commença à lire à l'âge de quatorze ans⁶³. Thomas Babington Macaulay (1800-1859) fut un historien et un homme d'Etat britannique. C'était un whig et un libéral qui avait fait campagne pour la réforme électorale de 1832⁶⁴. Il était convaincu que la démocratie conduirait au triomphe de masses stupides et à l'absence de prospérité économique. Macaulay laissa une œuvre considérable. En effet, il contribua à la *Edinburgh Review* et écrivit de nombreuses critiques d'œuvres historiques, sociales ou encore théologiques. Sa grande œuvre, demeurée inachevée puisqu'elle s'arrête à l'année 1697, s'intitule *History of England* et traduit une très grande admiration pour la constitution et la *Glorious Revolution* de 1688⁶⁵. Il prit conscience dans cet ouvrage de la place de l'Angleterre dans la géopolitique de son époque⁶⁶.

⁵⁸ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 42.

⁵⁹ Ibid. p. 42.

⁶⁰ Dans lequel, comme Berlin plus tard, « *Il montre qu'une société trop organisée et technologique ne peut apporter le bonheur* », HEROU (Josette), *Précis de littérature anglaise*, Paris, Nathan, Collection 128, 1992, p. 95. Il consacra un essai à Huxley qui décrit dans *Brave New World* un monde contrôlé par un gouvernement totalitaire scientifique.

⁶¹ J'emprunte cette expression à Mario Praz, auteur de l'article consacré à la littérature anglaise dans l'*Encyclopaedia Universalis*, volume 2.

⁶² Carl Sandburg (1878-1967) fut un poète, nouvelliste, biographe, historien, journaliste et musicien américain.

⁶³ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 42.

⁶⁴ MORVAN (Alain), GOURNAY (J. -F.), LESSAY (Franck), *Histoire des idées dans les îles britanniques*, Paris, PUF, Coll. Perspectives anglo-saxonnes, 1996, p. 269.

⁶⁵ Ibid., p. 269.

⁶⁶ HEROU (Josette), *Précis de littérature anglaise*, Paris, Nathan, Collection 128, 1992, p. 75.

Cet attachement à la grande prose de l'époque victorienne explique ces phrases très longues, aux multiples subordonnées, caractéristiques du style de Berlin, marqué aussi par des cascades d'idées, de comparaisons, de métaphores⁶⁷ ou de noms propres : « *les noms étaient les lumières de l'autre rivage qui, il le pensait, devraient toujours demeurer allumées*⁶⁸ ». Mais Berlin était aussi « *le maître des adjectifs. Il pouvait faire comprendre le cœur du caractère d'un de ses personnages par une kyrielle d'adjectifs nuancés.*⁶⁹ » Berlin écrivait d'une façon très particulière. Il expliquait et présentait les opinions des auteurs qu'il étudiait d'une manière comparable au style indirect libre chez les romanciers⁷⁰. Cela donne parfois l'impression au lecteur que c'est l'auteur en question et non plus Berlin qui parle. Certains essais sont à la fois « *très oratoires et très écrits*⁷¹ ». Ils ont en effet été composés à une époque où l'on écrivait comme on parlait. Gil Delannoi remarque à cet égard que dans ses phrases, Berlin multiplie les énumérations, les incisives et les atténuations⁷². Ces atténuations peuvent prendre la forme de mots (« peut-être », « probablement », « semble t-il ») ou de tournures entières⁷³ : « *(elles) témoignent toujours d'un souci de précision dans l'approximatif, de précautions dans la généralité et surtout, d'une attitude de réserve. Nous pouvons donc considérer que cet usage n'est pas fortuit. Il veut éviter la tyrannie du langage et du ton.*⁷⁴ »

Le style de Berlin fut également marqué par la philosophie d'Oxford comme le montre l'usage extensif d'expressions comme : « It is plainly the case that » ou encore « It clearly follows that »⁷⁵. Par ailleurs, dans de nombreux essais, Berlin commence ou finit en s'excusant d'être aussi peu qualifié pour écrire sur le sujet qu'il va traiter. Il explique souvent qu'il veut donner un éclairage sur un problème particulier mais que ce qu'il dit ne doit pas être pris comme une vérité indiscutable car il n'est vraiment pas le mieux placé pour traiter d'une telle question. Certaines des mises en garde ou

⁶⁷ ANNAN (Noel), Address delivered at a memorial service at the Hampstead Synagogue on January 14 1998, in Isaiah Berlin, *The First and The Last*, op. cit., p. 83.

⁶⁸ HAMPSHIRE (Stuart), tribute to Isaiah Berlin, in Isaiah Berlin, *The First and The Last*, op. cit., p. 101. C'est nous qui traduisons.

⁶⁹ MARGALIT (Avishai), Tribute to Isaiah Berlin, in Isaiah Berlin, *The First and The Last*, op. cit., p. 115. C'est nous qui traduisons.

⁷⁰ COLLINI (Stefan), « Liberal Mind : Isaiah Berlin », in *English Past, Essays in History and Culture*, ed. Stefan Collini, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 197.

⁷¹ DELANNOI (Gil), Préface à BERLIN (Isaiah), *Le Sens des Réalités*, Paris, Editions des Syrtes, 2003, p. 20.

⁷² Ibid. p. 20.

⁷³ Ibid. p. 21.

⁷⁴ Ibid. p. 21.

⁷⁵ COLLINI (Stefan), op. cit., p. 201.

précautions oratoires de Berlin sont justifiées mais leur répétition, parfois à trois ou quatre reprises dans le même texte est étrange et peut finir par faire sourire. S'agit-il d'une fausse modestie parfois un peu ridicule ou au contraire d'une volonté de ne pas être catégorique ?

« *Je ne suis ni un historien, ni un spécialiste de psychologie sociale (...) Je dois répéter que je ne suis ni un historien, ni un politologue et que je ne prétends donc pas apporter une explication de ce phénomène⁷⁶ (...) En conséquence je dois essayer de transmettre mon impression sans le bénéfice de la connaissance personnelle et sans, je devrais ajouter, aucune connaissance d'expert de l'histoire américaine ou des relations internationales⁷⁷ ».*

Pour débiter ses études universitaires, Berlin dut quitter Londres et sa famille pour rejoindre Oxford.

B : Les études universitaires à Oxford : 1928-1932

Berlin réalisa à Oxford un parcours universitaire dans lequel la philosophie occupa toujours une place prépondérante (1). C'est dans cette ville qu'il rencontra des personnalités qui jouèrent un rôle majeur dans sa formation intellectuelle (2). Il ne se décida à entreprendre une carrière d'universitaire qu'à la toute fin de la période. Ce choix fut presque fait par défaut, puisque les autres possibilités l'intéressaient peu et que les propositions qui lui furent faites dans d'autres métiers n'aboutirent pas.

I : L'itinéraire universitaire⁷⁸

C'est à l'automne 1928 que Berlin rejoignit Oxford pour y étudier les humanités. Berlin lut alors les grands auteurs de la philosophie antique. En un an, Berlin était déjà connu à Oxford pour son talent d'orateur. Avec ses amis, il préférerait

⁷⁶ BERLIN (Isaiah), « Nationalism : Past Neglect and Present Power », in *The Proper Study of Mankind, an anthology of essays*, New York, Farrar, Strauss et Giroux, 2000, p. 589 et 604. C'est nous qui traduisons.

⁷⁷ BERLIN (Isaiah), « President Franklin Delano Roosevelt », in *The Proper Study of Mankind, an anthology of essays*, op. cit., p. 628. C'est nous qui traduisons.

⁷⁸ Toutes les données relatives à l'itinéraire universitaire de Berlin sauf celles concernant R. G. Collingwood sont empruntées à l'ouvrage de Michael Ignatieff précédemment mentionné. (p. 46 à 61).

néanmoins parler musique et littérature plutôt que politique ou économie. Son entourage s'étonnait déjà de son érudition ainsi que du nombre et de la qualité de ses références. Berlin avait une excellente mémoire⁷⁹, lisait énormément mais ne menait pas toujours ses lectures à leur terme. A la fin de sa seconde année à Oxford, en 1930, Isaiah Berlin devint l'éditeur de *Oxford Outlook*. Il s'agissait d'un magazine à la fois intellectuel et mondain, affectant une certaine sophistication, destiné aux étudiants préparant leur licence. Les premières contributions de Berlin à ce magazine correspondirent bien à cet état d'esprit.

Berlin réussit ses examens puisqu'il obtint sa licence avec une mention « bien » et aussi le prix John Locke en philosophie. Berlin se réinscrivit donc à Oxford pour une quatrième année et suivit le cursus Philosophie, Politique et Economie. Il s'intéressait surtout à la philosophie et assista aux cours de R. G. Collingwood qui enseignait la philosophie de l'histoire. L'intérêt de Berlin pour la philosophie de l'histoire, pour certaines figures du 18^{ème} siècle comme Vico ou pour cette philosophie enracinée dans l'histoire dont nous reparlerons plus loin, doit certainement beaucoup à cette rencontre avec Collingwood.

R. G. Collingwood fut un philosophe, historien et archéologue britannique. Son livre le plus connu est « *The Idea of History* » dans lequel il enquête sur l'évolution du concept d'histoire depuis Hérodote jusqu'au 20^{ème} siècle. Collingwood, et ceci constitue un point commun avec Berlin, voulait réconcilier histoire et philosophie. R. G. Collingwood a renforcé l'intérêt de Berlin pour l'histoire des idées et l'a en particulier initié à la pensée de Vico et Herder. Collingwood a aussi conforté la croyance de Berlin en l'importance des concepts et des catégories grâce auxquels les êtres humains organisent et analysent leur expérience⁸⁰. Berlin ne reçut pas d'enseignement dans les disciplines qui allaient devenir sa spécialité : la philosophie politique et en particulier la théorie de la liberté. Par la suite, quand il écrivit sur ces sujets, il n'eut pas la possibilité de rencontrer d'autres chercheurs ayant les mêmes objets de recherche.

⁷⁹ L'excellente mémoire de Berlin a beaucoup marqué ses contemporains. Ainsi, celui qui occupe la chaire Chichele depuis le départ de Berlin explique : « *Un an ou deux ans avant sa mort, il m'a dit avec tristesse qu'il avait perdu la mémoire. Il y a trente six colleges à Oxford et chacun d'entre eux a un chef (...). Donc je lui demandais qui avait été chef de Magdalen College depuis 1920 et il pouvait se souvenir de chacun d'entre eux, peut-être dix, sans hésitation (...). Il était fantastique* ». Entretien avec G.-A. Cohen le 18 juillet 2002. De même, Noel Annan souligne : « *Son discours était soutenu par une fabuleuse mémoire des noms, des événements et des motifs des participants dans ses histoires* », ANNAN (Noel), Address delivered at a memorial service at the Hampstead Synagogue on January 14 1998, in Isaiah Berlin, *The First and The Last*, op. cit., p. 83.

⁸⁰ HARDY (Henry) et CHERNISS (Joshua), *Berlin Isaiah*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, p. 3.

Cela constituait à la fois un inconvénient, dans la mesure où cela traduisait un manque d'intérêt de l'institution universitaire pour ces sujets mais aussi certainement un avantage car cela lui donnait la possibilité d'avoir une spécificité dans le champ intellectuel et de ne pas connaître trop de concurrence. L'étude de l'économie constitua pour Berlin l'occasion d'être confronté aux sciences sociales mais la matière ne l'intéressait guère et l'étude du système capitaliste ne l'enthousiasmait pas, ce qui explique peut-être la dimension essentiellement politique du libéralisme de Berlin par la suite. La scientificité des sciences sociales paraissait déjà contestable à Berlin.

Berlin passa ses examens finaux durant l'été 1932 et obtint son diplôme. Il trouva un poste de tuteur en philosophie à *New College* en octobre 1932 alors qu'il n'avait quasiment rien publié et jamais enseigné. A la fin du mois d'octobre 1932, il passa un examen pour devenir chercheur à *All Souls College*, pôle d'excellence du monde universitaire britannique. *All Souls* était un lieu où les ministres du gouvernement, les grands éditeurs et des intellectuels de renom se fréquentaient sur un pied d'égalité. On a aujourd'hui du mal à imaginer le style de vie des universitaires à Oxford dans les années 1930. Comme un historien d'Oxford le remarque, « *il a eu beaucoup de chance, célibataire dans un College (...) des domestiques, du vin, c'était toujours confortable* ». ⁸¹ Le 4 novembre 1932, âgé de 23 ans, il apprit qu'il avait été élu à *All Souls*. Cela représentait un véritable événement. En effet, c'était le premier Juif à être élu à *All Souls College* et le troisième à l'échelle d'Oxford. A *All Souls*, Berlin eut l'occasion de rencontrer des personnalités dont certaines demeurèrent ses amis jusqu'à la fin de sa vie et qui, en tout cas, jouèrent un rôle majeur dans sa formation intellectuelle.

2 : Des rencontres déterminantes pour la formation intellectuelle de Berlin

C'est Frank Hardie, un Ecossais qui était à *Corpus Christi* son professeur de philosophie, qui lui inculqua durant sa deuxième année à l'université la rigueur intellectuelle⁸². Frank Hardie a certainement eu une influence décisive sur le jeune étudiant en l'orientant vers l'empirisme britannique⁸³.

⁸¹ Entretien avec Harold Shukman le 16 juillet 2002. C'est nous qui traduisons.

⁸² IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 49.

⁸³ Ibid. p. 50.

En 1931, Berlin commença à s'intéresser à la vie politique internationale alors que les grands événements du début des années trente commençaient à captiver l'attention des étudiants et de leurs professeurs.

Le début des années 1930 fut aussi le temps de l'approfondissement de la relation amicale qui liait Berlin à Stephen Spender, amitié qui perdura jusqu'à la fin de sa vie. Berlin découvrit le sens de l'engagement politique au contact de son ami et s'il n'approuvait pas tous ses choix, notamment celui d'adhérer au Parti communiste en 1936, il respectait cette forme d'engagement⁸⁴. Lui-même comprit à cette époque que même s'il ne s'engageait pas directement et si les problèmes politiques quotidiens l'ennuyaient, il ne pouvait pas rester totalement détaché de la réalité politique de son temps. A Oxford, Berlin devint critique musical pour *Oxford Outlook*⁸⁵. Ce périodique était édité deux ans auparavant par le poète Wystan Auden⁸⁶. S'il ne jouait d'aucun instrument (son bras gauche fonctionnait mal depuis sa naissance), il avait une réelle passion pour la musique classique, en particulier pour le répertoire pour piano du 19^{ème} siècle.

Les années qui suivirent furent capitales pour Berlin qui dut se positionner dans le champ intellectuel de l'époque et publia sa première œuvre d'envergure.

III : Berlin à All Souls College : 1933-1940

C'est durant ces années que Berlin rencontra d'une part des universitaires par rapport auxquels il entreprit de se situer et d'autre part des personnalités du monde politique ou artistique en Grande Bretagne et en Palestine qui influencèrent durablement sa personnalité et ses idées (A). A la fin de cette période, Berlin publia sa première œuvre importante : la biographie intellectuelle de Marx (B).

⁸⁴ Ibid. p. 52.

⁸⁵ Berlin écrivit régulièrement des chroniques musicales pour ce magazine au début des années 1930.

⁸⁶ JAHANBEGLOO (Ramin), op.cit., 1992, p. 7.

A : Le temps des rencontres

Berlin était particulièrement à l'aise dans cette institution de l'*establishment* britannique en compagnie de deux de ses meilleurs amis : les philosophes Stuart Hampshire et John Austin. Berlin eut l'occasion pendant ces années de rencontrer de nombreuses personnalités du Royaume-Uni et il y prenait manifestement un grand plaisir. Il aimait évoluer dans la haute société et on lui reprocha toujours ce côté mondain de sa personnalité. Ses détracteurs et même certains de ses amis estimaient qu'il menait une existence superficielle et qu'il perdait son temps au contact de personnes dénuées d'intérêt. Ce reproche ne se limitait pas à sa personnalité mais concernait aussi ses travaux dont les critiques ont régulièrement dénoncé le manque de sérieux. Pourtant, force est de reconnaître que si Berlin était effectivement un mondain, son mode de vie était assez courant à Oxford avant la guerre :

« il n'était pas unique. Nous parlons d' Oxford, Cambridge qui forment l'élite (...) C'était déjà une sorte d'aristocratie (...) Ce n'était pas vrai en dehors d' Oxford et de Cambridge (...) Depuis la seconde guerre mondiale, les choses ont changé. (...) Si vous pensez aux professeurs dans les années 1930, ils étaient des bourgeois. Maintenant vous les considérez comme des travailleurs, les gens travaillent ici, ils n'ont pas hérité de leur fortune ⁸⁷ ». Par ailleurs, on peut aussi souligner que « d'autres, au contraire, y ont vu l'expression d'un besoin personnel de réalité, un moyen d'échapper aux ratiocinations d'intellectuels abstraits. Il n'est pas inutile d'observer la haute comédie d'un monde et de juger ses bas et moins bas motifs⁸⁸ ». Quoi qu'il en soit, ceux qui l'ont connu affirment qu'il n'était pas snob : « Sir Isaiah aimait les gens avec lesquels il pouvait échanger des opinions de façon intéressante et il se trouve que, bien sûr, de telles personnes ont souvent une très haute position (...) Il était tout sauf ce que les gens appellent un snob (...) Je pense que je suis en mesure de le dire car il a été vraiment très amical avec moi⁸⁹ ».

A *All Souls*, Berlin rencontra bien sûr des philosophes (1), ce qui l'amena d'une part à se situer par rapport aux problématiques philosophiques de l'époque et, d'autre

⁸⁷ Entretien avec Harold Shukman le 12 juillet 2002. C'est nous qui traduisons.

⁸⁸ DELANNOI (Gil), « Isaiah Berlin, libéral et pluraliste », *Commentaire*, 23, n° 89, 2000, p. 194-197.

⁸⁹ Entretien avec Michael Brock le 17 Juillet 2002.

part, à apporter sa contribution au débat philosophique (2). Enfin, il fit aussi des rencontres hors de la sphère professionnelle et les circonstances politiques lui firent alors se poser la question de son engagement politique (3).

1 : Les rencontres philosophiques : structuration du champ philosophique à Oxford

La philosophie analytique peut être définie comme la philosophie qui consiste à tenter d'expliquer et de clarifier les systèmes conceptuels élaborés dans les champs de la religion, de la science, de l'art ou de l'éthique, sur la base du langage lui-même. Pour les philosophes analytiques, toutes les questions philosophiques importantes peuvent être ramenées à une explication et une clarification de la grammaire et de la syntaxe du langage ordinaire. L'objectif de ce travail de clarification était d'éviter les spéculations métaphysiques. On peut distinguer deux courants dans la philosophie analytique : le positivisme logique d'une part et la philosophie du langage ordinaire d'autre part.

Berlin rencontra Ayer durant les années 1930. Alfred Jules Ayer, né en 1910, était professeur de logique à Oxford. Il est considéré comme le représentant du positivisme logique dans les pays anglo-saxons. Ses deux principales œuvres sont « *Language, Truth and Logic* » et « *Metaphysics and Common Sense* ». Ayer s'inscrivait dans la tradition empirique de Hume et Berkeley mais il incorpora les thèses majeures du Cercle de Vienne à cette tradition. On peut définir le Cercle de Vienne comme « *un groupement de savants et de philosophes formé à Vienne à partir de 1923 autour de Schlick en vue de développer une nouvelle philosophie de la science dans un esprit de rigueur et en excluant toute considération métaphysique. Les thèmes directeurs initiaux du groupe furent élaborés en collaboration avec une autre association fondée à Berlin sous l'impulsion de Reichenbach et leur développement a constitué le néo-positivisme ou positivisme logique*⁹⁰ ».

Berlin et Ayer avaient de nombreux points communs qui, paradoxalement, devinrent des sources de division⁹¹. D'abord, Berlin et Ayer avaient la judéité en commun. Or, si pour Ayer il s'agissait d'un héritage qu'un esprit rationnel pouvait dépasser, cela apparaissait impossible à Berlin. Ensuite, en ce qui concerne la religion,

⁹⁰ GASTON-BERGER (Gilles), article sur « Le Cercle de Vienne », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985, tome 18, p. 818.

⁹¹ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 81. J'emprunte l'analyse des points communs entre Berlin et Ayer à l'ouvrage de Michael Ignatieff p. 81.

si tous les deux pouvaient être qualifiés de sceptiques, Ayer n'avait que dédain pour tout ce qui était de l'ordre du religieux alors que Berlin était respectueux du fait religieux et des fêtes juives traditionnelles en particulier.

En 1932, alors que Berlin fut admis à *All Souls*, Ayer échoua et partit à Vienne participer aux séminaires du Cercle de Vienne où il rencontra Moritz Schlick, Rudolf Carnap⁹² ou encore Friedrich Waismann⁹³. Il était fasciné par le positivisme logique et de retour à Oxford, alors qu'il était devenu tuteur à *Christ Church*, il participa beaucoup à la diffusion des théories du Cercle de Vienne⁹⁴. En effet, Ayer opéra une jonction entre le positivisme continental et la philosophie analytique anglaise. Les théories du Cercle de Vienne intéressaient Berlin dans la mesure où elles étaient annonciatrices d'une nouvelle ère pour la philosophie : elles allaient permettre de sortir du « provincialisme » et de « l'amateurisme » de la philosophie enseignée à Oxford à la fin des années 1920 et au début des années 1930⁹⁵. Selon Berlin, Freddie Ayer était le seul authentique représentant du positivisme logique à Oxford. Les tenants du positivisme logique considéraient la science naturelle comme le paradigme de la connaissance et avaient une conception empirique de la science⁹⁶.

Le positivisme logique était en concurrence à Oxford avec ce qu'il est convenu d'appeler « la philosophie d'Oxford » qui était, selon les termes de Berlin, une sorte d'empirisme général non doctrinaire allié à une analyse du langage⁹⁷. Berlin fait remonter cette tradition à Locke, Berkeley, Hume, Mill, Moore et Russell⁹⁸. Son fondateur était le principal concurrent de Ayer : John Austin. La philosophie du langage ordinaire partage avec le positivisme logique l'idée que les énoncés métaphysiques n'ont pas de sens mais le travail de clarification et d'explication se fait cette fois-ci sur

⁹² Rudolph Carnap fut un des principaux témoins du courant néo-positiviste. Il a essentiellement traité des problèmes épistémologiques des mathématiques et des sciences exactes. Son intérêt pour le langage des sciences et la philosophie en font « un des initiateurs du tournant linguistique en philosophie » (Jan Sebestik). Son essai le plus important s'intitule « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage ». Il parut en 1931. Carnap et M. Schlick étaient deux des principaux chefs de file du Cercle de Vienne.

⁹³ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 81. Friedrich Waismann a notamment écrit « question d'éthique » et « volonté et motif » ainsi que « Introduction to Mathematical Thinking : the Formation of Concepts in Modern Mathematics ».

⁹⁴ Ibid. p. 82.

⁹⁵ Ibid. p. 83.

⁹⁶ WILLIAMS (Bernard), introduction à BERLIN (Isaiah), *Concepts and Categories, Philosophical Essays*, ed. Henry Hardy, Londres, Hogarth Press, 1978, p. xiv.

⁹⁷ L'essai « Logical Translation », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 50 (1949-50) donne une idée précise des débats et des préoccupations de la philosophie d'Oxford à cette époque.

⁹⁸ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 13.

le langage ordinaire. John Langshaw Austin (1911-1960) fut le représentant le plus brillant de cette philosophie analytique appelée « philosophie du langage ordinaire »⁹⁹.

Il se consacra à l'élucidation des concepts du langage ordinaire conçu comme englobant la littérature mais excluant la terminologie technique de la philosophie. Austin préconisait le travail en groupe car selon lui, le consensus était le critère de l'usage linguistique¹⁰⁰. Au point de départ de sa philosophie, on trouve la distinction entre énoncés constatifs et énoncés performatifs¹⁰¹ par lesquels le locuteur accomplit un acte mais ne raconte pas.

L'opposition de Berlin au déterminisme est liée à ses longues discussions avec Austin qui lui dit un jour : « *ils parlent tous du déterminisme et prétendent y croire. Je n'ai jamais rencontré un déterministe dans ma vie, c'est à dire un homme qui y croit vraiment comme vous et moi croyons que les hommes sont mortels. Et vous ?*¹⁰² » Lui aussi était acquis aux théories du positivisme logique et jusqu'à la guerre, son combat avec Ayer fut un combat pour le leadership intellectuel, dans la mesure où leurs vues étaient très proches¹⁰³. Parmi ces courants, Berlin devait se situer pour trouver sa place.

2 : Berlin et les problématiques philosophiques

Berlin occupa une *via media* entre le positivisme logique de Ayer et la philosophie du langage en gestation chez Austin¹⁰⁴. Il organisa un cercle de discussion philosophique qui se réunit entre le printemps 1937 et l'été 1939 pour évoquer ces questions. Ce groupe de discussion réunissait Berlin, Ayer, Austin et Stuart Hampshire¹⁰⁵. Le problème est que de l'aveu même de Berlin, le cercle de discussion était trop centré sur lui-même et le petit groupe ne jugeait pas utile de publier quoi que ce soit ou de se confronter à l'extérieur¹⁰⁶.

⁹⁹ Il était spécialiste de Leibniz et Aristote et traducteur de Frege.

¹⁰⁰ Voir à ce sujet l'article « Something about One Way of Possibly Doing One Part of Philosophy ».

¹⁰¹ Voir au sujet de cette distinction « How to do things with words ». Les promesses, les serments, les baptêmes de bateaux sont des exemples classiques d'énoncés performatifs.

¹⁰² BERLIN (Isaiah), *Personal Impressions*, op. cit., p. 143. C'est nous qui traduisons.

¹⁰³ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 84.

¹⁰⁴ Ibid. p. 85.

¹⁰⁵ Voir à ce sujet le récit de Berlin, « Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy », in Sir Isaiah Berlin and others, *Essays on J. L. Austin*, Oxford, 1973.

¹⁰⁶ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 153.

Bernard Williams rappelle que certains ont prétendu que la philosophie pratiquée par Berlin et ses collègues, tout comme la philosophie linguistique des années 1940 et 1950, résistait à la publication car elle ne pouvait que prendre la forme de conversations¹⁰⁷. Pour Bernard Williams, cette supposition est exagérée. En effet, parmi les philosophes « analytiques » ou « linguistiques », seul Wittgenstein estimait que quelque chose d'essentiel risquait d'être perdu lors de la publication¹⁰⁸. Lors de ces discussions, Berlin atteignait assez rapidement ses limites en tant que philosophe. Il prit donc conscience qu'il n'était sans doute pas un philosophe de tout premier ordre.

Avec le temps, Berlin devint assez critique envers le positivisme logique et ses essais « *Verification*¹⁰⁹ » de 1939 et « *Empirical Propositions and Hypothetical Statements*¹¹⁰ » font partie des critiques les plus pénétrantes adressées au positivisme logique avant la guerre¹¹¹. En effet, si Isaiah Berlin ne souscrivait pas aux thèses du positivisme logique, ses essais philosophiques s'inscrivaient dans les débats concernant cette philosophie¹¹². Pour Stuart Hampshire, il s'opposait à la schématisation du langage et des sources de connaissance que nécessitait le positivisme logique¹¹³. Au fond, il faisait déjà preuve de pluralisme en épistémologie comme il allait plus tard faire preuve de pluralisme en théorie politique et morale¹¹⁴. Cette philosophie lui paraissait présenter peu d'intérêt car trop scientifique et insuffisamment centrée sur les problèmes politiques ou historiques. Par ailleurs, elle ne laissait pas une place suffisante à l'imagination historique et à la perspicacité¹¹⁵. Berlin devint donc de plus en plus critique à l'encontre du positivisme logique. Il ressentait la nécessité de pratiquer une autre philosophie, une philosophie qui associe les problèmes abstraits ou analytiques et l'histoire.

¹⁰⁷ WILLIAMS (Bernard), op. cit., p. xiii.

¹⁰⁸ Ibid. p. xiii.

¹⁰⁹ « *Verification* », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 39 (1938-9). Cet essai fait partie d'une compilation intitulée *Concepts and Categories : Philosophical Essays*, Londres, Hogarth Press, ed. Henry Hardy, introduction par Bernard Williams, 1978. On trouve dans cette compilation l'essentiel de la contribution de Berlin à la philosophie d'Oxford. Berlin n'était pas favorable à la publication de ce recueil et c'est donc Bernard Williams qui dut arbitrer entre Berlin et Hardy qui était favorable à la publication. Parmi les différents essais, on notera la présence d'un article publié dans la Revue Française de Science politique en 1961, « La théorie politique existe t-elle ? », *Revue Française de Science Politique*, n° 11, 1961, p. 309 à 337 et aussi « From Hope and Fear Set Free » présenté plus loin.

¹¹⁰ « *Empirical Propositions and Hypothetical Statements* », *Mind* 59, 1950, 289-312. Cet essai fait partie du recueil *Concept and Categories*, op. cit.

¹¹¹ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 87.

¹¹² WILLIAMS (Bernard), introduction à BERLIN (Isaiah), op. cit., p. xiv.

¹¹³ HAMPSHIRE (Stuart), tribute to Isaiah Berlin, in Isaiah Berlin, *The First and The Last*, op. cit., p. 100.

¹¹⁴ Ibid., p. 100.

¹¹⁵ WILLIAMS (Bernard), introduction à BERLIN (Isaiah), op. cit., p. xiv.

Pourtant, on peut penser que sa culture philosophique fut durablement marquée par le positivisme logique ce qui expliquerait « *son intérêt constant pour l'analyse purement conceptuelle et son refus d'identifier le concept de liberté aux conditions sociologiques (et non purement logiques) permettant l'usage de la liberté (...) ou d'élargir le concept de liberté négative pour y introduire « la maîtrise rationnelle de soi » et l'« autonomie »*¹¹⁶. On peut penser que bon nombre de ses essais de théorie politique, au premier rang desquels « *Two Concepts of Liberty* » portent la marque de la philosophie analytique. Par ailleurs, la prise en compte de l'importance des théories du Cercle de Vienne à cette époque explique les partis pris méthodologiques de Berlin qui considérait que l'analyse d'une pensée ne pouvait être réduite à une activité empirique et souhaitait donc associer le raisonnement philosophique et « la rigueur des connaissances objectives avec certaines constructions historiques imaginées par le chercheur¹¹⁷ ». Berlin rejetait tout scientisme basé sur la seule étude des faits et valorisait plutôt les « vertus imaginatives » dont l'historien des idées devait faire preuve pour construire ses hypothèses¹¹⁸. Alors que Berlin devait trouver sa place parmi les différents courants philosophiques de l'époque, il eut aussi, alors qu'il voyait ses amis s'engager politiquement, à interroger son rapport à la politique.

3 : *La vie privée et la question de l'engagement politique*

En novembre 1933, Berlin rencontra Virginia Woolf¹¹⁹ lors d'un dîner et fut immédiatement séduit par sa beauté¹²⁰. Virginia Woolf était impressionnée par sa répartie et sa rapidité d'esprit et alors qu'elle ne cachait pourtant pas son anti-sémitisme, ils devinrent amis¹²¹. Cette amitié qui peut paraître surprenante témoigne en fait de l'ouverture d'esprit de Berlin et de son extrême curiosité pour les univers qui lui étaient étrangers. Virginia Woolf n'était pas la seule à être séduite par ce charisme, ce magnétisme. Un chercheur d'Oxford qui l'a bien connu se souvient de lui en ces termes : « *il était magnétique. Il avait beaucoup de personnalité. Il était impossible*

¹¹⁶ LECA (Jean), article sur Isaiah Berlin, in CHATELET (François), DUHAMEL (Olivier), PISIER (Evelyne), op. cit., p. 108.

¹¹⁷ ZAGANIARIS (Jean), « Interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre par Isaiah Berlin », *Revue Française de Science Politique*, vol 54, n°6, décembre 2004, p. 981-1004, p. 996.

¹¹⁸ Ibid., p. 996.

¹¹⁹ Auteur Britannique (1882-1941) représentante du courant du « *Stream of Consciousness* » ou monologue intérieur.

¹²⁰ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 65.

¹²¹ Ibid. p. 66.

*d'être dans une pièce et de ne pas le remarquer. C'était un homme plein d'humour. Il aimait faire des blagues et il était très spirituel, d'une façon légère, peu pédante.*¹²² » Cette personnalité hors du commun explique en partie la popularité de Berlin en Grande-Bretagne et dans une moindre mesure aux Etats-Unis. Le suicide de la romancière en 1941 mit un terme prématuré à leur amitié.

Alors que dans le milieu des années 1930, son entourage participait activement à la lutte anti fasciste, Berlin s'interrogea sur l'engagement politique¹²³. Pouvait-il ne rien faire et donner raison à ceux qui lui reprochaient de rester dans une tour d'ivoire ? Berlin se rangea donc aux côtés de ses amis de gauche, en faveur des républicains d'Espagne par exemple¹²⁴. Parmi les intellectuels que Berlin côtoyait plus ou moins à cette époque, W. A. Auden¹²⁵, Stephen Spender, Day Lewis s'engagèrent aux côtés des Républicains car cela représentait pour eux « *une cause héroïque où investir leur générosité*¹²⁶ ». Louis MacNeice, Spender, Auden et Day Lewis furent péjorativement appelés les « Macspaundays » du fait de leur communauté de pensée¹²⁷. Ces jeunes hommes, qui étaient en proie à des angoisses existentielles que Berlin ne partageait pas du fait de sa propre histoire, étaient des poètes engagés. Ils faisaient partie d'un mouvement appelé *Angry Young Men* et espéraient pouvoir se ressourcer grâce à l'idéologie marxiste. La poésie était pour eux le lieu privilégié de l'expression politique. Ils y renoncèrent finalement pendant la seconde guerre mondiale. Ces poètes voulaient faire accéder les masses à la culture et militaient donc pour une ouverture plus grande d'Oxford et de Cambridge, universités jusque là réservées aux élites.

En fait, Berlin dit qu'il était libéral, progressiste et opposé aux régimes fascistes mais qu'il n'avait pas d'idées politiques particulièrement affirmées par ailleurs¹²⁸. Pour ne pas faire de contresens, il est indispensable de garder en tête que l'activité politique à Oxford dans les universités, si elle n'était pas inexistante, était loin d'être comparable à celle qui pouvait prévaloir dans les grandes universités françaises. Dans les années 1920, les étudiants d'Oxford étaient surtout intéressés par l'esthétisme. Les « esthètes »

¹²² Entretien avec Harold Shukman le 16 juillet 2002. C'est nous qui traduisons.

¹²³ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 72.

¹²⁴ Ibid. p. 72.

¹²⁵ Wystan Hugh Auden (1907-1913) est un poète des années 1930 qui décrit la société urbanisée avec justesse et acidité.

¹²⁶ HEROU (Josette), *Précis de littérature anglaise*, Paris, Nathan, Collection 128, 1992, p. 90.

¹²⁷ ANGEL-PEREZ (Elizabeth), *Histoire de la littérature anglaise*, Paris, Hachette, les fondamentaux, 2000, p. 122.

¹²⁸ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 7.

les plus fameux à cette époque étaient : Harold Acton¹²⁹, Cyril Connolly¹³⁰, Evelyn Waugh. Ce n'est qu'avec la crise économique du début des années 1930 que l'esthétisme a laissé place aux idées politiques de gauche qui allaient se répandre mais dont le succès n'était en rien comparable à celui qu'elles connaissaient en France¹³¹.

Durant l'été 1934, Berlin se rendit en Palestine et c'est alors qu'il se sentit tiraillé entre sa judéité et son identité anglaise¹³². Il ressentit cette division en menant deux vies parallèles pendant son séjour : une vie avec sa famille et ses amis juifs et une autre avec les officiels britanniques¹³³. Il reprochait aux Juifs d'être trop anti-britanniques et aux Britanniques d'être trop pro-arabes¹³⁴. Cette identité plurielle a certainement eu beaucoup à voir avec le développement ultérieur du concept de pluralisme par Berlin. Il est d'ailleurs frappant de penser, comme nous le rappelle Michael Ignatieff, qu'il n'a jamais entièrement cessé de regarder son propre peuple avec les yeux de ses détracteurs. En effet, il regardait la Palestine avec les yeux d'un Anglais¹³⁵. On retrouve ici, au fond, chez Berlin, un mode de fonctionnement comparable à celui qu'il utilise dans ses travaux d'historien des idées où, par exemple et de façon emblématique, il présente parfois les hommes des Lumières en reprenant à son compte les arguments de leurs pires détracteurs. Cette façon de penser, de vivre, de juger et de travailler a souvent beaucoup désarmé ses critiques et son entourage qui ne savaient plus que penser et ont, la plupart du temps en désespoir de cause, taxé Berlin d'inconstance ou d'incohérence. Pourtant, si on parvient à dépasser cette incohérence de façade, on s'aperçoit que Berlin est resté très fidèle à ses idées et convictions tout au long de son existence. Berlin remarqua aussi durant ce séjour que les peuples préféreraient être mal gouvernés par des dirigeants nationaux plutôt que d'être mieux gouvernés par des représentants d'une puissance étrangère. Ce constat a certainement influencé sa conception du nationalisme et de la liberté. Berlin développa en effet cette idée dans la section « La recherche de statut » de l'essai *Two Concepts of Liberty*.

¹²⁹ Harold Acton fut à la fois poète, historien et esthète. Il est notamment l'auteur de « *Les Bourbons de Naples (1731-1825)* » et de « *Mémoires d'un esthète* ».

¹³⁰ Cyril Connolly passa sa jeunesse avec les maîtres du mouvement moderne : Eliot, Joyce ou Huxley. Il fonda le magazine littéraire anglais *Horizon* et fut critique pendant trente ans. Il écrivit notamment sur Ezra Pound, Venise et Paris.

¹³¹ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 9.

¹³² IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 77.

¹³³ Ibid. p. 78.

¹³⁴ Ibid. p. 79.

¹³⁵ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 79.

Au-delà de ce séjour en Palestine en 1934, Berlin a eu tout au long de sa vie « *un pied dans le monde britannique : politique ou l'establishment et un autre pied dans l'establishment juif*¹³⁶ ». C'est aussi durant ces années que Berlin travailla à son premier livre : celui sur Karl Marx. Si l'intérêt de Berlin pour la prise en compte de la dimension historique des idées est lié à sa réponse à la philosophie d'Oxford, il s'explique aussi par son travail sur Karl Marx.

B : La première œuvre conséquente de Berlin : la biographie intellectuelle sur Marx

Ce travail représente un véritable tournant dans la carrière de Berlin car il marque le début de la transition vers la théorie politique et surtout l'histoire des idées. Pour mener à bien ce travail, Berlin fit montre d'une qualité indispensable à l'historien des idées : l'empathie, capacité à se glisser dans la peau du personnage qu'on étudie (1). Le travail de recherche et d'écriture lui permit de lire des auteurs au sujet desquels il réécrivit par la suite et d'affirmer déjà certaines de ses thèses concernant notamment la liberté et le refus du monisme (2). La réception du livre et les controverses avec notamment les historiens marxistes de l'époque marquèrent le début d'amitiés et d'inimitiés qui se prolongèrent ensuite avec la Guerre Froide : Berlin avait déjà choisi son camp (3)

I : L'empathie

Durant l'hiver 1933, Fischer, le doyen de *New College*, lui proposa d'écrire un livre sur Karl Marx¹³⁷. Berlin ne savait pas grand chose de Marx mais il n'avait guère d'estime pour ses théories¹³⁸. Cependant, le marxisme séduisait beaucoup à Oxford et alors que l'occident connaissait une très grave crise économique, beaucoup d'étudiants d'Oxford pensaient que le marxisme pourrait être une solution.

En fait, Berlin se rendit compte qu'il pouvait être intéressant d'analyser plus en profondeur cette pensée qui représentait l'antithèse de ses propres convictions libérales et qui serait certainement amenée à prendre davantage d'importance dans les années à

¹³⁶ Entretien avec Harold Shukman le 16 Juillet 2002. C'est nous qui traduisons.

¹³⁷ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 69.

¹³⁸ Ibid. p. 70.

venir¹³⁹. C'est à cette occasion qu'il prit l'habitude d'écrire sur ceux qui étaient a priori ses adversaires intellectuels. En effet, Berlin avait cette qualité indispensable pour être un bon historien des idées : il savait faire preuve de beaucoup d'empathie. Cela lui permettait de pénétrer le système de pensée d'un personnage ou d'une époque pour lesquels il n'avait aucune sympathie. C'est aussi ce qu'explique G. A. Cohen qui fut un de ses grands amis : « *il était capable de vous faire comprendre pourquoi des gens dont les idées pouvaient être très différentes des vôtres pensaient de cette façon et il pouvait rendre ces idées séduisantes. Il pouvait même rendre séduisantes des idées répugnantes, il pouvait vous montrer pourquoi des fascistes, des terroristes fous pensaient ainsi*¹⁴⁰ ». Marx ne méprisait-il pas totalement cette civilisation, ces institutions, ces valeurs, cet ordre auxquels Berlin était si fermement attaché¹⁴¹? Cette entreprise, si elle pouvait être exaltante, allait aussi pour Berlin être l'expérience de la solitude. En effet, personne ne s'intéressait alors à l'histoire du marxisme et l'histoire des idées n'existait pratiquement pas à Oxford¹⁴².

2 : Le travail de recherche et d'écriture

Pour mener à bien ce travail, Berlin lut les Encyclopédistes (Helvétius, Holbach, Diderot) qu'il considérait comme les précurseurs de Marx¹⁴³. Il découvrit alors l'approche scientifique et sociologique des Lumières françaises. En tant que philosophe empiriste croyant aux méthodes rationnelles, il admirait beaucoup les Encyclopédistes pour les efforts qu'ils avaient déployés afin de sortir l'humanité des ténèbres de la superstition, de la tradition et de la métaphysique¹⁴⁴. Pour autant, il acquit dès cette époque la conviction que le dogmatisme de Marx et de ses disciples avait été en partie engendré par la pensée des Lumières, dont il ne contestait pas les présupposés et auxquels il resta fidèle toute sa vie mais dont il ne pouvait pas accepter les conséquences logiques et sociales. Ainsi, Berlin ne pensait pas qu'il soit possible de créer une science de l'homme comparable aux sciences de la nature.

¹³⁹ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 11.

¹⁴⁰ Extrait d'une interview de la télévision canadienne avec G. A. Cohen, le 6 novembre 1997. C'est nous qui traduisons.

¹⁴¹ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 70.

¹⁴² Ibid. p. 71.

¹⁴³ Ibid. p. 71.

¹⁴⁴ C'est ce qu'affirme Roger Hausheer dans l'Introduction à BERLIN, *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. XXV.

Après la lecture des philosophes des Lumières¹⁴⁵, Berlin s'intéressa aux socialistes utopistes du 19^{ème} siècle (Saint-Simon, Fourier, Owen) dont les doctrines et l'argumentation le passionnèrent, Rodbertus, Louis Blanc, Moses Hess et enfin Plekhanov qui le fascina¹⁴⁶. En dépit de son opposition au marxisme, Berlin admirait beaucoup Plekhanov à la fois en tant qu'homme et en tant qu'historien des idées.

C'est en effet à travers les écrits de Plekhanov que Berlin s'est intéressé aux penseurs empiristes, naturalistes et matérialistes des Lumières ainsi qu'à leurs critiques idéalistes et historicistes¹⁴⁷. Plekhanov a aussi beaucoup contribué à faire connaître à Berlin les débats politiques du 19^{ème} et du début du 20^{ème} siècle des radicaux et libéraux russes¹⁴⁸. Toutes ces lectures lui apportèrent un capital intellectuel et culturel dans lequel il puisa par la suite.

C'est à l'occasion de ses recherches pour son livre sur Marx que Berlin découvrit Alexandre Herzen, personnage clé de son univers intellectuel, dont les Mémoires étaient un de ses livres préférés¹⁴⁹. En effet, Herzen avait su concilier engagement politique et courage, qualités dont Berlin pensait être assez dépourvu et refus du dogmatisme¹⁵⁰. Ce refus du dogmatisme était une idée centrale chez Berlin et on la retrouve également chez les auteurs qu'il admirait le plus comme Constant ou Tocqueville. D'après Berlin, c'est Herzen qui lui avait donné le goût des idées sociales et politiques. D'ailleurs, quand un journal allemand demanda à Berlin « Qui auriez vous aimé être ? » il répondit : Alexandre Herzen¹⁵¹. Tourgueniev était un autre personnage clé de l'univers de Berlin et il s'identifiait beaucoup à lui¹⁵². On peut penser que Tourgueniev l'a aidé à développer certaines de ses qualités comme l'empathie¹⁵³. Michael Ignatieff rapporte ainsi que Tourgueniev aurait permis à Berlin de conserver son équilibre libéral alors qu'il était immergé dans « *les haines et les passions* » de Marx et de sa pensée¹⁵⁴.

¹⁴⁵ BERLIN, « My Intellectual Path », *New York Review of Books*, 14 Mai 1998. On peut retrouver cet essai dans *The Power of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

¹⁴⁶ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 12.

¹⁴⁷ HARDY (Henry) et CHERNISS (Joshua), *Berlin Isaiah*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, p. 3

¹⁴⁸ Ibid., p. 3.

¹⁴⁹ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. p. 71.

¹⁵⁰ Ibid. p. 71.

¹⁵¹ MARGALIT (Avishai), Tribute to Isaiah Berlin, in Isaiah Berlin, *The First and The Last*, op. cit., p. 108.

¹⁵² IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 71.

¹⁵³ Ibid. p. 71.

¹⁵⁴ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 71.

Dans ce livre qui est une biographie intellectuelle de Marx, Berlin présente simultanément la vie et les idées de Marx. En effet, et cela est confirmé par le titre du livre, Berlin s'intéresse beaucoup à l'environnement de Marx. Berlin remet ainsi en contexte les idées qu'il analyse dans la vie personnelle de Marx et dans le contexte intellectuel, social et politique du 19^{ème} siècle¹⁵⁵. Berlin montre les différentes sources de Marx en expliquant que son génie provient de cette synthèse profondément originale qu'il réalise à partir d'idées qui ne sont pas nées avec lui. Berlin estime que des notions comme le profit, la lutte des classes, le rôle des changements technologiques, l'infrastructure ou la superstructure doivent beaucoup à des auteurs comme Saint-Simon, Fourier, Hodgskin ou Ricardo.

C'est durant l'été 1938 que Berlin remet le manuscrit de son livre à son éditeur¹⁵⁶. Le livre sortit finalement au tout début de la guerre et fut très diversement apprécié.

3 : *La réception et ses conséquences*

Le livre fut salué par les critiques oxfordiens¹⁵⁷. Le *Times Literary Supplement* fut élogieux mais la presse de gauche plus hostile à l'exception du *Daily Worker* qui estima que la qualité de l'ouvrage était surprenante au regard des idées politiques supposées de son auteur¹⁵⁸. L'opposition de Berlin au marxisme a été permanente, même si elle a varié en intensité. Elle a eu un effet ambivalent sur sa popularité et sa réception. En effet, au moment de la Guerre Froide, elle a été bien perçue par ceux qui défendaient l'Occident libéral mais elle a été au contraire très mal acceptée par la génération radicale et les intellectuels marxistes en général, qui étaient nombreux en Grande-Bretagne : « *son hostilité à Marx l'a aidé (...) durant la Guerre Froide mais était aussi un problème pour ce qui est de la génération radicale*¹⁵⁹ »

Enfin, son hostilité au marxisme lui a coûté certaines amitiés : « *comme il me l'a dit des années après, en 1956, il avait essayé de ré-établir une relation amicale avec*

¹⁵⁵ CROWDER (George), *Isaiah Berlin Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 22.

¹⁵⁶ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 90.

¹⁵⁷ Ibid. p. 93.

¹⁵⁸ Ibid. p. 93.

¹⁵⁹ Entretien avec G.-A. Cohen le 18 Juillet 2002. C'est nous qui traduisons.

*certains penseurs marxistes mais cela n'a jamais fonctionné*¹⁶⁰ ». Ce livre a connu quatre éditions¹⁶¹. En 1977, Berlin reconnaissait que s'il avait dû écrire ce livre en 1977, il aurait été différent. Il pensait que son interprétation de Marx avait évolué sur certains points et que, dans les années 1930, au moment où il écrivait ce livre, il avait été trop influencé par les interprétations classiques de Engels, Plekhanov ou Mehring et aussi par la biographie critique de E. H. Carr¹⁶². Selon Alan Ryan, Berlin montre bien dans son livre la contradiction de Marx qui prétend à la fois être indifférent aux considérations d'ordre moral mais se montre en même temps très sensible et choqué par les injustices et la misère des premières années de la révolution industrielle.

La perspective de Berlin dans son ouvrage n'a pas fait l'unanimité et lui a valu les critiques de nombreux de ses amis, au premier rang desquels G. A. Cohen, lui-même marxiste. En effet, dans son livre, Berlin décrit Marx comme un homme extrêmement dur, attaché à seulement quelques personnes dont Engels, sa propre famille et quelques amis. Pour Berlin, Marx s'est très rarement montré affecté par les événements pénibles qu'il dut affronter, à l'exception de la mort de son fils. Berlin se fit beaucoup d'ennemis en affirmant que Marx n'était pas un humaniste et surtout que le stalinisme était bien dans le prolongement du marxisme, alors que beaucoup de marxistes en Angleterre ou en France prétendaient, et prétendent d'ailleurs encore, que le stalinisme n'a été qu'une perversion du marxisme :

*« je ne pense pas qu'il y ait un premier Marx humaniste et un Marx économiste ultérieurement, un Marx scientifique et un Marx romantique. Les gens me semblent avoir essayé de le penser parce qu'ils détestent le stalinisme et veulent sauver Marx de Staline. Mais si vous lisez Marx, la continuité chez lui et de lui à Plekhanov, Lénine et Staline est très claire.*¹⁶³ »

Pourtant, même si Berlin était opposé au marxisme dans son ensemble, il fut influencé par certaines idées de Marx. On retrouve en effet certains thèmes marxistes dans la pensée de Berlin. D'abord, il estimait comme Marx que les idées et les valeurs

¹⁶⁰ Entretien avec Michael Brock le 17 Juillet 2002. C'est nous qui traduisons.

¹⁶¹ BERLIN, *Karl Marx : His life and Environment*, Oxford, Oxford et New York University Press, 1996. (traduction française *Karl Marx*, Paris, Gallimard, 1962).

¹⁶² C'est ce qu'explique Berlin en 1977 dans sa préface.

¹⁶³ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 125. C'est nous qui traduisons.

devaient être appréhendées historiquement¹⁶⁴. Les deux auteurs croient donc à l'historicité des valeurs et des cultures. Ensuite, il pensait aussi que les valeurs des groupes qui s'affrontaient dans le cadre de la lutte des classes étaient incompatibles¹⁶⁵. Par ailleurs, on perçoit chez les deux auteurs du mépris pour le rationalisme optimiste prêché par les philosophes des Lumières comme Voltaire et Condorcet. La conviction que la raison et la vertu pourraient à elles seules garantir le progrès moral constitue pour Marx et Berlin une véritable utopie¹⁶⁶. Enfin, Berlin éprouve également de la sympathie pour la dialectique c'est à dire l'idée que le progrès historique n'est pas linéaire mais passe par des stades de conflits successifs dont la résolution conduit à un niveau plus élevé de conflit. Cela ne signifie bien sûr pas que Berlin souscrive à la vision marxiste ou hégélienne de la loi historique puisque Berlin rejette toute tentative visant à imposer des lois historiques¹⁶⁷. Berlin est évidemment hostile à la pensée de Marx dans son ensemble. S'il reconnaît que l'intérêt de Marx pour l'histoire est une bonne correction des abstractions scientistes des Lumières et que son empirisme est un bon « antidote » contre la métaphysique hégélienne, il considère aussi qu'il va trop loin dans les deux domaines¹⁶⁸. Ses idées deviennent alors non seulement fausses mais aussi dangereuses et l'empirisme de Marx devient alors un matérialisme étroit qui diminue le rôle des valeurs et des idéaux¹⁶⁹. George Crowder souligne que l'historicisme de Marx devient alors un autre scientisme dans lequel les lois du développement économique sont perçues comme déterminant toutes les actions humaines. Par ailleurs, le problème est que toute la construction intellectuelle de Marx est dirigée vers la réalisation d'une fin unique pour laquelle tous les sacrifices doivent être consentis. Il s'agit donc d'une pensée moniste.

Si Berlin avait commencé sa biographie de Marx avec un certain ennui et en se demandant où ce travail allait le mener, il découvrit petit à petit grâce à ce travail qu'il était plus intéressé par l'histoire des idées que par la philosophie. Bien que la période de sa vie intellectuelle consacrée à la philosophie proprement dite fut courte, elle ne demeura pas sans effet sur la suite de ses travaux, la philosophie analytique ayant selon

¹⁶⁴ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 93.

¹⁶⁵ Ibid. p. 93.

¹⁶⁶ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 23.

¹⁶⁷ Ibid., p. 23.

¹⁶⁸ Ibid., p. 24.

¹⁶⁹ Ibid., p. 24.

Berlin des vertus « purifiantes ». De toutes façons, la pensée de Berlin était moins en lien avec la philosophie analytique d'Oxford qu'en germe dans sa vie et ses lectures¹⁷⁰.

En effet, dès le 30 novembre 1933, dans une lettre capitale adressée à Elizabeth Bowen, Berlin raconte qu'il lit Malebranche et que Malebranche soutient qu'il pourrait exister un monde meilleur que celui dans lequel nous vivons. Cependant, explique Malebranche, ce monde serait plus compliqué et, Dieu étant bon et désirant donner aux hommes un monde qui ne soit pas « totalement inintelligible », il a réalisé un compromis entre simplicité et bonté qu'il considère être deux valeurs incompatibles¹⁷¹. A cette époque, Berlin paraît surpris par cette idée qu'il qualifie de la façon suivante : « Odd interesting view¹⁷² ». Le concept de pluralisme, central dans la pensée de Berlin et qui allait être développé plus tard, n'était pas loin. De même, Berlin rappelait que Kant avait dit, bien après d'autres philosophes de l'Antiquité, dont Aristote, qu'« *une chose droite n'avait jamais été construite à partir du bois tordu de l'humanité* »¹⁷³. Berlin développa plus tard de façon récurrente l'idée que les êtres humains n'étaient pas complètement malléables. Ainsi, on voit que c'est dans sa vie et ses lectures que Berlin trouva l'inspiration pour ses travaux ultérieurs plutôt que dans les discussions et controverses liées à la philosophie d'Oxford.

Ce premier ouvrage fut suivi d'une pause dans la production intellectuelle de l'auteur, qui, durant la Seconde Guerre Mondiale mit de côté ses activités strictement intellectuelles et universitaires pour se consacrer à des activités diplomatiques. Pour autant, ces années, loin de constituer une véritable parenthèse, ne sont pas restées sans influence sur la production intellectuelle de Berlin.

¹⁷⁰ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 89.

¹⁷¹ BERLIN (Isaiah), *Flourishing Letters 1928-1946*, edited by Henry Hardy, London, Chatto and Windus, 2004, p. 72.

¹⁷² « Opinion intéressante et étrange ».

¹⁷³ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 89. C'est nous qui traduisons.

IV : Berlin diplomate pendant la seconde guerre mondiale : 1940/1945

Les années de guerre furent passionnantes pour Berlin qui, même s'il n'écrivit rien pendant cette période, trouva dans les expériences et les rencontres réalisées de quoi nourrir sa réflexion. Il eut la chance de faire la connaissance de nombreux génies de son temps et la perspective de ces rencontres le réjouissait toujours beaucoup¹⁷⁴.

Il vécut même ces années avec une certaine culpabilité, tant il était protégé des atrocités des combats et des massacres qui pouvaient menacer sa famille ou ses connaissances. Il souligne à cet égard qu' :

« il n'y avait pas d'horreurs à Washington –c'était honteusement confortable (...) J'étais membre d'un grand corps d'officiels britanniques, dont certains, comme moi-même, se sentaient vraiment honteux de leur sécurité, alors que de terribles souffrances étaient infligées à des hommes de notre pays et à d'autres en Europe et ailleurs.¹⁷⁵ ».

Pendant la guerre, Berlin fut donc employé d'abord à New York où il se joignit à un groupe de personnes qui incitait le gouvernement des Etats-Unis d'Amérique à entrer en guerre, puis à l'ambassade de Grande-Bretagne de Washington où il devait faire pour Winston Churchill un compte-rendu hebdomadaire de l'état de l'opinion américaine (A). A la fin de la guerre, il partit pour Moscou et ce séjour le marqua plus par les rencontres qu'il permit, que par le travail qui justifiait officiellement sa présence sur le sol soviétique (B).

A : Les années américaines : New York et Washington

Quand Berlin demanda formellement l'autorisation de travailler à Moscou aux autorités britanniques, on lui répondit qu'il n'était pas le bienvenu à Moscou et que Sa Majesté ne souhaitait lui confier aucune tâche particulière¹⁷⁶. Cette nouvelle plongea Isaiah Berlin dans la dépression : lui qui voulait se rendre utile à la Grande-Bretagne se

¹⁷⁴ ANNAN (Noel), Address delivered at a memorial service at the Hampstead Synagogue on January 14 1998, in Isaiah Berlin, *The First and The Last*, New York, New York Review of Books, 1999.

¹⁷⁵ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 15. C'est nous qui traduisons.

¹⁷⁶ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 99.

retrouvait à New York, sans mission, en toute sécurité alors que les bombardements commençaient sur Londres, lui faisant craindre le pire pour ses parents¹⁷⁷.

Pour autant, il ne tarda pas à trouver le moyen de se rendre utile à son camp, d'abord à New York (1), puis à Washington (2). C'est encore aux Etats-Unis qu'il fit la connaissance à la fin de la guerre d'un homme qui allait contribuer à lui faire prendre un important virage dans sa trajectoire intellectuelle (3).

*I : La mission de Berlin à New York : faire entrer les Etats-Unis dans la guerre : 1940-1941*¹⁷⁸

La compagnie des Américains ne lui plut guère, du moins au début. Il les trouvait trop peu raffinés et les « délices » de la société d'Oxford lui manquaient. Néanmoins, il ne tarda pas à se faire des amis qui restèrent très proches de lui jusqu'à la fin de sa vie. En repensant à ces années américaines, Berlin disait qu'il s'était vraiment senti « dans son élément », qu'il avait éprouvé un réel sentiment de liberté¹⁷⁹. Il ne tarda pas à impressionner ses amis et les officiels britanniques quand il eut l'occasion de décrire la scène politique américaine. En conséquence, ses amis décidèrent d'utiliser ses talents. A l'issue d'un petit test qui se révéla concluant, Berlin fut embauché mais il voulut retourner en Grande-Bretagne avant de commencer son nouveau travail. En Angleterre, il retrouva ses parents et reprit son enseignement. Pourtant, le ministère de l'information exigea qu'il retourne à New York.

Sa mission était de parvenir à faire entrer les Etats-Unis dans la guerre et, pour ce faire, il faisait un travail de propagandiste. Au début de l'année 1941, les isolationnistes avaient le vent en poupe et il semblait particulièrement difficile de convaincre l'opinion américaine du bien fondé d'un engagement américain dans le conflit. Berlin s'acquitta avec beaucoup d'efficacité et de talent de sa tâche, alors même que ses fonctions à l'université d'Oxford ne l'avaient pas du tout préparé à ce travail, qui consistait par exemple à faire du « *lobbying* » auprès des éditeurs ou à rencontrer des hommes d'affaires. Si durant l'année 1941 la campagne britannique contre la

¹⁷⁷ Ibid. p. 99.

¹⁷⁸ J'emprunte toutes les données relatives à l'installation de Berlin aux Etats-Unis et à ses débuts dans son nouveau travail à Michael Ignatieff, op. cit. p. 100 et 101.

¹⁷⁹ « Tribute by Katharine Graham », (1998), http://berlin.wolf.ox.ac.uk/writings_on_ib/washington_tributes/Graham.html in Henry Hardy (ed.), *The Isaiah Berlin Virtual Library*

neutralité américaine commença à connaître un certain succès, il fallut attendre l'attaque japonaise sur Pearl Harbor pour que l'opinion publique américaine se retourne.

Quand bien même l'action de Berlin n'aurait pas changé grand chose au cours de l'histoire, elle modifia sa personnalité en profondeur. En effet, selon Michael Ignatieff, son expérience lui fit comprendre que le jugement et le caractère pouvaient être plus importants que l'intelligence pure¹⁸⁰. Les individus qu'il admirait alors le plus étaient ceux qui faisaient preuve de réalisme, qui avaient le sens des réalités.

Cette expression « sens des réalités » est récurrente dans l'œuvre de Berlin et elle est très importante car, pour Berlin, un dirigeant politique ou un scientifique doit impérativement en faire preuve. Il consacra d'ailleurs à cette notion un essai du même nom¹⁸¹ qui permet de mieux saisir ce qu'elle signifie pour lui. Berlin y définit ce qu'est ce « sens des réalités » et nous montre pourquoi il constitue une qualité primordiale dont beaucoup d'hommes d'Etat sont dépourvus.

Dans cet essai, Berlin commence par rappeler qu'il y a des personnes qui n'aiment pas leur propre époque et préféreraient vivre à une autre époque. Il remarque que si ces personnes essaient de reproduire certains éléments de cette époque, on leur reproche de ne pas tenir compte de « la logique des faits » ou « de la marche de l'histoire ». Penser ainsi, remarque Berlin, signifie que l'on croit « qu'un mécanisme est à l'œuvre dans l'histoire ». Il est vrai, rappelle Berlin, que l'étude des êtres sensibles nous apprend qu'ils sont beaucoup soumis à la nécessité. Si nous tenons compte des enseignements des sciences sociales et des sciences naturelles et physiques, nous sommes amenés à penser que l'essentiel de ce qui se déroule dans notre univers est calculable. En conséquence, l'histoire des humains connaîtrait des étapes inévitables et avancerait dans une direction « définie et irréversible » même si cette direction n'est pas obligatoirement celle du progrès. Dans cette perspective, avoir la nostalgie d'une époque passée serait une utopie. Admirer le passé est possible mais vouloir le reproduire est impossible : c'est ignorer la causalité. Berlin fait un parallèle et prend pour exemple le chêne qui ne peut pas redevenir un gland. Etre utopiste, ce serait donc ne pas comprendre l'histoire, ne pas prendre en compte les lois historiques. Toutes ces lois suggèrent en effet qu'il y a un ordre, une géométrie des événements. Pourtant, souligne Berlin, quelque chose ne fonctionne pas dans ce raisonnement.

¹⁸⁰ IGNATIEFF (Michael), *Isaiah Berlin : A Life*, op. cit., p. 103.

¹⁸¹ « Le sens des réalités », in *Le Sens des Réalités*, Paris, Editions des Syrtes, 2003.

Berlin dit que nous n'avons pas « trouvé la clé ». En effet, nous sommes incapables de calculer le passé et le futur d'une culture à partir de quelques données ou alors avec tant de complications et d'artifices scientifiques qu'une observation empirique est préférable. De toutes façons, on peut être convaincu qu'il est impossible de revenir en arrière, sans pour autant croire aux lois historiques.

Berlin se demande donc à quoi tient cette conviction que « l'histoire est en marche » et qu'il est impossible de lui résister. En effet, le 20^{ème} siècle a balayé beaucoup de ces croyances : des leaders comme Hitler ou Staline ont détruit des idées, des modes de vie qui semblaient acquis par l'humanité au pallier qu'elle avait atteint. Hitler voulait revenir en arrière, effacer 1789 et les Lumières et il a failli y parvenir. En tout cas, met en garde Berlin, sa victoire n'était pas inconcevable. Ces expériences ont constitué un coup dur pour les bâtisseurs de système mais en conséquence, la croyance en l'initiative individuelle s'en est trouvée renforcée. Si nous avons plus de liberté que nous ne le pensions, l'utopie se différencie-t-elle vraiment de la planification réaliste ? Un homme qui vit au 20^{ème} siècle et veut recréer le 14^{ème} siècle peut essayer d'y parvenir. Pourtant, il ne suffit pas de savoir que l'on mangeait et s'habillait d'une certaine façon à cette époque. Il faut encore que cet homme ait aussi étudié l'histoire et les sciences sociales pour reconstituer les structures sociales, économiques et linguistiques de l'époque et surtout qu'il dispose d'hommes très malléables. Pourtant, insiste Berlin, cela ne fonctionnera pas : le résultat paraîtra quand même bizarre et cet homme ne parviendra pas à recréer une culture passée. Certes, les choses du monde extérieur (les hommes ou les maisons par exemple) sont aisément observables mais :

« nous échappent d'une part les catégories générales, structures mentales trop profondément ancrées pour être détachées de l'acte de connaissance ; d'autre part, infiniment changeantes et mobiles, les vues, les sentiments, les réactions, les instincts, les croyances qui constituent la personnalité unique de chaque individu, de chacun de ses actes et de chacune de ses pensées, ainsi que la personnalité, la saveur unique également, la façon de vivre d'une personne, d'une institution, d'une monde, d'un style artistique, d'une culture dans son entier, d'une époque, d'une nation, d'une civilisation. (...)Prétendre posséder la clé d'une explication scientifique infaillible dans un domaine où la connaissance de chaque entité demande une vie entière d'attention passionnée et

*minutieuse, de sympathie, d'intuition est l'une des plus grotesques prétentions humaines*¹⁸² ».

Berlin rappelle que les historiens se méfient des théories rigides qui doivent déformer les faits pour les intégrer. Les sciences observent les régularités alors que l'historien doit chercher ce qui est unique et singulier, tant par rapport au passé, que par rapport au futur. En fait, l'historien, s'il doit être un bon technicien, doit surtout « avoir le coup d'œil ».

Dans le processus qui nous amène à comprendre un être humain, il y a trop de données fugaces et diverses qui ne peuvent pas être captées par un procédé scientifique. L'histoire telle que la conçoit Berlin n'est donc pas qu'un assemblage de faits et il faut donc que ces faits appartiennent à un contexte riche, ressemblant par sa texture à « la vie véritable ».

Berlin affirme que les échecs des révolutions comme celles de 1789 sont liés à l'application de méthodes non appropriées aux problèmes humains. On a voulu employer une mathématique sociale et cela s'est toujours révélé un échec. Cette méfiance envers les théories des sociologues, des politologues, n'est pas liée à la peur ou à un réflexe conservateur mais « à un jugement empirique sur les ressorts de l'efficacité et l'inefficacité dans l'action ». Pour bien diriger un pays, Berlin préconise prudence, sagesse et sens pratique plutôt qu'érudition et connaissances. L'idée que la vie humaine serait régie par des lois objectives et précises est contraire à notre expérience. Berlin conclut donc cet essai en affirmant que c'est cette inadéquation entre les prétentions de la science et ce que nous savons de par notre expérience qui nous pousse à nous méfier des hommes de science quand ils évoquent des généralités au sujet de l'histoire ou de la politique. Dans les années 1930, Berlin, dans son introduction au livre sur Karl Marx avait déjà repris à son compte la citation de Butler: « *les choses et les actions sont ce qu'elles sont et leurs conséquences seront ce qu'elles seront : pourquoi alors devrions nous chercher à être trompés*¹⁸³ ? ». Néanmoins, pour Ignatieff, avant la guerre, ce réalisme n'était chez Berlin qu'une posture. Il faut attendre ces années aux Etats-Unis et les rencontres avec les politiciens, les syndicalistes et les journalistes pour que ce réalisme devienne véritablement un trait de caractère¹⁸⁴. Entre

¹⁸² Ibid., p. 44 et 46.

¹⁸³ BERLIN, *Karl Marx : His life and Environment*, op. cit., p. 1. C'est nous qui traduisons.

¹⁸⁴ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 103.

autres personnalités, Berlin rencontra en avril 1941 Chaim Weizmann dont il admira également ce sens des réalités¹⁸⁵. Il fit aussi la connaissance du rival de Weizmann, Ben Gurion dont il se sentait moins proche humainement et politiquement mais, comme toujours, il réussit à éviter de prendre parti pour l'un ou pour l'autre¹⁸⁶. En tout cas, en ce qui concerne la politique britannique en Palestine, Berlin ressentait parfois un vrai tiraillement entre le discours qu'il devait produire du fait de ses obligations professionnelles et officielles et ce qu'il ressentait personnellement, en tant que Juif¹⁸⁷. Le travail de Berlin au ministère de l'information avait été très apprécié et c'est pourquoi on lui proposa de faire la même chose pour le compte du *Foreign Office*¹⁸⁸.

2 : Berlin à Washington : 1942-1945 : le traumatisme de l'holocauste

A partir du mois d'août 1942, des rapports sur l'usage des camps de concentration par les nazis parvinrent aux organisations juives de New York et Washington¹⁸⁹. Il semble que Berlin comme beaucoup d'autres à cette époque aux Etats-Unis n'ait pas pris toute la mesure du processus qui était en marche en Allemagne. En effet, si le mot extermination apparaissait dans les mémos de Berlin dès le mois de mai 1943, il a toujours affirmé par la suite qu'il n'avait eu connaissance de l'holocauste que lors de la libération des camps de concentration, à la fin de l'hiver et durant le printemps 1945¹⁹⁰. A ce titre, Michael Ignatieff estime que pour une fois, son sens des réalités lui fit défaut¹⁹¹. A la fin de sa vie, Berlin éprouvait un sentiment de honte, mêlé de culpabilité, quand il évoquait son ignorance de la situation des Juifs pendant la guerre :

« avant 1944, je ne savais rien de l'extermination systématique (les chambres à gaz). Personne ne m'a raconté, en Angleterre ou en Amérique ; il n'y avait rien sur ce sujet dans ce que je lisais (peut-être que c'est de ma faute) (...) Je n'ai jamais entendu

¹⁸⁵ Ibid. p. 105.

¹⁸⁶ Ibid. p. 107.

¹⁸⁷ Ibid. p. 106.

¹⁸⁸ Ibid. p. 109.

¹⁸⁹ Ibid. p. 120.

¹⁹⁰ Ibid. p. 122.

¹⁹¹ Ibid., p. 123.

*parler de cela avant la fin de 1944 (...) Peut-être que la vie dans une ambassade était trop protégée*¹⁹² ».

Il faut préciser que Berlin perdit une grande partie de sa famille restée à Riga et dans sa région et qu'il n'apprit leur massacre qu'à l'issue du conflit¹⁹³. Ces années de guerre à Washington lui firent prendre conscience des limites énormes de son gradualisme libéral et il estima que lui et Weizmann, les hommes du centre, avaient voulu « construire sur des sables mouvants¹⁹⁴ ». Pour Berlin, Weizmann était vraiment un grand homme. Berlin définit ce qu'est un grand homme de façon très éclairante dans trois essais : *Winston Churchill in 1940*, *Chaim Weizmann's Leadership*, *Chaim Weizmann*.

Ces trois portraits sont bien plus que des biographies élogieuses dans la mesure où elles permettent à Berlin d'approfondir et de clarifier sa vision de ce que doit être la politique. Berlin insiste dans ces essais sur les qualités et les vertus nécessaires aux individus en général et aux hommes politiques en particulier dans les sociétés libérales. Dans ces essais, Berlin appelle les hommes d'Etat à cultiver une certaine noblesse à laquelle le positivisme est hostile mais qui est indispensable selon lui à la protection de la démocratie¹⁹⁵. On retrouve en effet indirectement dans ces essais l'avertissement de John Stuart Mill qui s'inquiétait de la prolifération dans les sociétés démocratiques des hommes de petite envergure, incapables de rivaliser avec ceux qui avaient fait de la Grande-Bretagne la grande nation qu'elle était devenue¹⁹⁶. On peut penser que les essais sur Churchill ou sur Weizmann avaient pour vocation d'attirer l'attention des contemporains de Berlin sur des hommes qui avaient, selon Berlin, des qualités morales et humaines à même de permettre aux populations dirigées par eux de sortir du profond pessimisme qui régnait à la fin de la seconde guerre mondiale.

Selon Weizmann, les Juifs qui vivent dans des sociétés non juives ont un statut tel qu'ils développent « les vices et les vertus des esclaves » et donc des « névroses individuelles et collectives » et Weizmann prescrivait le nationalisme juif pour y

¹⁹² JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 20. C'est nous qui traduisons.

¹⁹³ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 123.

¹⁹⁴ Ibid. p. 124.

¹⁹⁵ HANLEY (Ryan Patrick), « Political Science and Political Understanding : Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry », *American Political Science Review*, vol. 98, n° 2, mai 2004, pp. 327-339, p. 333.

¹⁹⁶ Ibid., p. 333.

remédier¹⁹⁷. L'appréciation que porte Berlin sur l'action de Weizmann est particulièrement contestable comme le montre l'hostilité de Arendt envers les sionistes, les accusant de mener des politiques anti-arabes. Le regard de Arendt sur le nationalisme juif est bien résumé par cette formule remontant au moment de la création de l'Etat d'Israël : « *la naissance d'une nation au milieu de notre siècle est peut-être un grand événement. C'est certainement un événement dangereux.*¹⁹⁸ » Arendt a donc été beaucoup plus lucide que Berlin car elle a eu l'intuition que la création d'un Etat Nation juif en Palestine donnerait inévitablement naissance à un problème en partie comparable à celui que la création d'Israël ambitionnait précisément de résoudre. En effet, le peuple palestinien se trouverait de fait à son tour dépossédé de sa terre et en partie de sa liberté puisqu'il vivrait sous la dépendance d'un autre peuple.

On peut expliquer les différences d'approche de Berlin et de Arendt par leurs situations personnelles de l'époque. En effet, alors que Arendt était une femme juive d'Europe occidentale devenue une réfugiée sans Etat suite à sa fuite de l'Allemagne nazie, Berlin était un Juif d'Europe orientale qui, ayant fui la Russie très jeune, avait totalement pris pied au sein de la société britannique à l'aube de la seconde guerre mondiale¹⁹⁹. Ceci concourt à expliquer pourquoi le nationalisme de Herder contribuait selon Arendt à aggraver la situation du peuple juif alors que Berlin le concevait plutôt comme une solution²⁰⁰. Ces éléments biographiques éclairent également d'un jour particulier le fait que Berlin ait été davantage préoccupé par le stalinisme que par le nazisme et qu'il ait tellement tenu à insister sur les dangers liés aux perversions de la liberté positive alors que Arendt redoutait autant les dérives de l'une que de l'autre²⁰¹.

Les résumés et comptes rendus de Berlin attirèrent l'attention de Winston Churchill qui les trouva bien écrits mais étrangement exotiques²⁰². Un peu plus tard, au début du mois de février 1944, un incident devenu fameux se produisit²⁰³. Clémentine Churchill proposa à son mari d'inviter Irving Berlin, fameux chanteur américain de musique *country* pour le féliciter pour son travail pendant la guerre. Churchill accepta et Irving Berlin fut convié à déjeuner au *10 Downing Street*. Churchill était sûr d'avoir à sa table Isaiah Berlin et s'étonnait des réponses que faisait Irving Berlin à ses questions

¹⁹⁷ COCKS (Joan), « Individuality, Nationality and the Jewish Question, *Social Research*, vol. 66, n° 4, hiver 1999, p. 1201.

¹⁹⁸ Ibid. p. 1206. C'est nous qui traduisons.

¹⁹⁹ Ibid. p. 1209.

²⁰⁰ Ibid. p. 1210.

²⁰¹ Ibid. p. 1210.

²⁰² IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 125.

sur la politique. Churchill lui demanda notamment s'il pensait que Roosevelt avait des chances d'être réélu pour un quatrième mandat. Irving Berlin lui répondit que si Roosevelt ne se présentait pas, il n'irait pas voter. Churchill fut très surpris qu'un professeur anglais puisse participer à l'élection présidentielle américaine et mit cette étrange faveur sur le compte de la coopération anglo-américaine. Le dîner fut parsemé d'autres quiproquos, Irving Berlin ne parvenant pas à produire des réponses correspondant aux attentes de son interlocuteur, qui d'ailleurs s'impatientait de plus en plus. Churchill n'apprit l'identité réelle de son invité qu'après le repas. L'affaire fit grand bruit à Londres et Isaiah prit alors conscience de sa notoriété. Certains de ses collègues de *Whitehall* lui écrivirent pour louer la qualité des papiers qu'il avait écrits à Washington, le comparant à Saint-Simon, Clarendon²⁰⁴ ou encore Greville²⁰⁵ (1794-1865), chroniqueur anglais dont les Mémoires constituent un très bon compte-rendu du 19^{ème} siècle.

Pendant ces trois années à Washington, Berlin fut fasciné par la personne du président Roosevelt. Il est important de revenir sur Roosevelt et à l'essai que Berlin lui consacra car Roosevelt est certainement un des hommes politiques que Berlin a le plus admirés. Or, l'analyse des qualités que Berlin souligne chez Roosevelt permet de mieux comprendre certains points de sa pensée et notamment les concepts de pluralisme et de liberté. Cet essai, intitulé « *Roosevelt through European Eyes*²⁰⁶ », aide par ailleurs à mieux appréhender comment Berlin concevait la politique. Au fond, Berlin veut mettre en relief les qualités de Roosevelt qui lui ont permis, selon Berlin, de rencontrer de grands succès durant ses mandats. Au-delà, ce portrait de Roosevelt nous permet de discerner, plus généralement, ce que doit être pour Berlin un bon gouvernant.

Dans cet essai, Berlin commence par préciser qu'il n'a jamais connu Roosevelt bien qu'il ait passé trois ans à Washington. Son ambition, en écrivant ce texte, était donc de donner un compte-rendu de l'impact de la personnalité de Roosevelt sur la génération de Berlin en Europe. Berlin rappelle que beaucoup pensaient, dans les années 1930, que libéralisme et démocratie étaient hors jeu et qu'il fallait donc nécessairement choisir entre communisme et fascisme. Selon Berlin, Roosevelt et son

²⁰³ J'emprunte les éléments du récit qui suit à Michael Ignatieff, op. cit., p. 125 et 126.

²⁰⁴ Le duc de Clarendon écrivit l'histoire de la guerre civile anglaise.

²⁰⁵ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 127.

administration représentaient alors le dernier espoir de ceux qui se refusaient à choisir entre deux totalitarismes. Roosevelt apparaissait donc comme le leader du monde démocratique. Sa politique économique était teintée d'humanisme. En effet, après les années 1920 et leur individualisme débridé qui avait apporté misère et crise économique, Roosevelt avait cherché à rétablir la justice sociale. Le président sortant, Herbert Hoover, s'était révélé incapable de combattre la crise économique et sociale dont le point de départ avait été la fameuse *Great Depression* de 1929. Pour autant, rappelle Berlin, il voulait atteindre ce but sans enfermer son pays dans le carcan d'une idéologie omniprésente : ni socialisme, ni capitalisme d'Etat, ni fascisme. Certes, Roosevelt n'était pas exempt de critiques : n'avait-il pas, selon certains de ses opposants, trahi sa classe sociale ? N'était-il pas ignorant, irresponsable et entouré d'individus opportunistes et sans scrupules ? Certaines de ces critiques étaient peut-être fondées mais les qualités de Roosevelt étaient telles qu'elles pouvaient, selon Berlin, largement contrebalancer ces défauts.

En effet, et selon les termes de Berlin, il savait à merveille comprendre son époque, il était favorable au mouvement et à la vie et il n'avait peur de rien. Il avait le caractère, l'énergie et l'habileté des dictateurs mais c'était un démocrate. Pour mieux faire comprendre qui était Roosevelt, Berlin opère un classement des hommes d'Etat en deux catégories distinctes. Cette distinction recouvre d'ailleurs, en partie, celle qu'il avait établie quelques années auparavant, entre hérissons et renards :

« le premier type d'homme d'Etat est essentiellement un homme à la vision fanatique, ne croyant qu'à un seul principe. Obsédé par son rêve intelligent et cohérent, il ne comprend habituellement ni les hommes ni les événements (...) Cet aveuglement et cet égoïsme obstiné lui permettent, occasionnellement, dans certaines situations, d'adapter les événements et les hommes à son propre schéma fixe (...) L'autre type d'homme d'Etat efficace est un être naturellement politique (...) (il) possède les antennes les plus sensibles qui soient. Elles lui transmettent, par des moyens difficiles ou impossibles à analyser, les contours en perpétuel changement, des événements, des sentiments et des activités humaines autour de lui²⁰⁷ ».

²⁰⁶ « Roosevelt through European Eyes », *Atlantic Monthly*, 196 numéro 1, Juillet 1955, p. 67-71. On retrouve cet essai sous le titre « President Franklin Delano Roosevelt » dans le recueil *Personal Impressions*, op. cit. et dans *The Proper Study of Mankind*, op. cit.

²⁰⁷ « President Franklin Delano Roosevelt », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 632. C'est nous qui traduisons.

Selon Berlin, Trotski, Garibaldi, de Gaulle²⁰⁸, peut-être Lénine appartiennent à la première catégorie. Berlin précise au sujet de ces hommes appartenant à la première catégorie que certains peuvent, à l'instar de Wilson, faire beaucoup de bien à leurs semblables. D'autres, comme Hitler, peuvent être très dangereux. Roosevelt est l'archétype de l'homme du second groupe, qui comprend aussi Lincoln et Lloyd George par exemple. Encore une fois, Berlin reconnaît que Roosevelt a fait des erreurs politiques.

Berlin estime en effet que l'on pourrait lui reprocher une mauvaise appréciation de la personnalité et des intentions véritables de Staline ou encore de la nature de l'Etat soviétique. Il est à noter que le successeur de Roosevelt, Truman, fut beaucoup plus anti-soviétique ce qui eut pour conséquence de compliquer les relations avec Staline lors de la conférence de Potsdam en juillet et août 1945. Pourtant, selon Berlin, on doit à Roosevelt une nouvelle conception du gouvernement et de ses obligations à l'égard des gouvernés. L'Etat Providence, réalisation emblématique de Roosevelt, au départ si contesté et considéré par les conservateurs comme une utopie pendant les années 1920, n'est-il pas maintenant accepté dans toutes les démocraties occidentales, y compris par les conservateurs²⁰⁹ ? Finalement, Berlin estime que l'humanité lui doit surtout, en dehors de la victoire de 1945, d'avoir démontré qu'il était possible de concilier efficacité politique et humanisme. Ainsi, et contrairement à ce qu'avait soutenu la propagande de la gauche et de la droite pendant les années 1930, il n'était pas nécessaire de sacrifier des vies humaines sur l'autel d'une idéologie ou de faire preuve de despotisme, pour conquérir le pouvoir et le conserver.

Alors que les propositions pour poursuivre une carrière diplomatique à Paris ou à *Whitehall* se multipliaient, Berlin semblait se lasser de ses activités qui lui apparaissaient trop répétitives et monotones²¹⁰. Berlin semblait décidé à reprendre ses activités de professeur et de chercheur et il fit une rencontre particulièrement importante

²⁰⁸ On peut être surpris que Berlin fasse figurer de Gaulle parmi les fanatiques ou les doctrinaires. Ce choix peut être expliqué par les opinions politiques de l'époque et par une certaine méfiance des Britanniques envers de Gaulle. Par ailleurs, dans ce texte, Berlin ne parvient pas à convaincre le lecteur que de Gaulle était un doctrinaire.

²⁰⁹ Il n'est pas certain que cette remarque de Berlin soit encore exacte aujourd'hui. En effet, de nombreuses démocraties occidentales ont mis en place à partir de la fin des années 1970 des politiques d'inspiration néo-libérale ayant pour caractéristique de remettre en cause, au moins partiellement, l'Etat Providence traditionnel, hérité du compromis social-démocrate.

²¹⁰ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 130.

pour la suite de sa vie intellectuelle. En effet, au début de 1944, il déjeuna avec le logicien Harry Sheffer²¹¹.

3 : Berlin : philosophe ou historien des idées ?

Harry Sheffer expliqua à Berlin que, selon lui, le positivisme logique et ses prétentions pseudo scientifiques avaient fait beaucoup de tort à la philosophie. Pour Sheffer, parler de progrès scientifique dans les domaines philosophiques comme l'épistémologie ou l'éthique n'avait pas de sens. Dans cette perspective, le progrès scientifique ne pouvait exister que dans les disciplines strictement déductives, comme la logique ou dans les disciplines empiriques, comme la psychologie expérimentale. Même si Berlin ne partageait pas complètement le sentiment de Sheffer, il se demanda à la suite de cette rencontre s'il serait opportun pour lui de poursuivre ses travaux en philosophie. Un peu plus tard, en 1962, Berlin se rapprochera des positions de Sheffer en expliquant que le propre d'une question philosophique est précisément de ne pas obéir à une logique formelle ou à une logique empirique.

Berlin nous rappelle que même si le domaine de la philosophie s'est rétréci au profit de la science, il restera toujours des questions philosophiques²¹². En effet, pour Berlin, certains sujets ne peuvent pas être appréhendés scientifiquement et certaines disciplines ne peuvent pas devenir des sciences. Dans « *The Purpose of Philosophy* », Berlin a une conception de la science qui est encore marquée du sceau du positivisme logique²¹³. Ainsi, Berlin distingue dans cet essai les questions auxquelles on peut apporter une réponse déterminée et celles pour lesquelles cela est impossible. Ensuite, parmi les questions auxquelles on peut répondre de façon déterminée, Berlin oppose les questions formelles aux questions logiques. Pour autant, Berlin ne pouvait pas adhérer totalement à la conception de la philosophie découlant du positivisme logique. Selon les canons du positivisme logique, la philosophie avait en effet un rôle très modeste, voué à diminuer d'ailleurs régulièrement, de « *secrétaire de la science et d'agent des pompes funèbres de la métaphysique*²¹⁴ ».

²¹¹ Le contenu de la discussion entre Berlin et Harry Sheffer est emprunté à Michael Ignatieff, op. cit., p. 131.

²¹² « *The Purpose of Philosophy* », *Insight*, n° 1, Juillet 1962, p. 12-15. On retrouve cet essai dans les compilations *Concepts and Categories* et *The Power of Ideas*.

²¹³ WILLIAMS (Bernard), op. cit., p. xvi.

²¹⁴ Ibid. p. xv. C'est nous qui traduisons.

En 1961, Berlin prit justement l'exemple de la théorie politique dans un article, écrit directement en français et publié dans la *Revue Française de Science Politique*²¹⁵. Dans cet article, Berlin explique que la théorie politique est bien indestructible et que la volonté de la transformer en science remonte à Platon. Pourtant, pour que cela soit possible, il faudrait qu'il y ait un consensus sur les méthodes et les réponses apportées aux problèmes moraux. Or, cela est impossible. Au printemps 1944, il prit la décision de se consacrer à une discipline au sujet de laquelle on pouvait dire que l'on en savait davantage à la fin de sa vie qu'au début. Au fond, il estimait que la philosophie était une discipline spéculative alors que l'histoire des idées permettait une accumulation de connaissances. Pour lui, la philosophie était vraiment différente de l'histoire des idées puisque :

*« ne pas savoir où chercher la réponse est le plus sûr symptôme d'un problème philosophique (...) L'histoire des idées est une affaire très différente. Là, nous essayons vraiment de tracer le développement des idées. L'histoire des idées est l'histoire de ce que nous croyons que les gens pensaient et ressentaient. »*²¹⁶

Berlin décida donc d'abandonner l'éthique, la logique et l'épistémologie et de se consacrer à l'histoire de la philosophie. L'historien Harold Shukman partage l'opinion selon laquelle Berlin a abandonné la philosophie et selon lui, les travaux d'histoire des idées de Berlin commencent avec l'étude et l'analyse des origines du socialisme²¹⁷. Par contre, son ami Bernard Williams estime que Berlin a abandonné ce qu'il pensait être la philosophie. Or, ses conceptions étaient marquées par les discussions d'avant guerre à Oxford. Bernard Williams affirme qu'il a pratiqué une autre philosophie, une philosophie qui prend en compte l'histoire²¹⁸. Or, Berlin ne pouvait pas formuler les choses de cette façon car il avait grandi avec la philosophie d'Oxford, qui était très préoccupée par la question de la pureté de la philosophie.

Berlin estimait que des notions aussi complexes que le Romantisme, le nationalisme n'avaient pas de définition mais seulement une longue histoire et Berlin

²¹⁵ « La théorie politique existe-t-elle ? », *Revue Française de Science Politique*, 11, 1961, p. 309-337. On peut retrouver cet article traduit en estonien, en espagnol et en japonais dans les compilations *Concepts and Categories* et *The Proper Study of Mankind*.

²¹⁶ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 27 et 28. C'est nous qui traduisons.

²¹⁷ Entretien avec Harold Shukman le mardi 16 juillet 2002. C'est nous qui traduisons.

²¹⁸ WILLIAMS (Bernard), address delivered at the Commemoration in the Sheldonian Theatre, Oxford on March 21st 1998 in Isaiah Berlin, *The First and the Last*, op. cit.

voulait raconter cette histoire²¹⁹ au détriment parfois de la précision car comme le souligne son éditeur : « *on ne peut pas nier que parfois il ne définissait pas suffisamment les termes.*²²⁰ » Pour lui, la pensée était un dialogue entre l'historien des idées et son objet d'études. Quand on demandait à Berlin s'il considérait qu'il était un historien ou un philosophe, il répondait qu'il ne lui était pas possible de distinguer les deux. En effet, selon lui, pour écrire une bonne histoire de la philosophie, il fallait absolument connaître ces problèmes intimement : « *à moins que vous n'ayez vous-même passé des nuits sans sommeil à penser à des problèmes philosophiques, vous ne pouvez pas affirmer que de tels problèmes existent (...) A moins que l'auteur soit ou ait été un philosophe lui-même (...) il ne peut avoir aucune idée de ce qui a fait penser quelqu'un d'autre ou de la raison pour laquelle ces problèmes l'ont tourmenté*²²¹ ». Pour David Pears, Berlin n'a jamais totalement abandonné la philosophie analytique et *Four Essays on Liberty* est encore très marqué par la philosophie analytique. En effet, Berlin ne parvient pas à discuter de la liberté sans procéder à une analyse des différents sens du mot liberté et de leurs interconnexions²²².

Le 12 avril 1945, le président américain Roosevelt mourut et on demanda à Berlin d'écrire un papier pour évoquer les changements qui allaient découler de cette disparition²²³. Qu'allait-il par exemple advenir du *New Deal* ? Pour Berlin, l'essentiel des changements induits par la présidence de Roosevelt allaient perdurer en temps de paix et la sphère d'intervention de l'Etat en matière économique et sociale avait été durablement modifiée²²⁴.

En janvier 1944, l'ambassadeur britannique à Moscou, Archibald Clark Kerr, alors en visite à Washington, proposa à Berlin de venir travailler à Moscou²²⁵. Il fut décidé au début du mois de juin que Berlin devrait écrire un rapport sur les relations entre Etats-Unis, Grande-Bretagne et URSS dans le monde de l'après-guerre²²⁶. Ceci devait constituer le terme de sa carrière diplomatique.

²¹⁹ WILLIAMS (Bernard), address delivered at the Commemoration in the Sheldonian Theatre, Oxford on march 21st 1998 in Isaiah Berlin, *The First and the Last*, op. cit.

²²⁰ Entretien avec Henry Hardy le 16 juillet 2002. C'est nous qui traduisons.

²²¹ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 23 et 24. C'est nous qui traduisons.

²²² PEARS (David), « Philosophy and the History of Philosophy », in MARGALIT (Edna and Avishaï) ed., *Isaiah Berlin : A Celebration*, Londres, Hogarth Press, 1991.

²²³ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 132.

²²⁴ Ibid. p. 132.

²²⁵ Ibid. p. 134.

²²⁶ Ibid. p. 134.

B : Les visites en URSS en 1945 : une influence importante pour l'œuvre à venir.

Berlin était russophone et un lecteur passionné des grands écrivains russes du 19^{ème} siècle tels que Tolstoï, Dostoïevski, Tourgueniev, Tchekhov et cet aspect de son identité n'est pas sans lien avec sa mission en URSS de 1945²²⁷. Berlin était heureux de se rendre en URSS car il s'agissait pour lui d'un véritable retour aux sources qu'il envisageait depuis longtemps²²⁸. Il était pourtant loin d'imaginer que ce séjour allait être l'occasion de rencontres avec des intellectuels qui allaient le marquer pour toujours : Boris Pasternak (1) et Akhmatova (2).

1 : Moscou et la rencontre avec Boris Pasternak

Berlin commença son séjour par une réception à l'ambassade de Grande-Bretagne grâce à laquelle il put nouer des contacts qui lui permirent pendant la suite de son séjour de se voir ouvrir les portes de la communauté intellectuelle et artistique russe²²⁹. Les convives russes furent surpris de rencontrer un officiel britannique qui parlait couramment russe et dont le sens de l'humour était également plus russe que britannique : « *ce n'était pas de l'humour anglais. Cela venait du côté russe de son caractère ; de Gogol, de Chekhov. Il aimait les blagues. Il aimait les jeux. Qui était un hérisson, qui était un renard ? Quelle est la différence entre une canaille et un goujat ?*²³⁰ ». Ce long séjour à Moscou fut l'occasion pour Berlin de renouer les liens entre les Berlin d'Angleterre et les Berlin de Russie²³¹. Isaiah Berlin réalisa à quel point la population était apeurée en constatant que son oncle refusait d'aborder les sujets politiques et ce, même dans l'intimité²³².

Berlin trouva une atmosphère beaucoup plus libre et plus détendue à Peredelkino, lieu de rendez-vous des artistes durant la belle saison²³³. C'est là que

²²⁷ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 27.

²²⁸ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 135.

²²⁹ Ibid. p. 135.

²³⁰ ANNAN (Noel), Address delivered at a memorial service at the Hampstead Synagogue on January 14 1998, in Isaiah Berlin, *The First and The Last*, op. cit., p. 92. C'est nous qui traduisons.

²³¹ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 139.

²³² Ibid. p. 140.

²³³ Ibid. p. 142.

Berlin rencontra Pasternak, sa femme et son fils, à la fin du mois de septembre²³⁴. La rencontre fut magique pour Berlin qui était fasciné par la personnalité exceptionnelle du poète. Celui-ci comme d'autres écrivains que Berlin rencontra en URSS était extrêmement curieux de la vie intellectuelle et artistique en Occident et Berlin fut marqué par le fait que Pasternak idéalisait totalement la production intellectuelle occidentale, comme pour mieux répondre au dénigrement permanent de l'Occident par les autorités soviétiques.

Berlin ayant appris que c'était à Leningrad qu'il risquait de trouver le plus de livres de la période pré-révolutionnaire, il s'y rendit et c'est là qu'il rencontra la poétesse Akhmatova.

2 : Leningrad et la rencontre avec Akhmatova²³⁵

Anna Akhmatova, poétesse de la période pré-révolutionnaire n'avait pas pu publier depuis 1925, même si elle était considérée par les autorités comme un trésor national. Berlin n'avait rien lu d'elle. La rencontre avec Akhmatova combla Berlin. Cette femme vivait difficilement et son entourage était persécuté par les autorités soviétiques.

Néanmoins, son amour pour sa langue et pour son peuple surpassait tout le reste : elle affirmait qu'il eut été impossible pour elle de quitter son pays. A la fin de sa vie, Berlin disait : « *la connaître a été un des plus grands privilèges et une des expériences les plus touchantes de ma vie.* ²³⁶ » Il fut tellement bouleversé par Akhmatova qu'il passa le mois de décembre à écrire non pas le rapport qui motivait sa présence en Russie mais « *Une note sur la Littérature et les Arts en Union Soviétique dans les derniers mois de 1945* ». Cette note était en fait une histoire de la culture russe durant la première moitié du vingtième siècle. Selon Michael Ignatieff, il s'agissait du premier compte-rendu occidental de la guerre engagée par Staline contre la culture russe²³⁷.

²³⁴ La rencontre avec Pasternak est décrite dans l'ouvrage de Michael Ignatieff p. 142 à 148. Nous en relevons ici quelques points marquants.

²³⁵ La rencontre avec Akhmatova est décrite par Michael Ignatieff dans son ouvrage entre les pages 150 et 169. Le paragraphe qui suit en reprend quelques éléments qui nous intéressent dans le cadre de cette étude.

²³⁶ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 16. C'est nous qui traduisons.

²³⁷ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 161.

On y découvre des traces des témoignages de Pasternak ou Akhmatova relatant leurs persécutions. Berlin idéalisait tous ces intellectuels de la Russie pré-révolutionnaire, dont il estimait qu'ils représentaient l'authentique culture russe. En décembre 1945, son rapport terminé²³⁸, Berlin devait retourner à Washington mais il décida de rendre une dernière visite à la poétesse avant de partir.

L'année 1946 fut pour elle très difficile puisqu'elle fut censurée, punie, mise au ban de la société. Elle savait bien que tous ces ennuis étaient liés aux visites d'Isaiah mais considérait que tout ce qui lui arrivait était la conséquence du début de la Guerre Froide, du début d'un affrontement moral, politique et idéologique entre deux systèmes que tout opposait. Berlin ne pouvait pas intervenir, ses amis de l'ambassade britannique à Moscou lui ayant expliqué en 1948 que la xénophobie anti-occidentale était devenue telle en Union Soviétique, que toute tentative pour prendre contact avec elle lui attirerait encore davantage les foudres du régime.

Sa visite en URSS en 1945 causa aussi d'importants problèmes à sa famille, au moment où l'anti sémitisme atteignait des sommets à Moscou. Son oncle Léo fut accusé de participer à un complot orchestré par les services secrets britanniques contre Staline avec l'aide de Mendel et d'Isaiah Berlin. Léo fut arrêté et battu jusqu'à ce qu'il avoue être un espion et ne fut libéré qu'après la mort de Staline. Il mourut finalement peu de temps après, dans des circonstances tragiques.

Ces visites marquèrent durablement Berlin. On peut penser que son expérience de 1945 a très nettement renforcé son aversion pour le système soviétique. C'est ce qui ressort d'un essai publié en 1980²³⁹ dans lequel il relate ces visites à Pasternak et Akhmatova :

« mes rencontres et conversations avec Boris Pasternak et Anna Akhmatova ; ma prise de conscience des conditions à peines descriptibles dans lesquelles ils vivaient et travaillaient, et du traitement auquel ils étaient assujettis ; et le fait qu'il m'ait été

²³⁸ BERLIN, « The Arts in Russia under Stalin », *New York Review of Books*, 19 octobre 2000, p. 54 à 63. Cet article a été traduit en portugais et en chinois.

²³⁹ « Conversations with Akhmatova and Pasternak », *New York Review of Books*, 20 novembre 1980, p. 23-35. Cet essai apparaît dans la compilation *The Proper Study of Mankind*, op. cit.

*permis de débiter avec eux deux une relation personnelle, amicale, m'a profondément affecté et a modifié à jamais ma façon de voir les choses.*²⁴⁰ »

En effet, il put voir concrètement les effets d'un régime totalitaire sur la vie d'individus pour lesquels il avait de l'affection. En outre, il réalisa à cette occasion qu'un système totalitaire avait un impact non seulement sur la vie des individus en général mais aussi, au travers des artistes, sur une culture toute entière²⁴¹. De même, il semble que son opposition au déterminisme historique ait partie liée avec ses conversations avec Akhmatova. La lecture de l'essai « *Meetings with Russian Writers* » indique que ces rencontres en URSS ont, encore plus que ses séjours en Palestine et aux Etats-Unis, profondément influencé ce que Berlin écrivit et lut par la suite²⁴².

Quand Berlin revint à Oxford en avril 1946, il avait beaucoup changé²⁴³. Son expérience de la guerre et les activités auxquelles il avait participé ainsi que les rencontres qu'il avait faites l'avaient beaucoup aidé à mûrir²⁴⁴. Ses années passées à Washington l'avaient par exemple définitivement convaincu du bien fondé du pragmatisme en politique²⁴⁵.

²⁴⁰ « Conversations with Akhmatova and Pasternak », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 552. C'est nous qui traduisons.

²⁴¹ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 28.

²⁴² GARTON ASH (Timothy), « A Genius for Friendship », *The New York Review of Books* », September 23, 2004, p. 25.

²⁴³ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 170.

²⁴⁴ Ibid, p. 170.

Chapitre 2 : L'âge d'or : le retour définitif à l'université et les écrits majeurs : 1946/1966

Ces vingt années constituèrent une période cruciale dans la vie de l'auteur car elles furent celles de l'épanouissement personnel et professionnel. A la fin de la guerre, Berlin avait trente-sept ans et il reprit ses activités universitaires et intellectuelles, convaincu que c'était ce qui lui convenait le mieux. Certes, Berlin avait changé, mûri et il était profondément marqué par ce qu'il avait vu, entendu ou appris des totalitarismes nazis et communistes mais les premières années du retour à Oxford furent surtout synonymes de remise en cause personnelle et de doute : Berlin tardait à trouver ses repères²⁴⁶ (I). Durant cette période, Berlin produisit ses textes les plus importants (II).

Cette période fut marquée par la Guerre Froide et il faut préciser à cet égard que si Berlin était farouchement opposé au totalitarisme, il s'agit, en tout cas dans son œuvre, la plupart du temps du totalitarisme soviétique. Cela peut paraître à première vue surprenant au regard de son identité mais, à l'époque où il revint à Oxford et où il produisit ses travaux les plus aboutis concernant en particulier les concepts de liberté et de pluralisme, le fascisme avait été défait militairement et la principale force politique et idéologique qui apparaissait susceptible de menacer et de remettre en cause les fondements sur lesquels étaient bâties les démocraties libérales était en fait le communisme et plus généralement d'un point de vue intellectuel le marxisme.

I : Au sortir de la guerre, Berlin s'interroge sur son identité

Les questions de tous ordres le submergeaient. Quels rapports entretenir avec le monde et les médias ? (A) Quel genre d'intellectuel allait-il être ? (B) Allait-il pouvoir concilier son identité juive et son identité britannique sans trop de heurts et de souffrances ? (C)

²⁴⁵« Tribute by Arthur Schlesinger, Jr. » (1998), <
http://berlin.wolf.ox.ac.uk/writings_on_ib/washington_tributes/schlesinger.html>in Henry Hardy (ed.), *The Isaiah Berlin Virtual Library* (accessed 17 September 2006)

²⁴⁶ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 173.

Quels rapports allait-il entretenir avec la politique, par ailleurs omniprésente à cette époque sur les campus ? (D) Comment ses enseignements allaient-ils être reçus ? (E).

A : Berlin et le monde : perte de temps ou source d'inspiration ?

A l'issue de la seconde guerre mondiale, Berlin était très courtisé, tant par les médias que par les institutions universitaires puisqu'*All Souls College* et *Nuffield College* par exemple envisageaient d'en faire leur président²⁴⁷. Il fut aussi contacté par la revue américaine *Foreign Affairs* pour laquelle il écrivit deux articles qui contribuèrent à lui donner la réputation d'être un spécialiste des questions russes²⁴⁸. Un des articles portait sur la façon de gouverner de Staline et l'autre avait trait aux idées politiques du 20^{ème} siècle²⁴⁹. Par ailleurs, le Parti conservateur, le Parti travailliste et le Parti libéral lui demandèrent d'intervenir lors de leurs universités d'été²⁵⁰. Enfin, le *Foreign Office* sollicita son expertise plusieurs fois. On lui demanda même de se rendre à Paris pour participer aux travaux portant sur l'établissement du plan Marshall en Europe²⁵¹.

A *New College*, il enseignait l'histoire de la pensée politique. En 1950, il retourna à *All Souls* en espérant que cette retraite allait lui permettre d'écrire²⁵². Son séjour de 1945 en Russie avait ravivé son goût pour l'histoire intellectuelle russe mais peu de professeurs d'Oxford s'intéressaient à l'histoire intellectuelle, négligée à la fois par les politologues, les historiens et les philosophes²⁵³.

A partir de 1949, il commença à aller régulièrement aux Etats-Unis et notamment à Harvard et Princeton où l'histoire intellectuelle de la Russie au 19^{ème} siècle occupait une place plus importante²⁵⁴.

²⁴⁷ Ibid. p. 170.

²⁴⁸ Ibid. p. 171.

²⁴⁹ Cet article intitulé « Political Ideas in the Twentieth Century » parut donc au départ dans *Foreign Affairs* n° 28 en 1950, p. 351-350. Voir plus loin pour l'analyse de cet essai. Il fut repris dans *Four Essays on Liberty*, Londres et New York, Oxford University Press, 1969. Il fut traduit en vingt langues.

²⁵⁰ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 171.

²⁵¹ Ibid. p. 171.

²⁵² Ibid. p. 172.

²⁵³ Ibid. p. 172.

²⁵⁴ Ibid. p. 172.

Berlin retourna souvent aux Etats-Unis où il était très connu et très respecté tant au sein du champ intellectuel que du champ politique. Il trouvait au sein des universités américaines des collègues et des étudiants passionnés par ses centres d'intérêt mais il n'accepta jamais de quitter l'Angleterre pour s'installer aux Etats-Unis, alors que les universités américaines les plus prestigieuses lui avaient fait des propositions très intéressantes. Il avait gardé depuis ses années d'activité diplomatique d'importantes relations au sein du petit monde de l'ambassade de Grande-Bretagne et il restait un personnage incontournable pour les dirigeants politiques américains. On souhaitait connaître son avis sur tel fait d'actualité, tel dirigeant soviétique et son opinion faisait en général autorité. Si certains craignaient que la multiplication des activités de Berlin nuise à sa production intellectuelle, lui-même ne s'en inquiétait guère.

En effet, pour Berlin, ces activités ne représentaient pas du temps perdu, puisqu'il considérait que beaucoup d'idées lui venaient à l'occasion de ces fêtes. Par exemple, avant la guerre, Lord Oxford lui cita le poète grec Archiloque : « *le renard connaît plusieurs choses mais le hérisson connaît une seule grande chose*²⁵⁵ ». Berlin procéda immédiatement à un classement des grands personnages du passé selon cette distinction et, en 1951, alors qu'il travaillait sur une étude portant sur le sens de l'histoire²⁵⁶ chez Tolstoï intitulée : « *The Hedgehog and the Fox*²⁵⁷ », il se resservit de cette distinction²⁵⁸.

Berlin expliqua que cette typologie, comme toute typologie était heuristique mais qu'elle demeurait une classification. Ainsi, la majorité des êtres humains devraient être classés entre les deux positions opposées. De toutes façons, cet essai était né d'une réflexion suscitée par la citation de Archiloque et Berlin ne voulait pas que l'on attache trop d'importance à cette classification qui n'était pas supposée être prise au sérieux²⁵⁹.

Dans cet essai, Berlin commence par expliquer qu'il y a deux types d'hommes. Certains sont des hérissons : ils rapportent tout à une vision centrale unique, à un système plus ou moins cohérent.

²⁵⁵ Ibid. p. 173. C'est nous qui traduisons.

²⁵⁶ Ibid. p. 173.

²⁵⁷ Le Hérisson et le Renard.

²⁵⁸ Cet essai s'intitulait à l'origine « *Lev Tolstoy's Historical Septicism* », *Oxford Slavonic Papers*, 1951. Il fut modifié et réédité en 1953 sous le titre « *The Hedgehog and the Fox : an Essay on Tolstoy's View of History* », London, Weidenfeld and Nicolson, 1953. On retrouve cet essai dans deux compilations : *Russian Thinkers* et *The Proper Study of Mankind*.

²⁵⁹ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 188.

D'autres sont des renards : ils poursuivent plusieurs fins qui peuvent être contradictoires. Pouchkine est l'archétype du renard alors que Dostoïevski serait l'archétype du hérisson. D'après Berlin, il est difficile de déterminer à quelle catégorie appartient Tolstoï et ceci s'explique par le fait que Tolstoï aurait été par nature un renard qui aurait voulu être un hérisson. Pour Berlin, ce conflit entre ce qu'il était et ce qu'il aurait voulu être apparaît clairement quand on étudie sa conception de l'histoire.

Berlin explique en effet que Tolstoï se posait de multiples questions au sujet des causes des événements et qu'il refusait les explications théologiques ou métaphysiques car c'était un empiriste. L'histoire n'était pas non plus une science puisque l'on n'avait pas découvert de lois permettant de prédire le futur. Ainsi, Tolstoï disait ne pas croire aux grandes lois de l'histoire et remettait en cause la sociologie scientifique qui prétendait les découvrir. Pour autant, cela ne voulait pas dire que, pour lui, l'histoire humaine était dégagée de toute nécessité. Les humains étaient bel et bien déterminés mais ils n'étaient pas capables de découvrir comment. Tolstoï estimait aussi que ceux qui attribuaient les événements historiques aux grands hommes le faisaient pour masquer leur ignorance. En effet, les historiens ne parvenaient en aucune manière à démontrer en quoi les hommes étaient responsables des événements. Donc, pour Tolstoï, insiste Berlin, les hommes n'étaient pas moins déterminés que la nature :

« cette violente contradiction entre les données de l'expérience, dont il ne pouvait pas se libérer (...) et sa croyance profondément métaphysique en l'existence d'un système dont elles devaient faire partie (...) ce conflit entre jugement instinctif et conviction théorique (...) reflète le conflit non résolu entre la réalité de la vie morale (...) et les lois qui gouvernent tout (...) Pourtant, de ce conflit violent est né Guerre et Paix²⁶⁰ ».

Ainsi, pour Berlin, en réfléchissant de cette manière, Tolstoï ignorait délibérément les faits, il les déformait pour permettre à sa propre thèse de fonctionner. D'après Berlin, cette attitude était tout à fait typique des penseurs monistes et témoignait d'un manque de sens des réalités. Berlin était bien sûr d'accord avec Tolstoï pour remettre en cause les prétendues lois historiques et leur attribuer le statut de mythe

²⁶⁰ « The Hedgehog and the Fox », in *The Proper Study of Mankind* », op. cit., p. 467. C'est nous qui traduisons.

mais, contrairement à Tolstoï, il estimait que les grands hommes jouaient bien un rôle dans l'histoire.

Berlin compare ensuite les conceptions de Tolstoï et celles de Joseph de Maistre. Les deux hommes ont d'abord en commun de remettre en cause l'optimisme libéral des penseurs des Lumières. Ensuite, les deux penseurs contestent que l'humanité puisse être rendue éternellement heureuse et vertueuse par des moyens rationnels et scientifiques. En outre, Maistre se moquait des Encyclopédistes comme Tolstoï se moquait des historiens et des « sociologues scientifiques ». Tolstoï et Maistre ont encore en commun une forme de réalisme qui fait d'eux des ennemis du Romantisme, de l'historicisme ou du scientisme. Par contre, précise Berlin, Tolstoï n'était pas comme Maistre un apôtre de l'obscurantisme, de l'ignorance ou de la servitude et ne semblait pas sadique. Au fond, tous deux vivaient le même paradoxe : ils étaient des renards qui cherchaient l'harmonie.

Berlin était-il lui-même un hérisson ou un renard ? Berlin dénonçant régulièrement la vision unificatrice du hérisson qui peut faire de lui un fanatique, George Crowder considère qu'il est logique d'affirmer que Berlin aurait conseillé de suivre le renard et de se méfier du hérisson²⁶¹. L'opposition entre hérisson et renard recoupe en effet dans une large mesure l'opposition entre monisme et pluralisme en philosophie politique. Pourtant, George Crowder considère que Berlin serait peut-être plus profondément un hérisson dans la mesure où l'ensemble de son œuvre tendrait uniquement à défendre le combat libéral contre le totalitarisme du 20^{ème} siècle, en particulier dans sa forme communiste²⁶². Nous ne pouvons souscrire à cette interprétation de l'œuvre de Berlin qui, si elle avait manifestement pour but de défendre les sociétés libérales occidentales, ne se résumait pas à cette fonction. A ce moment de sa vie, Berlin souhaitait croire en quelque chose sans être dogmatique²⁶³.

B : Le refus d'être un intellectuel « continental »

Isaiah Berlin ne voulait pas devenir un intellectuel « continental²⁶⁴ » et en cela, il partageait l'opinion de beaucoup d'intellectuels britanniques, guère impressionnés par les intellectuels allemands ou français : « *pour les Anglais, la plupart des philosophes*

²⁶¹ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, Polity, 2004, p. 1.

²⁶² Ibid., p. 2.

²⁶³ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 173.

²⁶⁴ Ibid. p. 173.

*français semblent abscons et bouffis d'orgueil*²⁶⁵ ». Berlin ne voulait pas avoir une approche scientifique ou trop théorique de la politique et il se sentait donc assez éloigné de l'approche continentale ou française de la science politique. La France a certainement toujours cette image au Royaume-Uni aujourd'hui. Dans l'ensemble, Berlin était moins intéressé par les pratiques des professionnels de la théorie politique que par la pratique politique elle-même et il considérait même que l'utilisation des méthodes des sciences naturelles pour la pratique politique et pour le questionnement politique pouvait se révéler particulièrement dangereuse.²⁶⁶ Cette difficulté pour les philosophes français et les philosophes britanniques à se comprendre explique peut-être la réception plus difficile et plus tardive de Berlin en France. Le seul intellectuel français que respectait vraiment Berlin était Raymond Aron²⁶⁷.

Ils s'étaient rencontrés à Paris en 1950 et avaient gardé contact par la suite. Les deux hommes avaient beaucoup de choses en commun puisqu' Aron était également juif, libéral, anti communiste et sceptique. Ils étaient aussi très différents et c'est pourquoi ils ne devinrent jamais des amis proches mais plutôt des connaissances lointaines qui se respectent sans se comprendre tout à fait. En effet, Berlin fut très influencé par la culture française alors que Aron fut beaucoup plus marqué par la philosophie allemande.

Berlin ne se considérait pas comme aronien, ce qui semble avoir déplu à Aron. Michael Ignatieff rappelle que Berlin estimait pour sa part que si Aron était un grand journaliste politique, il n'était qu'un « médiocre » historien des idées²⁶⁸. Berlin était moins influencé que Aron par la philosophie allemande et Aron avait un esprit systématique que n'avait pas Berlin. Tous deux écrivaient beaucoup dans la presse mais alors que Aron n'hésitait pas à s'engager et à tenir un discours partisan, Berlin refusait de s'engager.

En fait, Berlin n'aimait pas prendre position sur les problèmes publics. Personne ne pouvait dire quelles étaient ses vues concernant par exemple, et pour reprendre des

²⁶⁵ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 48. C'est nous qui traduisons.

²⁶⁶ HANLEY (Ryan Patrick), « Political Science and Political Understanding : Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry », *American Political Science Review*, vol. 98, n° 2, mai 2004, pp. 327-339, p. 327.

²⁶⁷ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 173. Les données concernant les rapports entre Raymond Aron, Karl Popper et Berlin sont empruntées, sauf indication contraire, à IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 173 à 176.

²⁶⁸ Ibid., op. cit., p. 173.

problèmes de l'époque, la réforme des syndicats ou le problème des droits de scolarité à l'université²⁶⁹.

Il ne s'engagea réellement qu'en faveur du sionisme ou pour la défense de la liberté personnelle. Nous aurons par la suite l'occasion de comparer plus systématiquement leurs pensées. Même si Berlin ne se sentait pas proche de la philosophie française et de ses représentants, il n'entretenait pas une plus grande proximité avec la philosophie allemande et en particulier Heidegger qu'il disait ne pas comprendre du tout.

Par ailleurs, il ne serait pas non plus un intellectuel typiquement britannique. Il avait du talent pour écrire des essais mais il n'en aurait pas eu pour réaliser des monographies. Le problème était qu'il s'intéressait davantage au public des classes moyennes éduquées qu'aux spécialistes dont il savait pourtant qu'il aurait à gagner la considération. Quoi qu'il arrive, il aimait trop la compagnie des hommes pour passer ses journées enfermé dans les bibliothèques.

Berlin voyait bien que les intellectuels de sa génération étaient en train de se définir. Karl Popper avait par exemple écrit pendant la guerre *La Société Ouverte et ses Ennemis*. Popper comme lui défendait les valeurs libérales mais les deux penseurs étaient par ailleurs très dissemblables : Popper était un rationaliste sceptique, alors que Berlin était un penseur beaucoup plus intuitif, qui s'intéressait aux dilemmes intérieurs, au conflit entre les valeurs humaines. Mais les deux hommes avaient en commun d'être en opposition avec les intellectuels marxistes tels que E. H. Carr qui travaillait alors à une histoire de la révolution bolchevique, Isaac Deutscher qui était le biographe de Tolstoï et Christopher Hill, historien de la révolution puritaine avec qui il se brouilla. En fait, et c'était une différence importante par rapport aux années 1930, il devenait très difficile pour des intellectuels marxistes et des intellectuels libéraux d'entretenir des relations amicales.

Berlin n'aimait pas écrire car il trouvait plus facile et parfois moins compromettant de parler²⁷⁰. Berlin avait bien conscience que le danger qui le menaçait était de devenir un intellectuel de second rang, un « amuseur pour les riches²⁷¹ ». Cette perspective lui était insupportable. Un autre problème se posait également à lui : il allait se rendre compte que, même en Grande-Bretagne, être juif n'était pas anodin. D'une

²⁶⁹ ANNAN (Noel), *Our Age, English intellectuals between the World Wars, A group portrait*, New York, Random House, 1990, p. 273.

²⁷⁰ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 176.

²⁷¹ Ibid. p. 176.

part, les Britanniques n'étaient pas totalement dénués de préjugés et, d'autre part, en cette période, la Grande-Bretagne jouait un rôle central dans ce qui allait devenir le problème israélo-arabe.

C : Une identité complexe : Berlin était un « mélange de cultures²⁷² »

Berlin a toujours défendu la création de l'Etat d'Israël. Or, si beaucoup d'intellectuels originaires de l'Europe de l'est ou centrale ont profondément marqué la culture britannique au 20^{ème} siècle, peu ont revendiqué cette identité juive aussi nettement que Berlin²⁷³. Le sionisme était quant à lui encore plus rare et Berlin et Namier semblent avoir été les deux exceptions notables²⁷⁴.

La gravité des événements en Palestine amena Weizmann à réclamer la présence de Berlin qui partit pour la Palestine avec son père²⁷⁵. Weizmann demanda alors à Berlin de quitter Oxford pour devenir le chef de son équipe. Mais Berlin refusa car il ne pouvait consentir à lier sa vie à celle de l'Etat d'Israël²⁷⁶. La mort de Weizmann mit un terme définitif à la question de savoir s'il allait poursuivre sa carrière au service de l'Etat d'Israël mais elle ne résolvait pas la question qui tourmentait réellement Berlin : comment vivre en tant que Juif dans la société britannique²⁷⁷ ? En mai 1950, Arthur Koestler apporta sa contribution à la réflexion menée par Berlin sur cette question²⁷⁸. Pour lui, depuis la création de l'Etat d'Israël, il n'y avait que deux solutions possibles et opposées : ou bien vivre dans la diaspora et s'assimiler totalement, ou bien émigrer en Israël et mener une vie « totalement juive ». Selon Koestler, toute solution intermédiaire était fautive²⁷⁹.

²⁷² J'emprunte cette expression à Henry Hardy, entretien du 16 Juillet 2002.

²⁷³ ANDERSON (Perry), « The Pluralism of Isaiah Berlin », in *A Zone of Engagement*, London, Verso, 1992, p. 238.

²⁷⁴ Ibid. p. 238.

²⁷⁵ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 177.

²⁷⁶ Ibid. p. 181.

²⁷⁷ Ibid. p. 183.

²⁷⁸ Ibid. p. 183.

²⁷⁹ Ibid. p. 183.

Berlin ne partageait pas du tout cette façon de voir les choses et décida de s'en expliquer dans un article intitulé : « *L'esclavage juif et l'émancipation*²⁸⁰ ». Pour Berlin, l'approche de Koestler était erronée pour plusieurs raisons²⁸¹. Tout d'abord, rappelle Berlin, l'assimilation n'est pas seulement une question de volonté personnelle : il ne s'agit pas d'un acte unilatéral mais elle est liée à une sorte de négociation entre celui qui souhaite s'assimiler et les individus qui composent la société au sein de laquelle on souhaite s'assimiler. Ensuite, la libération offerte aux Juifs par la création de l'Etat d'Israël ne dépend pas seulement d'une émigration physique. L'existence même d'Israël apporte ainsi une émancipation aux personnes juives, où qu'elles soient, car elle leur permet de choisir.

Pour Berlin, avant qu'Israël n'existe, un Juif ne pouvait pas vivre une vie totalement juive du fait des pressions et de la répression des non-Juifs²⁸². La création de ce nouvel Etat constituait une victoire de la liberté. Cela ne signifiait pas pour autant que pour mener une vie libre, un Juif devait nécessairement vivre en Israël. Selon Berlin, et c'était une position authentiquement pluraliste, une vie juive pouvait être vécue d'une multitude de façons et il ne pouvait être question d'imposer aux Juifs un choix entre deux possibilités extrêmes. Il y avait une sorte de tyrannie intellectuelle à vouloir imposer à une communauté tout entière un choix qui semblait valable à un individu. Des valeurs comme la liberté et l'appartenance étaient conflictuelles et le choix était en conséquence obligatoire à un certain niveau.

On comprend bien ici que le concept de pluralisme est lié inextricablement à la vie même de Berlin et que l'incompatibilité des valeurs humaines fut quelque chose de vécu intimement par Berlin, avant même qu'il n'écrive sur ces sujets. Dans « *Jewish Slavery and Emancipation* », Berlin fait d'une certaine façon allusion à sa propre expérience de Juif vivant dans une société non juive. En effet, il établit un parallèle entre le Juif vivant dans une société non juive et un anthropologue examinant une tribu et devant pour réussir à s'intégrer, mieux connaître les usages de la tribu que les

²⁸⁰ « *Jewish Slavery and Emancipation* », *Jewish Chronicle*, 21 septembre 1951. Cet article a été repris plusieurs fois dans cette revue et aussi dans *The Power of Ideas*, ed. Henry Hardy, Londres, Chatto and Windus, 2000. Ce volume a été traduit en allemand, en italien et en espagnol. L'essai fut traduit en catalan et en français. On trouve aussi entre autres dans ce volume le très important essai autobiographique « *My Intellectual Path* » qui est le dernier essai écrit par Berlin et qui retrace toute sa trajectoire intellectuelle et « *The Search for Status* ». On peut aussi retrouver l'essai « *Jewish Slavery and Emancipation* » ainsi que deux autres portant sur le même thème dans *Trois essais sur la condition juive*, Paris, Calman-Lévy, 1973.

²⁸¹ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 38.

²⁸² Le résumé de cet essai et de la polémique avec T. S. Eliot qu'il a engendré est emprunté à IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 183 à 188.

membre de la tribu eux-mêmes. Toujours dans cet essai, Berlin compare la judéité à une bosse dans le dos et il explique que lorsque l'on est bossu, plusieurs comportements sont possibles. Cette comparaison choqua plusieurs de ses contemporains et lui-même la regretta quelque peu par la suite²⁸³. En conséquence, il s'assura que ce type de propos ne réapparaisse pas dans les éditions ultérieures de cet essai.

Dans ce texte, Berlin s'en prenait à T. S. Eliot à qui il reprochait une certaine forme d'anti sémitisme. Certains en furent surpris car le grand poète américain et Berlin se connaissaient et avaient jusque là entretenu des rapports amicaux. Néanmoins, au moment où éclata cette affaire, une polémique au sujet du supposé anti sémitisme de T. S. Eliot était déjà en cours. T. S. Eliot et Berlin tentèrent de s'expliquer par un échange de lettres, T. S. Eliot récusant totalement l'accusation d'anti sémitisme. Pour autant, les divergences entre les deux hommes étaient grandes puisque Eliot était profondément conservateur, catholique et estimait que l'individualisme tendait à détruire la civilisation européenne, conviction que ne pouvait évidemment pas partager Berlin. D'autre part, pour Eliot, il était tout à fait regrettable qu'il n'y ait plus d'unité culturelle dans le monde moderne alors que pour Berlin, ces conflits de valeur et ce pluralisme culturel étaient l'essence du monde moderne et même de la vie humaine. Eliot affirmait que la présence au sein de sociétés fondamentalement chrétiennes d'un nombre important de Juifs n'était pas souhaitable dans la mesure où elle menaçait l'intégrité culturelle à la fois du christianisme et du judaïsme²⁸⁴. Berlin considère que Koestler et Eliot ont ceci de commun qu'ils veulent éliminer les différences dans les sociétés contemporaines afin d'imposer une véritable uniformité culturelle. Or, le but de la pureté culturelle n'est-il pas, comme celui du nettoyage ethnique, un projet de nature fondamentalement totalitaire²⁸⁵ ? Là encore, on ne peut manquer de voir ici en filigrane le thème du pluralisme que Berlin développa un peu plus tard mais qui était déjà au centre de sa vie et de sa pensée.

Sur tout ce qui concernait l'anti-sémitisme, le sort fait aux Juifs par le III^e Reich, Berlin demeura extrêmement sensible. De toutes façons, dans l'immédiat après guerre, les questions politiques en général se posaient avec une acuité particulière. Berlin ne pouvait donc pas faire l'économie d'une réflexion au sujet de son rapport à l'engagement politique.

²⁸³ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 85.

²⁸⁴ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 39.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 40.

D : Berlin sommé de préciser ses idées en politique

Berlin provoqua l'exaspération de son entourage quand il écrivit son essai sur Churchill : « *Winston Churchill in 1940*²⁸⁶ ». Cet article qui a concouru à la formation du « mythe Churchill²⁸⁷ » traduit dans l'ensemble l'admiration de Berlin pour Churchill. Il fut mal reçu par une partie de son entourage qui comprenait mal qu'un libéral, ayant voté en 1945 pour les travaillistes, puisse faire un tel éloge de Churchill deux mois avant les élections législatives²⁸⁸. En fait, si Berlin était fasciné par Churchill, il était aussi effrayé par son côté belliqueux et dur²⁸⁹. Ne pouvant se résoudre à voter à nouveau pour les travaillistes dont les positions dans certains domaines, y compris la question palestinienne, lui déplaisaient, il décida de voter pour les libéraux²⁹⁰. De toutes façons, même s'il était authentiquement un social-démocrate libéral, il se sentait mieux au contact des conservateurs. Certains membres de son entourage vont plus loin et estiment qu'il était vraiment conservateur et que, en outre, il existe un continuum entre les libéraux et les conservateurs. Une fois encore, à l'instar de Tolstoï, il était un renard qui souhaitait être un hérisson. Mais un libéral comme Berlin pouvait-il vraiment être un hérisson²⁹¹? Cette incapacité à choisir fermement et définitivement son camp lui attira les foudres à la fois de la gauche et de la droite. Ceci est particulièrement bien illustré par l'accueil qui fut réservé à son essai « *Political Ideas in the Twentieth Century*²⁹² »

²⁸⁶ Article paru en 1949 sous le titre « Mr Churchill » (review of Churchill's 2nd volume of war memoirs, *Their Finest Hour*), *Atlantic Monthly* 184 N° 3. Cet article a été réédité plusieurs fois avant d'être repris sous le titre « Winston Churchill in 1940 » dans *Personal Impressions*, Londres, Hogarth Press, 1980. On trouve dans ce recueil des portraits de grandes figures du 20^{ème} siècle que Berlin a connues plus ou moins bien et parmi lesquels on pourra retenir outre Winston Churchill, President Franklin Delano Roosevelt, Chaim Weizmann, J. L. Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy, John Petrov Plamenatz, Memories of Virginia Woolf et surtout Meetings with Russian Writers in 1945 qui rend compte des mémorables rencontres de Berlin en URSS juste après la guerre. Notons que l'ensemble des essais, à l'exception de ce dernier, sont nés d'une commande. On peut aussi retrouver l'essai sur Winston Churchill dans *The Proper Study of Mankind, an Anthology of Essays*, ed. Henry Hardy et Roger Hausheer, avec une introduction de Roger Ausheer, London, Chatto and Windus, 1997.

²⁸⁷ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 195.

²⁸⁸ Ibid. p. 196.

²⁸⁹ Ibid. p. 196.

²⁹⁰ Ibid. p. 196.

²⁹¹ Ibid. p. 197.

²⁹² L'analyse de la réception de cet essai est inspirée de IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 198 et 199.

Cet essai peut certes être lu comme une défense de l'Occident libéral contre la menace soviétique mais, dans ce texte, Berlin explique aussi que d'une certaine manière, le marxisme soviétique et la social-démocratie occidentale de l'après-guerre sont en partie inspirés par une même idée illusoire. Cette idée consiste à croire qu'il serait possible d'anéantir tous les maux de l'humanité et de parvenir à un consensus social en ayant recours à l'expertise des ingénieurs sociaux. Adhérer à une telle foi revient pour Berlin à faire preuve de monisme : une telle utopie lui paraît fort dangereuse. Certes, Berlin ne plaçait pas les soviétiques et l'Ouest sur le même plan mais il mettait l'Occident en garde. La question, pourtant fondamentale, du choix des fins morales ou politiques n'était-elle pas laissée aux ingénieurs sociaux, experts et technocrates en tous genres ? En fait, pour Berlin, les grands débats et désaccords sur les fins ultimes avaient été déplacés pour ne plus concerner maintenant que les moyens. Selon Berlin, rappelle George Crowder, si l'image d'une société fasciste ou communiste est celle d'une prison, l'image de la société capitaliste est celle d'un hôpital. Dans les deux cas, en dépit d'importantes différences, on peut observer un véritable déni de la capacité des êtres humains à juger ce qui est important pour eux-mêmes et comment ils devraient vivre²⁹³. Certes, il était un libéral de gauche mais il tenait à prévenir son propre camp qu'il faudrait choisir : on ne pourrait pas accroître en permanence la justice sociale sans menacer la ou les libertés. Justice sociale et liberté étaient deux valeurs qui n'étaient compatibles que dans une certaine mesure et, au delà, il fallait choisir de privilégier l'une au détriment de l'autre. Cette affirmation découlait de son pluralisme des valeurs. En fait, Berlin pensait que la sociale démocratie occidentale n'était pas à l'abri de la contagion totalitaire telle qu'elle a pu être décrite par Hayek dans *The Road to Serfdom* (1944) ou par George Orwell dans *Nineteen Eighty-Four* (1949)²⁹⁴. Comme les fins humaines étaient conflictuelles, il s'agissait plus de défendre la liberté qu'une conception particulière du bien humain. Berlin en appelait à davantage de compromis et de scepticisme et surtout « pas trop de zèle ».

L'accueil réservé à cet article fut mitigé et globalement très discret. La gauche regretta son manque de détermination et E. H. Carr souligna notamment que celui qui met en garde contre les dangers d'une croyance trop forte risque au bout du compte de ne plus croire en quoi que ce soit²⁹⁵. L'article entraîna également un échange de lettres

²⁹³ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 48.

²⁹⁴ Ibid., p. 46.

²⁹⁵ « The New Scepticism », *Times Literary Supplement*, 9 juin 1950.

entre Berlin et Georges Kennan²⁹⁶. Berlin avait rencontré Georges Kennan à Washington pendant la guerre et Berlin était alors un fonctionnaire du ministère des affaires étrangères américain spécialisé dans les affaires russes²⁹⁷. Le centre droit était plus favorable mais aurait voulu que Berlin prît plus nettement parti pour l'Occident. Or, si Berlin était, et il ne s'en cachait pas, pro-américain et anti-soviétique et, au fond, un intellectuel de la Guerre Froide, il ne souhaitait pas s'engager officiellement au sein d'une organisation quelconque et voir son travail considéré comme de la propagande.

Ainsi, quand la CIA fonda le Congrès pour la Liberté de la Culture, Berlin ne participa pas directement à ses activités, contrairement à beaucoup de ses amis. Néanmoins il publia certains travaux dans des revues dépendant du Congrès comme *Encounter*, qui avait été fondée par son grand ami Stephen Spender et par Irving Kristol²⁹⁸. Berlin publia entre 1954 et 1956 ses travaux sur l'intelligentsia russe dans *Encounter*²⁹⁹. Plus généralement, on peut penser que Berlin, intellectuel de la Guerre Froide, n'a pas mis son œuvre au service de son engagement clair en faveur des Etats-Unis et de son opposition déterminée à l'URSS. Il était trop attaché à son indépendance. En effet, au milieu des années 1950, une de ses préoccupations principales était la menace que le communisme soviétique représentait pour les démocraties libérales. Il est tentant de rapprocher Isaiah Berlin de certains de ses contemporains qui, libéraux comme lui, ont pris partie dans leurs écrits pour le camp occidental : Sir Karl Popper, Sidney Hook, Jacob Talmon, Raymond Aron ou encore Norberto Bobbio. Il faut pourtant souligner que l'on ne trouve pas chez Berlin de ton polémique ou inutilement agressif et qu'il a surtout exprimé ses vues à travers les penseurs du passé sans toutefois jamais manipuler leurs idées. Ceci amène Steven Lukes à affirmer qu'il a toujours été un interprète plus nuancé et plus subtil que Popper ou encore Talmon³⁰⁰. De toutes façons l'anti-communisme de Berlin présente une réelle spécificité. Le marxisme représente en effet pour Berlin une trahison, une corruption de l'idée même de liberté.

²⁹⁶ La lettre de Berlin est publiée pour la première fois dans *Liberty*, op. cit.

²⁹⁷ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 200. Au début des années 1950, Georges Kennan fut l'inspirateur de la politique étrangère américaine de « *containment* » de l'Union Soviétique dont il a posé les bases dans un article de *Foreign affairs*. Kennan faisait partie comme Aron et Berlin du Congrès pour la liberté de la culture.

²⁹⁸ Ibid. p. 200.

²⁹⁹ Il s'agit en fait de quatre textes publiés dans la revue *Encounter*. I. « 1838-1848 : The Birth of the Russian Intelligentsia », II. « 1838-1848 : German Romanticism in Petersburg and Moscow », III. « Vissarion Belinsky », IV. « Alexander Herzen ». Ces essais ont été compilés avec d'autres dans *Russian Thinkers*, op. cit. (traduit en français sous le titre *Les Penseurs Russes*, voir note 324.).

³⁰⁰ LUKES (Steven), « The Singular and the Plural : On the Distinctive Liberalism of Isaiah Berlin », *Social Research*, volume 61, numéro 3, automne 1994, pp. 687-717, p. 696.

Ensuite, Berlin considère que le stalinisme trouve ses origines non seulement dans le marxisme mais aussi au cœur de la pensée politique moderne à la fois chez les penseurs scientifiques et chez les romantiques³⁰¹.

Par la suite, Berlin fut souvent sollicité par des hommes de gauche pour soutenir des causes telles que la condamnation de l'intervention américaine à Cuba, de la politique française en Algérie ou encore la guerre du Vietnam³⁰². Berlin tint toujours à préserver son indépendance et refusa de soutenir une cause qui ne lui paraissait pas juste, sous prétexte que ses amis ou son camp la trouvaient légitime. Souvent, comme pour la guerre du Vietnam, il prenait en compte et faisait siens certains des arguments des deux camps car il refusait d'adopter une vision manichéenne des problèmes. Ainsi, s'il était a priori contre l'intervention américaine au Vietnam, il souscrivait à la théorie des dominos selon laquelle le retrait américain entraînerait sûrement la chute d'autres régimes pro occidentaux dans la région³⁰³. Cette attitude lui valait d'exaspérer l'ensemble des protagonistes mais était conforme à son éthique pluraliste. Pourtant, cela ne signifiait pas qu'il n'était pas fidèle : il était loyal aux mouvements, causes et partis qu'il soutenait mais il était incapable de dire ce qu'il pensait être faux³⁰⁴.

Pendant la Guerre Froide, il soutint avec fidélité le bloc américain et ce comportement désarçonnait d'autant plus son entourage qu'il prétendait être et demeurer un homme de gauche. De la même façon, il éprouva à la fois un sentiment de sympathie et de rejet pour les mouvements de protestation des jeunes dans les années 1960. En tout cas, ce mécontentement lui paraissait davantage dû à des raisons d'ordre psychologique ou existentiel qu'à des raisons socio-économiques telles que pouvaient l'affirmer les analyses marxistes de ce phénomène³⁰⁵.

Alors qu'il réfléchissait à ces mouvements de mécontentement de la jeunesse, il écrivit un essai sur Georges Sorel³⁰⁶. Berlin estimait que Sorel aurait assez bien compris ceux qui, comme Che Guevara, luttèrent contre l'impérialisme et le capitalisme³⁰⁷. Berlin éprouvait une certaine sympathie pour Sorel et les révolutionnaires des années

³⁰¹ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 43.

³⁰² IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 234.

³⁰³ KELLY (Duncan), « The Political thought of Isaiah Berlin », *British Journal of Politics and International Relations*, vol 4, n° 1, avril 2002, pp. 25-48, p. 32.

³⁰⁴ « Tribute by Leon WIESELTIER » (1998), <
http://berlin.wolf.ox.ac.uk/writings_on_ib/washington_tributes/wieseltier.html> in Henry Hardy (ed.), *The Isaiah Berlin Virtual Library* (accessed 17 September 2006).

³⁰⁵ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 252.

³⁰⁶ « Georges Sorel », Creighton Lecture, *Times Literary Supplement*, 31 Décembre 1971, p. 1617-1622.

On retrouve cet essai qui a été traduit en hébreu et en espagnol dans la compilation *Against the Current*.

³⁰⁷ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 252.

1960 qui méprisaient la société de consommation, sa vulgarité et son absence de grandeur morale³⁰⁸. Ce que Berlin ne pouvait pas comprendre chez les jeunes des années 1960, c'était leur radicalité. Lui-même n'était pas un radical, même si les radicaux exerçaient sur lui une certaine fascination³⁰⁹. Il était incapable de s'engager corps et âme à droite ou à gauche tant ce type d'attitude eût été en contradiction avec son pluralisme.

Comme Berlin, Tourgueniev avait connu la méfiance, voire la défiance de la gauche et de la droite³¹⁰. C'est pour cette raison que Berlin choisit de parler de Tourgueniev aux *Romanes Lectures* en octobre 1970 au *Sheldonian Theatre* d'Oxford. Le titre de sa conférence était *Fathers and Children : Turgenev and the Liberal Predicament*³¹¹. Cette conférence était un plaidoyer pour la modération libérale. Comme Berlin, Tourgueniev était perplexe face aux radicaux de son époque. Tourgueniev était aussi fasciné par les radicaux, bien que, comme Berlin, il ne puisse pas le devenir. Tourgueniev aussi savait faire preuve d'empathie pour comprendre la pensée des autres. Enfin, comme Berlin, il fut accusé de manquer de courage politique³¹².

Par delà les querelles et les débats intellectuels, les années 1950 furent aussi des années de changement important dans la vie personnelle de Berlin qui perdit son père et surtout se maria avec Aline Halban née de Gunzbourg en 1956. Son anoblissement en 1957 était certainement dû aux services qu'il avait rendus à l'Etat britannique pendant la guerre mais aussi aux débuts déjà prometteurs de sa carrière universitaire.

E : Un professeur hors normes

Berlin, de l'avis de tous, était un professeur peu ordinaire : « *peu de professeurs ont été autant aimés et pleurés que Isaiah Berlin*³¹³ ». C'était un professeur qui exigeait le meilleur de ses étudiants et qui ne se laissait pas facilement impressionner. Sa

³⁰⁸ Ibid. p. 252.

³⁰⁹ Ibid. p. 256.

³¹⁰ Ibid. p. 256.

³¹¹ *Fathers and Children : Turgenev and the Liberal Predicament*, Romanes Lecture, Oxford, Clarendon Press, 1972. Cet essai a été réédité plusieurs fois et repris dans la compilation *Russian Thinkers*, Londres, Hogarth Press, 1978. (traduction française : *Les penseurs russes*, Paris, Albin Michel, 1984). On trouve dans cette compilation, en plus de l'essai précédemment mentionné, le très important « The Hedgehog and the fox » présenté précédemment, « Herzen and Bakunin on Individual Liberty », « A Remarkable Decade » qui lui-même regroupe les articles sur l'intelligentsia russe au 19^{ème} siècle parus dans *Encounter*, « Russian Populism » et « Tolstoy and Enlightenment ».

³¹² La comparaison de Tourgueniev et de Berlin est l'œuvre de IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 256.

³¹³ KELLY (Aileen), Tribute to Isaiah Berlin, in Isaiah Berlin, *The First and the Last*, op. cit., p. 131. C'est nous qui traduisons.

renommée et son histoire déjà quelque peu mythique faisaient de lui un personnage en vue à Oxford et il était l'objet de beaucoup de conversations des étudiants. Il n'était pas avare de son temps et, bien que son carnet de rendez-vous soit toujours plein, il ne ménageait pas sa peine quand il discutait avec un étudiant et demeurait concentré jusqu'au terme de l'entretien. Cette attitude s'explique par sa grande curiosité. Un chercheur de l'université d'Oxford qui a beaucoup côtoyé Berlin raconte : *« s'il voyait des gens portant des vêtements étranges, il voulait savoir quel genre d'idéologie cela représentait. Il vous fallait lui expliquer ce qu'était un Rastafarian ou bien qui étaient les disciples du Baghan Shree Rajneesh, vous savez, les gens qui portent des vêtements oranges et qui croient en une sorte d'hindouisme³¹⁴ »*. C'était un homme qui ne se prenait pas au sérieux et qui pouvait même se montrer frivole, y compris dans le cadre universitaire³¹⁵. Il aimait bavarder sans fin, avec ses collègues comme avec les étudiants, ce qui désespérait ceux qui auraient aimé le voir davantage écrire et moins parler.

Durant cette quinzaine d'années, alors que Berlin devenait un professeur charismatique, il produisit les œuvres les plus marquantes de sa carrière, celles pour lesquelles on le connaît aujourd'hui.

Ces travaux d'histoire des idées ne furent possible que grâce à de très importantes lectures que l'auteur entreprit dans les années 1950 et qui ont nourri son œuvre.

³¹⁴ Extrait d'une interview de la télévision canadienne avec G. A. Cohen, le 6 novembre 1997. C'est nous qui traduisons.

³¹⁵ Ibid.

II : La production intellectuelle de 1950 au milieu des années 1960 : le temps de la maturité

Ayant beaucoup lu, très heureux dans sa vie personnelle, motivé par la Guerre Froide, Berlin produisit entre le début des années 1950 et le milieu des années 1960 ses essais les plus fameux. L'observation du tableau infra montre bien l'importance de cette quinzaine d'années³¹⁶.

Titre de l'article, de la conférence ou du livre	Références sommaires de la première édition ou circonstances de la conférence	Dans le cas des articles, recueils dans lesquels ils ont été repris
Karl Marx : His life and Environment	London 1939 Toronto 1939	
Verification	Proceedings of the Aristotelian Society 1939	Concepts and Categories (CC)
Political Ideas in the 20 th century	Foreign Affairs 1950	Four Essays on Liberty (FEL), Liberty (L) et The Proper Study of Mankind (PSM).
Lev's Tolstoy's Historical Septicism	Oxford Slavonic Papers 1951	Russian Thinkers (RT) et PSM
A Marvellous Decade	Northcliffe Lectures for 1954	RT
Historical Inevitability	History as an Alibi, Auguste Comte Memorial Lecture Trust, Lecture n°1, London, 1954.	FEL L PSM
The Age of Enlightenment : The Eighteenth Century Philosophers	Boston 1956 New York : 1956 Oxford : 1979	
Two Concepts of Liberty	Inaugural lecture as Chichele Professor of Social and Political Theory, Oxford 1958, Clarendon Press, 55p.	FEL L PSM
John Stuart Mill and the Ends of Life	Robert Waley Cohen Memorial Lecture, London, 1959.	FEL L
The Philosophical Ideas of Giambattista Vico	Arts and Ideas in Eighteenth Century Italy, Rome, 1960	Vico and Herder
La Théorie Politique existe t-elle ?	RFSP 1961, p. 309-337	CC Power of Ideas (POI)
From Hope and Fear Set Free	Presidential Address, Proceedings of the Aristotelian Society, 1964.	CC PSM L
Herder and the Enlightenment	In Earl R. Wasserman, Aspects of the Eighteenth Century, Baltimore, 1965	Vico and Herder PSM

³¹⁶ Ce tableau ne constitue en aucun cas une bibliographie exhaustive. Il vise seulement à mettre en évidence l'importance d'une période donnée de la vie de l'auteur concernant sa production intellectuelle. Apparaissent ainsi grisées les lignes correspondant aux œuvres produites durant la période en question.

The Question of Machiavelli	New York Review of Books, 4 novembre 1971.	Against the Current (AC) PSM
El Nacionalismo : descuido del pasado y poder actual	Dialogos 14 n°6 1978	AC PSM
On the Pursuit of the Ideal	Turin 1988 : Giovanni Agnelli Foundation	The Crooked Timber of Humanity PSM
My Intellectual Path	New York Review of Books 14 mai 1988	The First and the Last POI L

Ces textes sont parcourus par les thèmes chers à Berlin et auxquels cette étude est tout particulièrement consacrée : la liberté et le pluralisme. Certains essais ont pour objet l'étude d'un thème ou d'un courant intellectuel comme l'étude des Lumières et du mouvement Romantique (A) ou l'étude d'un concept comme le déterminisme (C) et la liberté (D), alors que d'autres se présentent comme des travaux d'histoire des idées portant sur l'étude d'un penseur, comme les essais sur Vico et Herder (B). A chaque fois, nous donnerons un aperçu de la manière dont ils ont été reçus. Avant de présenter ces textes, nous reviendrons brièvement sur la perspective épistémologique de Berlin et sur sa méthode afin d'en montrer toute l'originalité.

Liminaire : la perspective épistémologique de Isaiah Berlin

Le politiste français peut éprouver un sentiment de surprise face aux travaux de Berlin. Que fait Berlin ? S'agit-il d'histoire, de philosophie, de science politique ? d'un mélange de toutes ces disciplines ? Expliquer la façon de travailler de Berlin par le fait qu'il était un penseur anglais est à la fois un bon et un mauvais réflexe. En effet, resituer l'œuvre de Berlin dans les champs anglais de la science politique et de la philosophie nous amène à faire deux constats. D'une part, effectivement, d'autres chercheurs travaillaient dans une perspective assez proche de la sienne mais d'autre part, sa conception de l'histoire des idées et de la philosophie n'en présente pas moins une véritable originalité.

La période pendant laquelle Berlin occupa le poste de *Chichele Professor* à Oxford correspondit à un grand renouveau de la théorie politique d'Oxford. En 1960, J. L. Austin mourut³¹⁷ et avec lui la tête de la philosophie analytique d'Oxford.

Au contraire, la philosophie politique et l'histoire de la théorie politique connurent une période de renouveau. La théorie politique dominante d'Oxford fut d'abord représentée par J. D. Mabbot, E. F. Cariltt, John Plamenatz et Berlin puis par des contemporains comme J. Gray, D. Miller, G. A. Cohen, Alan Ryan et plus récemment J. Wolff.

Tous ces philosophes et historiens des idées conçoivent l'étude des penseurs du passé comme partie intégrante de l'activité de théorie politique normative et pas comme une enquête historique pure. Pour autant, il est possible de distinguer au sein de cette théorie politique entre ceux qui utilisent l'histoire purement et simplement comme un moyen de parvenir à une clarification conceptuelle préalable à une théorisation plus normative et d'autres, comme Mabbot et Cariltt, qui conçoivent l'étude des penseurs du passé comme une manière d'aborder le problème de la légitimité de l'Etat moderne³¹⁸.

On peut distinguer trois conceptions de l'histoire politique en Grande-Bretagne. Il y a tout d'abord la théorie politique d'Oxford dans l'après guerre, qui avait Berlin comme représentant archétypique. On trouve ensuite le courant de l'historicisme, représenté par Michael Oakeshott et enfin le courant du « contextualisme linguistique » représenté par Quentin Skinner. Ces trois branches, en dépit de leurs différences, contribuèrent à former une perspective britannique spécifique dans l'étude de l'histoire de la pensée politique.

Cette perspective commune peut être définie par trois caractéristiques. D'abord, l'hostilité à une méthode naturaliste pour la science politique. En effet, il n'existe pas, par exemple, pour Berlin de science naturelle de la politique pas plus qu'il n'existe de science naturelle de l'éthique. Berlin est très critique à l'encontre des philosophes des Lumières et des conséquences politiques désastreuses selon lui des excès du rationalisme qui ont conduit à croire que la politique pourrait être réduite à une science³¹⁹. La seconde caractéristique de cette perspective britannique dans l'étude de

³¹⁷ Berlin lui consacra un essai « Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy », in *Essays on J.L. Austin*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 1-16. Cet essai se trouve dans la compilation *Personal Impressions*.

³¹⁸ KELLY, « Contextual and Non contextual Histories of Political Thought », in *The British Study of Politics in the 20th Century*, Hayward, Barry, Brawns (eds), Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 43.

³¹⁹ HANLEY (Ryan Patrick), « Political Science and Political Understanding : Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry », op. cit., p. 332.

l'histoire de la pensée politique est la reconnaissance de la continuité entre l'étude de l'histoire de la pensée politique et la théorie politique ou la philosophie. Enfin, une primauté accordée à l'être humain sur les structures pour expliquer les idées politiques ou les discours politiques. Ces approches récuse donc la perspective philosophique continentale qu'elle soit marxiste ou structuraliste mais également les tentatives américaines de tirer des prescriptions morales claires sur la vie bonne à partir de la contemplation de la tradition des grands textes³²⁰. S'il est possible de discerner un socle commun aux trois conceptions de l'histoire politique britannique, elles n'en présentent pas moins chacune des caractéristiques spécifiques.

Concernant tout d'abord Berlin et la théorie politique de l'après guerre, les écrits de Berlin sont moins austères que ceux de son successeur Plamenatz mais il partage avec lui une approche générale de l'étude des penseurs du passé. Tous deux attachent peu d'importance à la méthode de l'enquête historique. Berlin comme Plamenatz estiment qu'il y a une continuité entre l'histoire de la pensée politique et la théorie politique. Les essais de Berlin « *Equality* » et « *Two Concepts of Liberty* » combinent donc à la fois clarification conceptuelle et réflexions sur l'émergence des deux manières de concevoir la liberté d'une manière assez semblable à la méthode de Plamenatz. De la même façon, il a remis en cause les méthodes déterministes de l'histoire qui sous-tendent les explications marxistes de l'idéologie politique comme celles de Macpherson³²¹. Berlin affirme donc dans son histoire des idées l'autonomie de la théorie politique par rapport à son contexte politique et social. Pour Berlin, l'histoire des idées n'est donc jamais purement historique mais constitue aussi une discussion des forces et faiblesses de ces idées ainsi que de leur adéquation au monde contemporain³²². Bien sûr les idées politiques émergent au sein de certaines cultures et comprendre les conditions de leur émergence peut certainement nous aider à comprendre les idées elles-mêmes mais cela ne revient pas à dire que ces idées sont causées par des forces extérieures³²³. L'approche de Berlin et de Plamenatz est très proche de celle suivie par des universitaires américains comme George Kateb, Judith Shklar, Stephen Holmes et Nancy Rosenblum même si ces penseurs ont un objectif politique plus évident que Berlin ou Plamenatz qui étaient plus sceptiques³²⁴.

³²⁰ KELLY, « Contextual and Non contextual Histories of Political Thought », op. cit., p. 49.

³²¹ Ibid. p. 51.

³²² LUKES (Steven), op. cit., p. 693.

³²³ KELLY, « Contextual and Non contextual Histories of Political Thought », op. cit., p. 52.

³²⁴ Ibid. p. 53.

Concernant le deuxième courant, appelé courant de l'historicisme, il est représenté par Oakeshott. Oakeshott a exercé une énorme influence sur l'étude de l'histoire de la pensée politique. L'approche de Oakeshott a ceci de spécifique qu'elle est très critique à l'encontre de l'idée qu'il existerait un continuum entre l'histoire de la pensée politique et la théorie politique ou la philosophie morale. Oakeshott récuse aussi l'idée que la tâche de l'historien soit d'expliquer causalement un débat en le mettant en relation avec son contexte politique et social³²⁵. Pour Oakeshott, la théorie politique normative n'a pas sa place dans les études politiques. Pour autant, même si sur le fond les positions de Oakeshott diffèrent profondément de celles de Berlin ou de Plamenatz, elles ont en commun de remettre en cause le marxisme et les sociologies de la connaissance ainsi que d'affirmer l'autonomie des idées.

La troisième approche, celle de l'école dite de Cambridge est complexe et plurielle même si tous les historiens de la pensée politique de l'école de Cambridge remettent en cause à la fois le marxisme et la méthode des théoriciens d'Oxford comme Berlin ou Plamenatz. La figure de proue de l'école de Cambridge est indéniablement Quentin Skinner. L'approche de Berlin a été et demeure très critiquée par les théoriciens de l'école de Cambridge. Pour eux, il n'est guère possible de suivre le développement à travers différentes périodes historiques de concepts et de catégories. Pour les théoriciens de cette école dite « Contextualiste », il n'est pas sûr que l'on puisse affirmer que des concepts comme la liberté se développent historiquement³²⁶. Pour Skinner, il n'existe pas de problèmes éternels en philosophie mais seulement des questions et des réponses particulières qui ne peuvent être comprises, ne sont intelligibles que dans le cadre du contexte historique dans lequel elles se développent³²⁷.

Les œuvres d'Isaiah Berlin témoignent d'une conception de l'histoire des idées et de la philosophie très particulière, très éloignée des canons de la philosophie politique anglo-saxonne contemporaine. Berlin disait qu'il préférerait s'intéresser à des auteurs qui ne pensaient pas comme lui car quand ceux-ci avaient été pertinents, ils pouvaient l'aider à cerner les faiblesses ou même les erreurs des penseurs qui lui étaient chers. C'était selon lui un moyen d'avancer et d'apprendre plus enrichissant que l'inlassable répétition de son accord avec ceux dont il partageait les idées. Pour Berlin, comme pour

³²⁵ Ibid. p. 53.

³²⁶ CROWDER (George), *Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 193.

³²⁷ Ibid., p. 193.

Carl Schmitt, « *l'ennemi doit faire partie de notre système de réflexion*³²⁸ ». Berlin était même prêt à renoncer à ses idées si les autres étaient capables de le convaincre qu'il était dans l'erreur³²⁹.

Par ailleurs, comme le soutient Michael Kenny³³⁰, Berlin ne se montrait pas autant préoccupé par la rigueur et les problèmes méthodologiques que des penseurs tels que Quentin Skinner ou John Pocock. On a beaucoup reproché à Berlin de n'étudier que trop superficiellement les textes des auteurs sur lesquels il écrivait et surtout de n'en retenir que ce qui renforçait sa propre thèse. Cette critique concerne tout particulièrement ses travaux sur le Romantisme. Michael Kenny parle même de « ventriloquisme intellectuel » pour désigner cette capacité à la fois stupéfiante mais aussi gênante de Berlin à utiliser à plus ou moins bon escient les arguments des auteurs qu'il étudie. Selon Perry Anderson, Berlin ne retient en effet dans un corpus donné que les idées qui sont proches des siennes. Ainsi, Berlin fait par exemple de Vico et de Herder des précurseurs de son pluralisme culturel, tradition dans laquelle Berlin se situe. Berlin néglige alors de fait dans leurs écrits les thèmes de l'identité mentale et de l'universalité émergente³³¹. De même, quand il oppose deux notions comme liberté positive et liberté négative et qu'il entreprend d'énumérer les auteurs qui ont défendu une conception similaire, Locke se retrouve alors associé à Fichte, Burke ou Robespierre³³².

Berlin tend à se focaliser sur certains aspects de la pensée des auteurs qui l'intéressent ce qui revient à en négliger des pans entiers : le mal politique dans l'essai sur Machiavel, la spiritualité dans l'essai sur Tolstoï, la providence et la théologie dans les essais sur Vico et Herder³³³. D'autre part, Michael Kenny estime aussi que Berlin partait du principe qu'il y avait une continuité thématique entre les auteurs et qu'il n'était pas vraiment nécessaire de prendre en compte le contexte particulier dans lequel chaque penseur écrivait. Au contraire, beaucoup d'historiens des idées contemporains procèdent à une analyse textuelle détaillée sur un corpus de textes donné et s'attachent à mettre ces textes en perspective avec les discours et les pratiques de l'époque concernée.

³²⁸ HATIER (Cécile), « Isaiah Berlin, une morale de l'in-certitude A propos de Liberty et de Freedom and its Betrayal », *Revue Française de Science Politique*, volume 52, n° 5-6, octobre/décembre 2002, p. 650.

³²⁹ « Tribute by Leon WIESELTIER » (1998), op. cit.

³³⁰ KENNY (Michael), « Isaiah Berlin's Contribution to Modern Political Theory », *Political Studies*, 2000, volume 48, p. 1026-1039.

³³¹ ANDERSON (Perry), op. cit., p. 232.

³³² Ibid. p. 234.

³³³ MEHTA(Pratap), book review : « Isaiah Berlin », by John Gray, *American Political Science Review*, Septembre 1997, p. 722.

Certes, Berlin prend en compte le contexte et l'évoque régulièrement dans ses essais mais de façon succincte et parfois arbitraire. Michael Kenny estime que Berlin écrivait de cette façon car il attachait plus d'importance à la perspective générale d'une école de pensée ou d'un auteur qu'aux arguments particuliers de certains théoriciens. D'autre part, il se souciait plus des prolongements et des conséquences des idées que de leur origine et de leur genèse³³⁴.

De toutes façons, Berlin n'ignorait pas les objections que l'on pouvait faire à sa méthodologie mais c'est en toute connaissance de cause qu'il rejetait une histoire des idées empirique qui ne permettait pas réellement de connaître l'époque que l'on étudiait³³⁵. Il serait injuste d'opposer à Berlin les méthodes actuellement dominantes dans l'histoire des idées alors que la façon dont Berlin pratiquait l'histoire des idées était courante dans les années 1960. En effet, Karl Popper, Herbert Marcuse, Jacob Talmon, Max Horkheimer et Théodor Adorno travaillaient dans une perspective similaire et leurs travaux présentaient les mêmes travers méthodologiques dans la mesure où ils recherchaient par exemple les origines du totalitarisme en construisant des ponts avec les idées politiques d'auteurs du passé³³⁶. Nous considérons donc que les essais de Berlin témoignent d'un positionnement délibéré dans le champ intellectuel plutôt que d'un « manque de rigueur méthodologique³³⁷ ».

A : Les travaux sur les Lumières et le mouvement Romantique.

Berlin s'intéressa aux Lumières et au mouvement Romantique pendant toute sa carrière. Néanmoins, ces thèmes sont devenus centraux dans son œuvre durant les années 1960 et 1970. Ces études sont particulièrement importantes pour deux raisons. Elles constituent tout d'abord une nouvelle illustration de la méthode de Berlin en histoire des idées. En second lieu, elles éclairent d'un jour particulier les liens entre l'analyse par Berlin de l'autoritarisme et de la liberté d'une part, et son appréhension du pluralisme des valeurs et du monisme d'autre part³³⁸. Berlin était passionné par les Lumières car il voulait répondre à la question suivante : comment des hommes qui se réclamaient des idées des Lumières, par exemple les révolutionnaires de 1789, avaient-

³³⁴ KENNY (Michael), « Isaiah Berlin's Contribution to Modern Political Theory », op. cit., p. 1035.

³³⁵ ZAGANIARIS (Jean), « Interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre par Isaiah Berlin », *Revue Française de Science Politique*, vol. 54, n° 6, décembre 2004, p. 981-1004, p. 983.

³³⁶ Ibid., p. 1001 et 1002.

³³⁷ Ibid., p. 997.

ils pu commettre autant d'atrocités ? Où était la faille voire l'erreur des philosophes des Lumières ?

Répondre à cette question allait aussi permettre de comprendre comment et pourquoi on était passé des Lumières au Romantisme, à l'exaltation de tout ce qui est irrationnel. Les travaux de Berlin sur la philosophie des Lumières et sur la révolution Romantique commencèrent au début des années 1950 (1) et continuèrent jusqu'en 1965 et 1966. Ils lui permirent de présenter ses thèses concernant notamment les concepts de monisme et de pluralisme (2).

1 : Les études du début des années 1950.

En 1950 et 1951, Berlin lut énormément les philosophes des Lumières³³⁹ : Diderot, Helvétius, Holbach, La Mettrie et Voltaire³⁴⁰. D'après Berlin, en dépit de leur diversité et de leurs dissemblances, les hommes des Lumières avaient pour caractéristique d'être persuadés de connaître le chemin menant à la résolution de tous les problèmes qui ont toujours tourmenté l'humanité³⁴¹. Pour Berlin, les thèses qui soutendaient ces croyances étaient que les valeurs humaines pouvaient être déduites de la nature humaine, que tous les hommes voulaient les mêmes choses et enfin que ces choses n'étaient pas conflictuelles. Selon lui, les réformes mises en œuvre en Occident étaient inspirées par ce rationalisme et ce monisme.

Pour George Crowder, Berlin reconnaît qu'il existe de nombreuses divisions chez les penseurs des Lumières mais estime possible de distinguer trois piliers communs aux penseurs français des Lumières et aux penseurs allemands de l'*Aufklärung*³⁴². Il s'agit en premier lieu d'une foi importante en la raison humaine. En second lieu, on trouve la croyance qu'une nouvelle compréhension du fonctionnement du monde naturel est possible parce que le monde naturel posséderait une structure rationnelle au sens où elle pourrait être comprise par les êtres humains. De plus, ce principe général s'applique également au monde humain car la nature humaine

³³⁸ CROWDER, *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 95.

³³⁹ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 201.

³⁴⁰ Berlin consacra à ces philosophes des Lumières un des seuls livres avec celui de Marx, qui ne soit pas une compilation d'essais ou de conférences : *The Age of Enlightenment : The Eighteenth Century Philosophers*, Boston, Houghton Mifflin, 1956, puis Oxford, Oxford University Press, 1979. L'introduction de ce livre peut être retrouvée dans la compilation *The Power of Ideas* sous le titre « The philosophers of the Enlightenment ».

³⁴¹ BERLIN, « My Intellectual Path », *New York Review of Books*, 14 Mai 1998, p. 5.

³⁴² CROWDER, *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 97.

fait partie de la structure de la nature en général et présente des régularités qui sont universelles et permanentes. Enfin, l'universalité de la nature humaine implique un ensemble de fins humaines universelles. Le troisième pilier est constitué par le scientisme ou l'idée que les méthodes scientifiques qui permettent de rendre compte du monde naturel produiraient les mêmes résultats dans le monde social³⁴³.

On ne peut évidemment pas considérer que les penseurs des Lumières étaient les premiers monistes. Bien avant eux, Platon, les Juifs et les Chrétiens, malgré leurs différences, partageaient ce monisme. Berlin souligne que cette *philosophia perrenis* a été au cœur de la pensée humaine pendant deux mille ans et elle a inspiré la pensée européenne rationnelle et spirituelle pendant de nombreuses années³⁴⁴.

Isaiah Berlin lut aussi les auteurs romantiques allemands : Schelling, Herder et Fichte. Le 21 avril 1950, il fut invité par Katharine E. McBride, présidente de *Bryn Mawr College* en Pennsylvanie pour donner une série de conférences lors des *Mary Flexner Lectures*³⁴⁵. Berlin accepta et rédigea une série de conférences portant notamment sur l'histoire et la liberté. En février et en mars 1952, après un peu moins de deux années de travail, il prononça donc aux Etats-Unis des conférences sur le Romantisme et il commençait à avoir une vision historique de la façon dont s'était opérée la transition entre les Lumières et les idéaux de liberté de la période Romantique. Pour Berlin, il fallait séparer « le bon grain de l'ivraie ». Il pouvait bien sûr reprendre à son compte certains idéaux des Lumières comme le combat contre l'autorité religieuse, contre la tyrannie de l'Etat, pour les droits de l'homme et la foi en la raison humaine³⁴⁶. Par contre, et les romantiques l'avaient bien compris, les valeurs humaines ne pouvaient en aucun cas être déduites de la nature humaine puisqu'elles étaient créées par les hommes eux-mêmes, dans leur combat pour la liberté³⁴⁷.

De fait, ces valeurs étaient la plupart du temps relatives, liées à une culture donnée, à un moment donné et bien sûr contradictoires, puisque la nature humaine était elle-même contradictoire.

³⁴³ Ibid., p. 97.

³⁴⁴ BERLIN, « My Intellectual Path », *New York Review of Books*, 14 Mai 1998, p. 5.

³⁴⁵ HARDY (Henry), « Editor's preface », in *Political Ideas in the Romantic Age, their Rise and Influence on Modern Thought*, Edited by Henry Hardy with an introduction by Joshua L. Cherniss, London, Chatto & Windus, 2006, p. x.

³⁴⁶ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 201.

³⁴⁷ Ibid. p. 202.

Or, le rationalisme des Lumières prétendait réconcilier ces valeurs grâce à une meilleure éducation et des réformes³⁴⁸. Lors d'une de ces conférences à *Bryn Mawr College*, à l'université de Pennsylvanie, il évoqua pour la première fois la célèbre distinction entre « la liberté négative » et « la liberté positive » qui n'étaient encore en 1952 que la liberté libérale et la liberté romantique. Selon Berlin, la liberté avait jusqu'à Rousseau toujours été comprise de façon négative, comme l'absence d'obstacles aux pensées et aux actions. Avec Rousseau, puis les romantiques, apparaissait l'idée que les hommes n'étaient libres que quand ils parvenaient à réaliser leur nature intérieure. Berlin était bien sûr favorable à l'idée de réalisation de soi mais il craignait, idée latente selon lui dans le rationalisme des Lumières et dans le Romantisme, que les ingénieurs sociaux et les révolutionnaires imposent une certaine conception de la libération aux hommes en prétendant que l'injustice, l'ignorance ou l'habitude les avaient aveuglés et que, par conséquent, ils étaient incapables de concevoir leurs véritables besoins dans la mesure où ils n'étaient plus libres. Pour Berlin, libérer un homme consistait à éliminer les obstacles l'empêchant de pouvoir utiliser sa liberté mais en aucun cas à lui dire la façon dont il devait utiliser cette liberté car : « *ceci va à l'encontre de la conception de Kant de la personnalité humaine et de la liberté humaine, en lesquelles je crois. Façonner les êtres humains comme des enfants ou des animaux conduit logiquement à Auguste Comte, Marx et Lénine*³⁴⁹ ».

Le fait de dénoncer les dangers des Lumières et de leur rationalisme optimiste n'était pas quelque chose de nouveau, de nombreux philosophes depuis Kant l'avaient fait et parmi les contemporains de Berlin, Karl Popper et Jacob Talmon avaient eux aussi fait remonter le totalitarisme du 20^{ème} siècle à la pensée de Rousseau et même à Platon pour Popper³⁵⁰. Par contre, l'insistance de Berlin sur le caractère conflictuel des différentes fins humaines et le déchirement de l'être humain entre différentes fins irréconciliables était beaucoup plus original. Dans ces conditions, Berlin se faisait l'avocat de la société libérale car n'était-elle pas, grâce à ses institutions démocratiques, la seule à même de permettre une résolution pacifique des conflits entre ces fins et ces valeurs tout autant légitimes ? Le compromis était indispensable et devait irrémédiablement entraîner une perte.

³⁴⁸ Ibid. p. 202.

³⁴⁹ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 71. C'est nous qui traduisons.

³⁵⁰ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 203.

Cette façon de travailler correspond selon l'expression de Michael Ignatieff à une « *histoire des idées au service d'une vision philosophique du monde*³⁵¹ ». Le projet de Berlin mêlait abstraction et synthèse, voire généralisation³⁵². Alors que ses travaux sur l'intelligentsia russe étaient très précis et très nuancés, ses lectures des Lumières et des penseurs romantiques ont été source de généralisations³⁵³.

En effet, pour parvenir à opposer de façon aussi schématique des mouvements aussi divers et complexes que les Lumières et le Romantisme, Berlin était obligé de recourir à des généralisations, de rechercher « le plus petit dénominateur commun ». Berlin n'ignorait pas que ces phénomènes étaient d'une grande complexité et aussi d'une grande diversité. Si l'on reprend justement l'exemple des auteurs romantiques, Berlin attribue à leur pensée des caractéristiques communes qui ne sont qu'approximativement exactes quand on s'intéresse à un auteur en particulier.

Une doctorante qui prépare une thèse sur Coleridge ayant pris connaissance de quelques extraits des travaux de Berlin sur le Romantisme remarque par exemple que Coleridge n'était pas du tout « irrationnel » mais qu'il pensait simplement que l'approche des Lumières était trop limitée³⁵⁴. Pour Coleridge, nous ne pouvons pas réduire notre connaissance du monde à ce que nous pouvons clairement percevoir, analyser ou mesurer. En effet, une partie de la réalité nous échappe dans la mesure où elle ne nous est pas perceptible. Ainsi, Coleridge ne rejette pas l'approche des Lumières en tant que telle³⁵⁵. Il n'oppose pas raison et imagination car il pense que ce sont deux moyens complémentaires d'accéder à la connaissance, en particulier de soi-même³⁵⁶. Notons que, dans ce cas, la perspective de Coleridge se rapproche de celle de Berlin.

Durant l'automne 1952, il réorganisa ses conférences prononcées à l'université de Pennsylvanie et proposa six conférences sur six penseurs des Lumières (Hévétius, Rousseau, Fichte, Hegel, Saint Simon et Joseph de Maistre) intitulées « *Freedom and its Betrayal*³⁵⁷ » pour Radio 3 de la BBC. Cette radio diffusait beaucoup de musique classique et aussi des programmes éducatifs de très haut niveau, y compris des discussions philosophiques.

³⁵¹ Ibid. p. 203. C'est nous qui traduisons.

³⁵² Ibid. p. 203.

³⁵³ Ibid. p. 203.

³⁵⁴ Lettre de Martine Montandon, doctorante à l'université Paris III, à l'auteur le 19 août 2003.

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Ibid.

³⁵⁷ *Freedom and its Betrayal* a été revu et édité par Henry Hardy en 2002 sous forme d'une compilation : *Freedom and its betrayal : Six Enemies of Human Liberty (1952)*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

Dans ces conférences, Berlin n'évoquait pas la liberté au sens de libre arbitre ou de liberté « causale » mais plutôt la liberté dans un contexte social et politique. Ce que les six penseurs évoqués par Berlin ont en commun est d'avoir pensé et écrit dans la période qui commença environ trente ans avant et finit environ trente ans après la révolution française de 1789³⁵⁸. Ces six penseurs sont selon lui les ancêtres intellectuels du communisme et du fascisme du 20^{ème} siècle. Tous ont prétendu vouloir faire du bien à l'humanité mais tous ont également fini par produire des doctrines profondément destructrices de la liberté définie dans son sens négatif ordinaire³⁵⁹. Pour George Crowder, il est possible de regrouper ces six ennemis de la liberté en trois catégories.

Il y a d'abord ceux qui se sont ouvertement opposés à la liberté individuelle comme Joseph de Maistre. On trouve dans une seconde catégorie les penseurs qui ont plutôt négligé la liberté individuelle. Même s'ils attachent ou disent attacher de l'importance à la liberté, leur pensée a eu pour conséquence de promouvoir d'autres valeurs jugées plus importantes³⁶⁰. Helvétius et Saint Simon sont des représentants de cette seconde catégorie. La dernière catégorie est la plus dangereuse car elle regroupe les pensées les plus séduisantes de prime abord. Elle correspond aux penseurs qui ont prétendu être du côté de la liberté mais qui, en la redéfinissant, ont fini par la transformer en son contraire. Berlin cite à cet égard Rousseau, Fichte ou Hegel.

Ces conférences eurent un succès phénoménal auprès des auditeurs des classes moyennes éduquées : « *je me souviens m'être tenu avec lui sur la pelouse d' All Souls pour lire certaines des lettres reçues en une quantité sans précédent par la BBC, provenant d'auditeurs qui avaient été fascinés par les différentes personnalités qu'il avait évoquées pour eux avec son style précipité*³⁶¹ ». Les talents d'orateur et de conférencier de Berlin n'ont ainsi pas été pour rien dans sa renommée en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis. T. S. Eliot évoque au sujet de Berlin une véritable « éloquence torrentielle ».

G. A. Cohen rappelle par exemple qu'il n'utilisait pas de notes et qu'il parlait toujours à la première personne du singulier, s'identifiant de cette manière au

³⁵⁸ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 57.

³⁵⁹ Ibid., p. 58.

³⁶⁰ Ibid., p. 59.

³⁶¹ HAMPSHIRE (Stuart), tribute to Isaiah Berlin, in Isaiah Berlin, *The First and The Last*, op. cit., p. 101. C'est nous qui traduisons.

personnage qu'il évoquait³⁶² mais risquant aussi d'entretenir la confusion dans l'esprit de certains lecteurs, incapables de repérer quand Berlin parlait en son nom et quand il parlait à la place de l'auteur qu'il étudiait. La renommée de Berlin dépassait largement le champ intellectuel et le champ politique et elle avait donc de ce fait un caractère exceptionnel. En effet, les Anglais ont traditionnellement moins d'intellectuels ayant le statut et la notoriété de personnages publics que la France par exemple. D'après le *Sunday Times* du 31 mars 1967, il y eut un lien entre sa nomination comme *Chichele Professor* à Oxford et ces conférences³⁶³. Par la suite, Berlin prit ses distances avec les médias car il craignait qu'on le fasse passer pour un « *show man* ».

L'intérêt et la pertinence de ces essais a fait largement débat au moment de leur publication et des collègues de Berlin ont alors estimé qu'Henry Hardy avait eu tort de les publier car, selon eux, les essais sur Hegel ou sur Rousseau par exemple, ne le méritaient vraiment pas. Au-delà du problème précis de *Freedom and its Betrayal*, tous les essais de Berlin ne présentent pas le même intérêt et n'ont pas la même valeur. Mark Lilla s'en prend, par exemple, au texte portant sur Hegel affirmant que la lecture de Hegel par Berlin : « *est superficielle et sur beaucoup de points tout simplement fausse*³⁶⁴ ». Il faut reconnaître, comme le souligne Cécile Hatier, que Berlin, qui ne croyait pas au caractère scientifique des sciences humaines et sociales, se révèle parfois peu fidèle aux auteurs qu'il étudie et privilégie la « dimension psychologique » dans l'analyse de ces auteurs³⁶⁵. Berlin reprit ses travaux sur le mouvement Romantique au milieu des années 1960³⁶⁶.

2 : Romantisme et Pluralisme

Les conférences sur le Romantisme de 1965 permirent à Isaiah Berlin de soutenir une thèse originale : le concept de pluralisme serait né avec la révolution Romantique (b). Il faut préciser que si Berlin souscrivait à certaines critiques adressées aux philosophes des Lumières par les penseurs du Romantisme, il n'en demeurait pas moins lucide sur les dangers potentiels que pouvait comporter cette pensée (c). Enfin,

³⁶² Extrait d'une interview de la télévision canadienne avec G. A. Cohen, le 6 novembre 1997.

³⁶³ C'est ce que rappelle Henry Hardy dans sa préface à *Freedom and its Betrayal*, op. cit.

³⁶⁴ LILLA (Mark), « Inside the Clockwork », *The New York Review of Books*, 25 avril 2002, p. 44. C'est nous qui traduisons.

³⁶⁵ HATIER (Cécile), « Isaiah Berlin, une morale de l'in-certitude A propos de Liberty et de Freedom and its Betrayal », op. cit., p. 650.

³⁶⁶ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 244.

Berlin reconnaît en Machiavel un précurseur des romantiques puisque Berlin estime que Machiavel fut le premier penseur dualiste moderne (a).

a : Aux origines du pluralisme : « The Originality of Machiavelli »

Pour Berlin, et cette affirmation est discutable, Machiavel est le premier penseur dualiste moderne. Berlin a une lecture de Machiavel innovante puisqu'il n'en fait pas le théoricien de la raison d'Etat ou l'inventeur de la ruse de l'histoire³⁶⁷.

Au contraire, comme Baron ou encore Gilbert, Berlin fait plutôt de Machiavel « *l'adversaire du fanatique qui tue en croyant agir moralement*³⁶⁸ ». Il explique dans un essai important³⁶⁹ que Machiavel a rompu avec la tradition moniste en reconnaissant qu'il y avait deux systèmes de valeurs opposés : le système de valeurs des Chrétiens et celui des citoyens païens. Machiavel ne dit pas que l'un soit supérieur à l'autre et ne donne pas de solutions pour résoudre le conflit entre les deux systèmes. Bien sûr, à titre personnel, Machiavel était favorable au système de valeurs païen car ces valeurs étaient les seules permettant l'existence d'un Etat ressemblant à celui qu'il souhaitait. Berlin reconnaît néanmoins que Machiavel n'a pas explicitement dit qu'il y avait un pluralisme ou un dualisme des valeurs entre lesquelles des choix devaient être faits. Mais tout cela découle en fait du contraste que Machiavel établit entre la morale qu'il condamne et celle qu'il admire. On peut donc selon Berlin parler chez Machiavel de dualisme implicite. Si la position de Machiavel paraît seulement dualiste de prime abord, elle est en fait plutôt pluraliste. Il est en effet peu probable que l'on puisse trouver de nombreux exemples de citoyens animés exclusivement par des valeurs chrétiennes ou, à l'inverse, de citoyens agissant conformément aux seuls principes de la morale païenne :

³⁶⁷ DELANNOI (Gil), « Le pluralisme de Sir Isaiah Berlin », *Critique*, octobre 1991, pp. 776-781, p. 777.

³⁶⁸ Ibid.

³⁶⁹ BERLIN, « The Question of Machiavelli » in *New York Review of Books*, 4 novembre 1971. Cet essai a été plusieurs fois réédité et fut traduit en lithuanien et en portugais. Il fait partie de la compilation *Against the Current : Essays in the History of Ideas*, Londres, Hogarth Press, 1979 ; édition révisée, Oxford, Clarendon Paperback, 1991 (traduction française: *A contre-courant : Essais sur l'histoire des idées*, Paris, Albin Michel, 1988). On trouve dans ce très important recueil outre l'essai sur Machiavel entre autres l'essai sur l'anarchiste français Georges Sorel « Georges Sorel », le très intéressant essai sur Verdi « The Naïveté of Verdi » et un essai sur le héros de Berlin « Herzen and his memoirs ». On peut aussi retrouver l'essai sur Machiavel dans *The Proper Study of Mankind*, op. cit.

« *il est, à son corps défendant, un des créateurs du pluralisme et de sa dangereuse (selon lui) acceptation du principe de tolérance. En brisant l'unité originale, il a aidé les hommes à prendre conscience de la nécessité de faire des choix angoissants entre des alternatives incompatibles, tant dans la vie publique que dans la vie privée (car il devenait évident que les deux ne pouvaient pas être authentiquement séparées). C'est une réussite de premier ordre, ne serait-ce que parce que ce dilemme n'a jamais laissé les hommes en paix depuis qu'il a été découvert (il demeure non résolu mais nous avons appris à vivre avec). Les hommes avaient sans doute suffisamment souvent fait en pratique l'expérience du conflit que Machiavel a explicité³⁷⁰ ».*

Si Machiavel a raison, la recherche d'une réponse ultime à la question « Comment les hommes doivent-ils vivre ? » est vaine et conceptuellement incohérente. Les auteurs romantiques pensaient de même et c'est pourquoi Berlin, dans ses fameuses conférences sur le Romantisme, leur imputa la naissance du pluralisme. Il reconnaissait bien sûr que dans l'Antiquité, les Sceptiques grecs avaient déjà soutenu la thèse du pluralisme moral.

b : Romantisme et naissance du Pluralisme : « *The Mellon Lectures* »

En mars et en avril 1965, pour les « *Mellon Lectures* » à la *National Gallery of Art* de Washington, Berlin proposa une série de conférences sur « Les sources de la pensée romantique », dans lesquelles il soutenait la thèse très controversée que le concept de pluralisme était apparu avec le romantisme : « *nous devons aux romantiques l'idée qu'il y a de nombreuses valeurs, qu'elles sont incompatibles³⁷¹ »* L'étude des auteurs romantiques et de leur pensée a joué un rôle crucial dans la genèse du pluralisme chez Berlin qui affirme : « *mon pluralisme politique est un produit de la lecture de Vico et Herder et de la compréhension des racines du Romantisme³⁷² ».* Berlin considérait en fait que jusqu'au mouvement Romantique, on pensait d'une part que tout problème n'admettait qu'une seule vraie solution, d'autre part que ces

³⁷⁰ « The Originality of Machiavelli », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 325. C'est nous qui traduisons.

³⁷¹ BERLIN (Isaiah), *The Roots of Romanticism*, the A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts, 1965, ed. Henry Hardy, London, Pimlico, p. 146. C'est nous qui traduisons.

³⁷² BERLIN, « My Intellectual Path », op. cit., p. 13. C'est nous qui traduisons.

solutions étaient accessibles à tous les êtres humains et enfin que toutes ces vraies réponses aux vraies questions étaient compatibles entre elles. C'est la thèse moniste.

Au contraire, des hommes comme Schiller, Fichte, Schelling, Jacobi, Tieck, Schlegel, Chateaubriand, Coleridge, Carlyle, Stirner, Baudelaire ou encore Nietzsche avaient en commun de soutenir l'idée que la vérité n'est pas une structure objective, indépendante de ceux qui la cherchent³⁷³.

Selon Berlin, les Contre-Lumières et le romantisme ont émergé à partir de la même matrice culturelle c'est à dire l'Allemagne de la fin du 18^{ème} siècle³⁷⁴. Berlin souligne à cet égard deux facteurs socio-historiques. Il rappelle tout d'abord que les Allemands souffraient à cette époque d'un grand complexe d'infériorité vis à vis des Français. L'Allemagne ressemblait alors à une sorte de province arriérée, politiquement et culturellement divisée, humiliée militairement par la Guerre de Trente Ans ainsi que par les guerres napoléoniennes³⁷⁵. Berlin souligne ensuite que de nombreuses personnalités des Contre lumières et du romantisme viennent d'une partie bien déterminée de l'Allemagne : l'est de la Prusse. Or, cette région était marquée par l'influence du piétisme qui constituait également l'arrière plan culturel et religieux de Herder et de Kant³⁷⁶. En outre, pour Berlin, l'importance piétiste de l'authenticité de la vie intérieure représente une bonne illustration de la « retraite dans la citadelle intérieure » sur laquelle nous allons revenir au début de la seconde partie.

Quels étaient les symptômes de l'attitude romantique ? Avec les romantiques, au début du 19^{ème} siècle, on commença à admirer d'autres qualités comme la tolérance, la sincérité, l'authenticité, l'intégrité, l'empressement à sacrifier sa vie pour une lumière intérieure, le dévouement à un idéal dont l'importance surpasse tout³⁷⁷. Berlin illustre cette idée au travers des guerres de religion : Protestants et Catholiques ont-ils imaginé un seul moment que leurs adversaires puissent aussi détenir la vérité ou une autre vérité, autant digne de respect que la leur ? En 1820, la sincérité était aussi considérée comme une vertu. Par ailleurs, Berlin souligne que :

³⁷³ BERLIN (Isaiah), Préface à H. G. Schenk, *The Mind of the European Romantics*, London, Constable 1966. Cet essai se trouve aussi dans le recueil *The Power of Ideas*, op. cit. sous le titre « *The Essence of European Romanticism* », p. 202.

³⁷⁴ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 105.

³⁷⁵ BERLIN (Isaiah), *The Roots of Romanticism*, the A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts, op. cit., p. 34.

³⁷⁶ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 105.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 8.

« Vous auriez découvert qu'ils n'étaient pas principalement intéressés par la connaissance ou le progrès de la science, par le pouvoir politique, par le bonheur, pas intéressés surtout par l'adaptation à la vie, par le fait de trouver sa place dans la société, de vivre en paix avec le gouvernement (...) Vous auriez découvert que le sens commun, la modération étaient très éloignés de leurs pensées.

Vous auriez découvert qu'ils croyaient en la nécessité de combattre jusqu'au dernier souffle pour ses croyances, qu'ils croyaient au martyr (...) que l'échec était plus noble que le succès³⁷⁸ »

Pour les romantiques, la diversité culturelle était non seulement un fait mais aussi une bonne chose³⁷⁹. Les romantiques ont aussi durablement transformé la politique moderne en réintroduisant la notion de « tragédie » en son sein³⁸⁰. En effet, jusqu'aux romantiques, on estimait que la tragédie était due aux erreurs humaines³⁸¹. Les romantiques soulignèrent au contraire que les hommes partageant des idéaux différents, ils ne pouvaient pas être d'accord sur les fins ultimes. Ainsi, la notion de pluralité des idéaux, incompatibles entre eux, fut utilisée par les romantiques contre les notions d'ordre, de progrès ou encore d'harmonie³⁸². Les hommes étaient en conséquence obligés de faire des compromis. En effet, s'ils ne faisaient pas de compromis et s'ils ne se toléraient pas, ils se détruiraient. On peut penser que Berlin s'intéressa particulièrement à la dimension tragique de la pensée romantique car il était à un moment de sa vie où il prenait douloureusement conscience de la nécessité du choix et de la perte qui en résultait.

Ces conférences furent un immense succès et furent diffusées sur la BBC en août et en septembre 1966 et en octobre et novembre 1967.

³⁷⁸ Ibid. p. 8 et 9. C'est nous qui traduisons.

³⁷⁹ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 245.

³⁸⁰ Ibid. p. 245.

³⁸¹ Ibid. p. 245.

³⁸² BERLIN (Isaiah), *The Roots of Romanticism*, the A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts, op. cit., p. 138.

Elles furent rediffusées en 1975 en Australie et en 1989 en Grande-Bretagne sur Radio 3 de la BBC³⁸³. Néanmoins, les conférences sur le Romantisme furent aussi l'objet de critiques. Ces critiques dépassent largement le cadre des conférences sur le Romantisme. En effet, Isaiah Berlin n'était pas considéré comme un historien et on se demanda donc si ce qu'il disait du Romantisme était historiquement fondé. Ensuite, selon Michael Brock, on pouvait reprocher à Berlin d'avoir une vision dépassée de la doctrine chrétienne. Berlin considérait que cette dernière était opposée au Romantisme et au pluralisme. Or, il aurait négligé l'aspect religieux du Romantisme au 19^{ème} siècle et notamment le rôle joué par le cardinal Newman en Angleterre pour introduire des éléments de la pensée romantique dans la tradition chrétienne³⁸⁴. En effet, celui qui allait devenir le cardinal Newman faisait partie du mouvement d'Oxford, mouvement qui luttait contre la laïcisation croissante et le rationalisme³⁸⁵. Ce concept de pluralisme, central dans la pensée de Berlin, a souvent été source de malentendus et mérite donc d'être précisé. En effet, plusieurs auteurs, dont Léo Strauss, ont assimilé son pluralisme à du relativisme. Pourtant, selon Berlin, il n'en est rien.

Berlin croyait bien qu'il y avait une pluralité d'idéaux mais il tenait à préciser qu'il n'était pas relativiste. En effet, s'il avait été relativiste, il aurait dit : *« j'aime mon café avec du lait et vous l'aimez sans ; je suis en faveur de la gentillesse et vous préférez les camps de concentration – chacun d'entre nous avec ses propres valeurs qui ne peuvent pas être dépassées ou intégrées. Je crois que cela est faux. »*³⁸⁶. Léo Strauss estimait que Berlin était relativiste et que ce relativisme était la conséquence de son pluralisme. Pourtant, et nous reviendrons longuement sur cette question dans la partie de cette étude spécifiquement consacrée au concept de pluralisme des valeurs, Berlin n'était pas relativiste car il estimait que ces valeurs multiples étaient objectives, qu'elles faisaient partie de l'essence de l'humanité, qu'elles n'étaient pas des créations humaines³⁸⁷.

³⁸³ Ces conférences furent retravaillées et éditées par Henry Hardy sous la forme d'un recueil qui s'intitule : *The Roots of Romanticism*, the A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts, 1965, ed. Henry Hardy, London, Chatto and Windus, 1999. Cet ouvrage a été traduit en danois, en allemand, en grec, en hébreu, en Italien, en japonais, en polonais et en espagnol.

³⁸⁴ Entretien avec Michael Brock le 17 Juillet 2002.

³⁸⁵ MORVAN (Alain), GOURNAY (J.-F), LESSAY (Franck), op. cit., p. 314.

³⁸⁶ BERLIN, « My Intellectual Path », op. cit., p. 12. C'est nous qui traduisons.

³⁸⁷ Ibid.

Cécile Hatier précise très justement : « *une analyse globale de la pensée de I. Berlin permet de dire que son pluralisme moral n'est pas synonyme de relativisme et que derrière le renard qu'il prétend être se cache en fait un hérisson avec une certaine vision de la nature humaine*³⁸⁸ ». Toutes les choses légitimement souhaitables ne pouvant pas être obtenues en même temps, il y a inévitablement des pertes tragiques, du fait de l'impérieuse nécessité du choix. Les travaux sur le Romantisme³⁸⁹ illustrent en tout cas particulièrement bien le type d'erreur d'interprétations auxquelles peut conduire une mauvaise compréhension de la méthode de Berlin.

c : Berlin et les dangers de la pensée romantique

En même temps, et certains critiques de Berlin ne l'ont pas suffisamment pris en compte, Berlin percevait tout à fait les dangers potentiels de la pensée romantique. Les critiques qui ont affirmé que Berlin se sentait aussi proche des hommes des Lumières que des romantiques n'ont pas assez pris en compte sa méthode. Pourtant, Berlin est clair :

*« fondamentalement, je suis un rationaliste libéral. Les valeurs des Lumières, ce que des gens comme Voltaire, Helvétius, Holbach, Condorcet ont prêché m'est profondément sympathique (...) Ils ont libéré les gens des horreurs, de l'obscurantisme, du fanatisme, d'opinions monstrueuses. Ils étaient contre la cruauté, ils étaient contre l'oppression, ils ont mené un bon combat contre la superstition, l'ignorance et un grand nombre de choses qui ont ruiné la vie des gens. Donc je suis de leur côté*³⁹⁰ ».

Bernard Williams partage ce point de vue et précise que le héros des Lumières de Berlin n'était pas un des philosophes des Lumières mais « *un homme qui, en toute liberté, les représentait (les Lumières) en relation avec ce pays (la Russie), Alexandre Herzen*³⁹¹ ». Même si Berlin reconnaissait de grands mérites aux penseurs romantiques,

³⁸⁸ HATIER (Cécile), « Isaiah Berlin, une morale de l'in-certitude A propos de Liberty et de Freedom and its Betrayal », *Revue Française de Science Politique*, volume 52, n° 5-6, octobre/décembre 2002, p. 651.

³⁸⁹ Berlin écrivit un autre essai sur le mouvement romantique. Il s'intitule « The Counter-Enlightenment », *Dictionary of the History of Ideas*, New York, Scribner's, vol. 2, 1973, p. 100-12. Cet essai se trouve aussi dans *Against the Current* et *The Proper Study of Mankind*..

³⁹⁰ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 70. C'est nous qui traduisons.

³⁹¹ WILLIAMS (Bernard), address delivered at the Commemoration in the Sheldonian Theatre, Oxford on march 21st 1998 in Isaiah Berlin, *The First and the Last*, op. cit., p. 126. C'est nous qui traduisons.

il admettait volontiers que l'idéal romantique avait parfois pris des formes très dangereuses qui avaient abouti à un irrationalisme très violent et même au fascisme³⁹².

Berlin avait tout à fait conscience que le souci quasi obsessionnel de vouloir se forger une identité propre ne devant pas être corrompue par d'autres races ou d'autres religions pouvait se révéler particulièrement dangereux chez des dictateurs comme Hitler, prêts à exterminer des millions d'individus pour préserver la pureté d'une certaine culture ou d'une certaine race. Le refus des romantiques de considérer que l'Homme était partout le même, le refus de l'universalité, ne risquait-il pas d'amener à penser que des hommes perçus comme une menace pouvaient être éliminés sans problème ?

Berlin se distingue tout à fait des romantiques sur ce point qu'il développa dans une conférence de 1959 intitulée : « *European Unity and its Vicissitudes*³⁹³ ». Dans cet essai, Berlin affirme qu'il existe bien une nature humaine car tous les hommes ont en commun un corps et le fait d'être des individus moraux³⁹⁴ :

« il y a des valeurs qu'un grand nombre d'êtres humains dans l'immense majorité des lieux et des situations, à presque toutes les époques, ont en commun (...) D'un autre côté, il y a des différences. (...) Il y a des choses dont les êtres humains ont besoin en tant que tels, pas parce qu'ils sont des Français, des Allemands ou des médiévistes ou des épiciers mais parce qu'ils vivent des vies humaines en tant qu'hommes et femmes³⁹⁵ ».

C'est à ce titre que nous pouvons, selon Berlin, repérer l'inhumanité quand nous y sommes confrontés³⁹⁶. Cette notion d'inhumanité est très proche chez Berlin de la notion d'indécence : il nous est très difficile de la définir précisément mais nous sommes capables de la reconnaître quand nous la rencontrons. Berlin nous donne pour exemple l'idée de la supériorité d'une race donnée et ensuite les théories de la dictature

³⁹² BERLIN (Isaiah), « The Essence of European Romanticism » in *The Power of Ideas*, op. cit., p. 204.

³⁹³ BERLIN (Isaiah), *European Unity and its Vicissitudes*, Amsterdam, 1959, Fondation Européenne de la Culture, 31 pages. Ce texte apparaît dans une compilation intitulée *The Crooked Timber of Humanity : Chapters in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy, Londres, John Murray, 1990. (traduction française : *Le bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, Paris, Albin Michel, 1992). On trouve aussi dans cette compilation entre autres l'essai « The Pursuit of the Ideal » et l'essai sur Joseph de Maistre « Joseph de Maistre and the Origins of Fascism »

³⁹⁴ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 249.

³⁹⁵ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit. p. 37 et 39. C'est nous qui traduisons.

³⁹⁶ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 249.

du prolétariat qui ont en commun selon lui de nier cette universalité humaine³⁹⁷. Or, souligne Berlin, ces expériences ont permis de montrer que soit l'Homme respectait cette universalité, soit il périssait³⁹⁸. En cela, il est impossible de nier que Berlin était, au moins partiellement, universaliste. Il s'agissait en fait d'un universalisme négatif.

Dans son essai sur Joseph de Maistre, décrit comme précurseur du fascisme, Berlin souligne d'ailleurs le danger d'une vision romantique de la violence. Les romantiques, en exaltant le conflit et la violence n'avaient-ils pas en quelque sorte préparé le terrain du nazisme³⁹⁹ ? De même, quels étaient les liens entre Hitler et Maistre ? On a reproché à Berlin les insuffisances de sa démonstration mais, au fond, pour Berlin, l'essentiel n'était pas là. Berlin voulait tenter de comprendre comment on avait pu passer des idéaux des Lumières à l'exaltation de tout ce qui est irrationnel chez l'Homme⁴⁰⁰. L'originalité de Berlin se révèle dans cette volonté tout à fait singulière chez un libéral de pénétrer les univers mentaux des ennemis de la liberté⁴⁰¹. Il ne dit pas que les romantiques avaient raison mais que certaines de leurs critiques à l'encontre des Lumières étaient fondées. En tout cas, pour Berlin, il est indéniable que la révolution romantique a très profondément influencé l'histoire des idées.

Dans la seconde moitié des années 1950, Berlin commença à travailler sur la pensée de Vico et de Herder. Ces auteurs, trop souvent négligés dans les études sur Berlin, ont pourtant aussi joué un rôle très important dans la genèse du pluralisme moral de Berlin.

B : Vico et Herder.

La lecture de Vico et Herder a en effet très profondément contribué au cheminement intellectuel de Berlin, notamment en ce qui concerne le pluralisme. Tout d'abord, ces deux penseurs influencèrent les conceptions de l'histoire de Berlin de manière décisive : *« je m'intéresse à la croyance de Vico et Herder en la pluralité des cultures, chacune avec son propre centre de gravité (...) Vico me semble avoir compris,*

³⁹⁷ Ibid. p. 250.

³⁹⁸ Ibid. p. 250.

³⁹⁹ Ibid. p. 249.

⁴⁰⁰ Ibid. p. 249.

⁴⁰¹ Ibid. p. 249.

*comme personne avant lui, que les cultures (...) sont différentes (...) Cela a renforcé mon idée que l'histoire ne suit pas une progression rigide et linéaire*⁴⁰² ».

En effet, Vico voulait comprendre la nature de la connaissance historique et pour ce faire, il considérait que les sciences naturelles ne nous étaient pas utiles. Ainsi, la méthode que propose Vico pour étudier l'histoire ne consiste pas seulement à émettre des hypothèses et à les tester par l'observation ou par des techniques expérimentales raffinées comme peuvent le faire les géographes ou les microbiologistes⁴⁰³.

De fait, les hommes ont dans les sciences humaines comme l'histoire, la théorie politique ou encore l'anthropologie un rapport très spécifique à leur objet de recherche dans la mesure où il est également humain. Pour Vico, enquêter sur le passé impliquait de : « *comprendre comment les hommes vivaient et cela signifie comprendre leurs motivations, leurs peurs, leurs espoirs, leurs ambitions, leurs amours et leurs haines – qui ils priaient, comment ils s'exprimaient au travers de la poésie, de l'art, de la religion*⁴⁰⁴ ». Berlin rappelle que si l'on cherche à découvrir les questions que se posaient les Grecs, les Romains ou les Chrétiens du Moyen Age, on réalisera que chaque culture a ses questions et ses réponses propres qui ne conviennent pas nécessairement à une autre culture.

Certes, il y a bien une nature humaine commune sinon il serait impossible aux hommes d'une culture donnée de comprendre les lois, l'art ou la littérature d'une autre culture⁴⁰⁵. Ainsi, la communication entre les cultures est possible et elle permet la compréhension, qualité indispensable à l'historien des idées et Gil Delannoi rappelle à cet égard que « *comme Platon et surtout comme Aristote, Berlin se fondait sur la relative communauté de sens, de sentiment et de langage entre les hommes (...) Cette communauté fonde l'histoire des idées et n'empêche pas, bien au contraire, d'être attentif aux évolutions historiques, aux différences culturelles et aux nuances linguistiques.*⁴⁰⁶ » Selon Berlin, Vico est le premier penseur à avoir défini l'idée de culture : « *le concept de culture comme schéma, pas comme un simple organisme mais*

⁴⁰² JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 34 et 35. C'est nous qui traduisons.

⁴⁰³ LIEBERSON (Sidney), MORGENBESSER (Sidney), « The Questions of Isaiah Berlin », *The New York Review of Books*, 6 March 1980, pp. 38-42, p. 41.

⁴⁰⁴ BERLIN, « My Intellectual Path », op. cit., p. 7. C'est nous qui traduisons.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 7.

⁴⁰⁶ DELANNOI (Gil), Préface à BERLIN (Isaiah), *Le Sens des Réalités*, Paris, Editions des Syrtes, 2003, p. 9 et 10.

*comme une façon d'exister est la principale contribution de Vico à l'histoire des idées*⁴⁰⁷ ».

Arnaldo Momigliano estimait en 1976 dans un compte rendu de lecture sur les essais de Berlin sur Vico et Herder que Berlin avait grandement contribué à la nouvelle popularité de Vico tout en refusant d'associer trop étroitement les travaux de Berlin sur Vico et l'intérêt manifesté pour Vico pendant les années 1970⁴⁰⁸. En effet, Momigliano estime que Berlin n'insiste pas sur les aspects les plus novateurs de la pensée de Vico. Ainsi, Momigliano souligne que Vico peut être étudié en tant qu'inventeur d'une nouvelle manière de faire de la philosophie, aspect le plus intéressant selon lui, ou en tant que penseur du pluralisme culturel. Momigliano affirme que Berlin s'est intéressé chez Vico et Herder au pluralisme culturel car il a ainsi trouvé une alternative intéressante à la philosophie analytique d'Oxford avec laquelle il souhaitait prendre ses distances. Par ailleurs, il a trouvé chez ces auteurs une confirmation de sa propre thèse relative au pluralisme culturel et, à cet égard, les essais sur Vico et Herder peuvent être rattachés à l'étude de Berlin sur Moses Hess et aussi à *Four Essays on Liberty*. En conséquence, Berlin passe selon Momigliano à côté des aspects les plus intéressants de la pensée de ces auteurs et n'écrit rien de vraiment nouveau à leur sujet⁴⁰⁹. Momigliano considère par ailleurs qu'il est impossible de distinguer le pluralisme culturel du relativisme et que Berlin ne parvient pas dans les études en question à montrer comment il est possible de défendre le pluralisme culturel sans basculer dans le relativisme⁴¹⁰.

Après Vico, Berlin entreprit donc de lire Herder. Herder, comme Hamann son professeur, estimait qu'aux questions centrales de l'humanité, les différentes cultures apportaient des réponses dissemblables. Cela excluait la possibilité de réponses universelles. Montesquieu avait été un précurseur mais il était un universaliste. Selon Herder, chaque culture étant différente, il n'était pas nécessaire de se combattre mais l'unification n'était pas possible non plus car elle équivalait à la destruction⁴¹¹. Or, il était important de préserver l'unicité, la singularité de chaque culture. Herder inspira profondément Berlin et ses conceptions du nationalisme et de la liberté :

⁴⁰⁷ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 76 et 77. C'est nous qui traduisons.

⁴⁰⁸ MOMIGLIANO (Arnaldo), « On the Pioneer Trail », *The New York Review of Books*, November 11 1976, pp. 33-38, p. 33.

⁴⁰⁹ Ibid., p. 34.

⁴¹⁰ Ibid., p. 34. Nous revenons en détail sur cette question dans la dernière partie de cette étude.

⁴¹¹ BERLIN, « My Intellectual Path », op. cit.

« le désir d'appartenir à une culture, quelque chose qui unissait un groupe ou une province ou une nation, était un besoin humain basique, aussi profond que le désir de nourriture, de boisson ou de liberté.⁴¹² » En outre, Berlin fut en total désaccord avec ceux qui faisaient de Herder un précurseur ou une source d'inspiration du fascisme ou du nazisme.

A cet égard, Berlin rappelle que Herder était fondamentalement anti-impérialiste et anti-nationaliste. Selon Berlin, toutes ces idées ont fait de Herder le fondateur du nationalisme culturel et non pas politique. Il faut préciser que si Berlin était nationaliste, il s'agissait d'un nationalisme clairement circonscrit : « le sens de l'appartenance à une nation me semble être assez naturel et ne pas devoir être condamné ou critiqué en tant que tel. Mais sous sa forme enflammée (...) c'est une forme d'extrémisme pathologique qui peut mener et a mené, à des horreurs inimaginables et qui est totalement incompatible avec le genre de pluralisme que j'ai tenté de décrire⁴¹³ ».

Berlin tenait bien à préciser que Herder n'était pas un relativiste non plus. Isaiah Berlin pensait que les idées de Herder avaient tellement dominé la pensée occidentale qu'elles faisaient maintenant plus ou moins partie du sens commun. Cela expliquait d'après lui pourquoi leur auteur était injustement méconnu. On peut retrouver les travaux de Berlin sur Vico et Herder publiés dans les années 1960 dans un recueil intitulé « *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*⁴¹⁴ ». Le pluralisme de Berlin se retrouve aussi dans sa perspective épistémologique, en particulier dans sa conception anti-déterministe de l'histoire.

C : Les controverses sur le déterminisme en histoire.

Les positions de Berlin concernant les controverses sur le déterminisme historique sont tout à fait typiques de toute une génération d'intellectuels qui étaient hostiles aux historiens qui voyaient un progrès inéluctable à l'œuvre dans l'histoire ou qui concevaient le changement ou l'évolution historique de manière purement cyclique. Cette génération d'intellectuels dont Berlin faisait partie n'était pas systématiquement

⁴¹² Ibid. p. 9. C'est nous qui traduisons.

⁴¹³ Ibid. p. 13. C'est nous qui traduisons.

⁴¹⁴ BERLIN, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, ed. Henry Hardy, London, Pimlico, 2000. Ce recueil qui a été traduit en chinois et en grec reprend notamment « The philosophical Ideas of Giambattista Vico », « Art and Ideas in Eighteenth-Century Italy », Rome, Edizioni di Storiae Letteratura, 1960, et aussi « Herder and the Enlightenment » in *Aspects of the Eighteenth Century*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1965.

opposée à toute doctrine qui prenne en compte l'influence des forces impersonnelles mais récusait autant le marxisme qu'une version libérale du progrès⁴¹⁵. On peut définir provisoirement le déterminisme historique comme l'idée que tout changement historique est déterminé par des causes indépendantes de la volonté des êtres humains⁴¹⁶.

Berlin prononça à la *London School of Economics* pour *The Auguste Comte Lecture* en mai 1953 une intervention intitulée « *History as an alibi* » dans laquelle il s'opposait aux doctrines de « l'inévitabilité historique ». Berlin appartenait à une génération d'intellectuels qui, au moment de l'après guerre, s'interrogeaient sur la manière dont il fallait écrire l'histoire, la reconstruire ou encore sur la question de l'importance respective en histoire des forces impersonnelles et des individus⁴¹⁷. Il faut citer parmi eux Isaiah Berlin, Herbert Butterfield, E. H. Carr, Michael Oakeshott, Karl Popper, Hugh Trevor Roper ou encore Patrick Gardiner.

Cette conférence fut retravaillée et s'intitula finalement « *Historical Inevitability*⁴¹⁸ ». C'est durant cette conférence que se produisit un incident assez important entre Michael Oakeshott et Isaiah Berlin. Michael Oakeshott était alors président de la LSE et devait introduire la conférence de Berlin⁴¹⁹. Berlin venait de prononcer ses conférences sur la BBC et Oakeshott crut bon de présenter Berlin comme un « paganini des idées⁴²⁰ ». Cette référence à Paganini suggérait que l'histoire intellectuelle de Berlin était plutôt dépourvue de substance. Berlin fut très irrité par cette comparaison et Paul Franco rapporte que Berlin expliquait cette pique de Oakeshott par un désir de revanche. En effet, lui-même avait assimilé Oakeshott à un charlatan en 1950⁴²¹. L'anecdote aurait peu d'intérêt en elle-même si elle ne permettait pas d'expliquer l'absence de référence de Berlin aux travaux d'Oakeshott alors même que les deux auteurs, Britanniques et contemporains, avaient en commun de proposer une philosophie politique anti-rationaliste et pluraliste.

⁴¹⁵ ANNAN (Noël), op. cit., p. 269.

⁴¹⁶ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 51.

⁴¹⁷ ANNAN (Noël), op. cit., p. 269.

⁴¹⁸ BERLIN (Isaiah), *Historical Inevitability* (prononcée sous le titre original de *History as an alibi*), Auguste Comte Memorial Trust Lecture n°1, London, Oxford University Press, 1954. Cet essai fut réédité plusieurs fois et repris dans deux compilations : *Four Essays on Liberty*, op. cit. et *Liberty*, op. cit. Il fut traduit en Italien, en japonais, en norvégien, en espagnol et en suédois.

⁴¹⁹ FRANCO (Paul), « Oakeshott, Berlin and Liberalism », *Political Theory*, vol. 31, n°4, august 2003, p. 484-507, p. 485.

⁴²⁰ Ibid. p. 485.

⁴²¹ Ibid. p. 486.

Cet essai est un des essais majeurs de Berlin et on y retrouve ses thèses les plus importantes. Il est assez comparable, sur le fond, à l'ouvrage de Karl Popper : *The Poverty of Historicism*⁴²². Berlin se demande dans cet essai pourquoi les théories déterministes de l'histoire ont, au moment où il écrit cet essai, autant de succès chez les philosophes de l'histoire voire chez les historiens. En effet, s'interroge Berlin, quelles preuves ont donc les historiens pour être certain de la validité des théories déterministes ? D'autre part, mesurent-ils bien toutes les conséquences d'une telle croyance ?

Pour commencer, Berlin souligne que, selon Auguste Comte, les explications scientifiques peuvent s'appliquer aussi bien aux êtres humains qu'aux choses. Auguste Comte n'a pas voulu réduire l'histoire à une sorte de science physique mais sa conception de la sociologie allait pourtant dans cette direction. Selon Berlin, cette conception « comtienne » de l'histoire avait encore cours, au moment où il s'exprimait.

Ensuite, Berlin rappelle que pour expliquer l'histoire, on peut distinguer d'une part les théories personnelles, qui font reposer l'histoire sur des hommes exceptionnels et leurs motivations et d'autre part, les théories impersonnelles, qui font appel pour l'explication à des forces impersonnelles comme la classe sociale, l'histoire, la culture ou encore la raison. La doctrine déterministe postule que tout événement a une cause dont il découle nécessairement. L'idée que l'histoire obéit à des lois a des origines métaphysiques. Berlin discerne trois groupes de théories déterministes de l'histoire, qui bien que différentes, ont en commun d'être déterministes et donc de remettre en cause la liberté individuelle des personnes :

« Toutes ces théories, sont, dans un sens ou dans un autre, des formes de déterminisme, qu'elles soient téléologiques, métaphysiques, mécanistes, religieuses, esthétiques ou scientifiques. Et une caractéristique commune à de telles perspectives est de sous entendre que la liberté de choix de l'individu (...) est finalement une illusion, que l'idée selon laquelle les êtres humains auraient pu choisir autrement repose sur l'ignorance des faits ; avec la conséquence que toute affirmation selon laquelle ils auraient dû agir comme ceci ou comme cela, auraient pu éviter ceci ou cela et méritent (...) un éloge ou un reproche, une approbation ou une condamnation repose sur le

⁴²² POPPER (Karl), *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge, 1957. Traduit en français sous le titre *Misère de l'historicisme*.

*présupposé qu'en tout cas, une partie de leur vie n'est pas totalement déterminée par des lois (...) Et, selon ces penseurs, cette hypothèse est manifestement fausse.*⁴²³ »

Parmi les penseurs déterministes, Berlin cite d'abord ceux qui ont une vision téléologique de l'histoire. Ensuite, Berlin évoque les historiens qui estiment qu'il y aurait dans l'histoire une réalité cachée, un schéma logique non apparent. Enfin, Berlin mentionne ceux qui sont influencés par les sciences naturelles. Les sciences naturelles reposent justement sur l'idée d'un ordre des choses éternel qui est l'objet d'une investigation par la science⁴²⁴. Berlin affirme que l'on peut légitimement se demander si les hommes peuvent être étudiés au moyen de sciences qui fonctionnent sur le modèle des sciences de la nature et s'ils sont eux aussi déterminés. Berlin pense que les doctrines déterministes sont fausses mais il ne cherche pas à démontrer leur fausseté car il dit ne pas être sûr de la possibilité d'une telle entreprise. Par contre, il tient à faire remarquer que ceux qui croient à l'hypothèse déterministe ne vivent pas, ne parlent pas et n'agissent pas comme s'ils y croyaient vraiment.

En effet, Berlin explique que les sciences humaines et sociales modernes ont effectivement montré que l'homme était moins libre qu'il n'y paraissait antérieurement. Ces sciences ont mis en évidence que la destinée des sociétés humaines obéissait à un certain déterminisme et à la nécessité. Néanmoins, l'homme demeure libre, même si le champ de sa liberté est très restreint et le vocabulaire quotidien que les êtres humains utilisent en témoigne. Ainsi, le déterminisme n'est pas total ce qui permet à l'homme de préserver une certaine liberté face à la nécessité. Par ailleurs, même si l'homme (et la société dont il fait partie) était effectivement déterminé, il pourrait néanmoins continuer à jouir de la liberté négative, cette liberté que les dictateurs et les institutions tyranniques détruisent. De fait, déterminés ou pas, les hommes peuvent toujours demeurer libres de la contrainte.

De toutes façons, souligne Berlin, à quoi servirait-il d'utiliser des verbes comme « *blâmer* » ou « *féliciter* » si l'homme n'était pas libre, si on ne pouvait le considérer comme responsable de ses actes ? En fait, tout le langage de la vie quotidienne est marqué par cette conviction que les humains sont libres et responsables de leurs actes. Si l'on acceptait les doctrines déterministes, il faudrait supprimer une énorme quantité

⁴²³ BERLIN (Isaiah), « Historical Inevitability », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 135. C'est nous qui traduisons.

⁴²⁴ BERLIN, « My Intellectual Path », op. cit., p. 18.

de mots qui n'auraient plus de sens. Dans ce cas, le courage et la lâcheté, une conduite honorable ou pas... tous ces comportements et ces attitudes ne pourraient plus faire l'objet de félicitations ou de remontrances mais seraient comme le fait d'être blanc ou noir, beau ou laid, une caractéristique essentielle, quelque chose de déterminé, que nous ne pouvons pas modifier⁴²⁵. Certes, les individus n'étaient pas totalement libres de leur conduite dans l'histoire et des déterminismes tels que leur classe sociale, leur race ou leurs traditions culturelles pesaient bien sur eux. Néanmoins, en tant qu'êtres humains, ils demeuraient libres d'agir et de faire des choix.

Par ailleurs, Berlin n'était pas d'accord avec ceux qui estimaient que le rôle des historiens n'était pas de juger mais uniquement de comprendre l'histoire. Pour ces historiens, se plaindre d'un événement historique témoigne de l'ignorance des lois historiques. Dans ces conditions, aucun événement historique n'est superflu. Au fond, rappelle Berlin, on peut distinguer deux catégories d'historiens qui refusent de juger en histoire. Il y a d'une part ceux qui s'y refusent car ils estiment que l'on en sait trop, que l'on a mis au jour beaucoup trop de déterminismes pour pouvoir encore juger. Il y a d'autre part ceux, qui à l'inverse de la position précédente, estiment que l'on en sait pas assez pour pouvoir juger. C'est par exemple la position de l'historien chrétien Butterfield qui préférait la compréhension et la charité au jugement⁴²⁶. Berlin ne pouvait partager l'idée selon laquelle plus on comprenait l'histoire, moins il était possible pour l'historien de juger avec ses propres normes sociales, différentes de celles des acteurs du phénomène historique en question.

Pour Berlin, cette approche relativiste des choses est fautive. De toutes façons, souligne Berlin, les relativistes se prennent à leur propre piège puisqu'ils condamnent le moralisme en histoire mais au nom de quel critère? En effet, pour les relativistes, il n'y a pas de critère supérieur permettant de juger. Berlin conteste les positions inspirées de la sociologie de la connaissance et selon lesquelles nos méthodes, nos conclusions sont déterminées par le degré de développement de notre classe, de notre race ou de notre culture, ce qui fausserait notre jugement et le rendrait donc inutile.

En toute hypothèse, Berlin estime qu'il est impossible pour un historien de ne pas juger, comme il est impossible pour les individus de ne pas juger dans la vie quotidienne. En effet, si nous faisons un effort, nous pouvons comprendre d'autres

⁴²⁵ Ibid. p. 21.

⁴²⁶ Butterfield était un historien qui dénonçait l'interprétation whig de l'histoire. Son œuvre *The Origins of Modern Science* montre que de grands scientifiques du passé donnaient souvent des explications de leurs découvertes auxquelles leurs contemporains accordaient très peu de crédit.

peuples et d'autres époques. Croire que l'historien pourrait ne peut pas juger, c'est, dit Berlin, se tromper sur le statut de la discipline « histoire » qui si elle n'est pas de la littérature, n'est pas non plus une science naturelle. Les méthodes scientifiques ne peuvent pas être appliquées à l'histoire puisque les concepts et les catégories que nous utilisons en histoire, des notions éthiques, ne peuvent pas être objectifs. Le marxisme est certainement la plus aboutie de ces théories sociologiques de l'histoire mais elle n'est pas parvenue pour autant à faire de l'histoire une science. Même si certaines choses sont subjectives et relèvent de l'interprétation, les faits sont les faits et ne sont pas discutables. C'est pourquoi Berlin estimait que l'on pouvait juger le travail des historiens.

Ainsi, selon Berlin, le relativisme, s'il est plus qu'un utile rappel de nos limites et de la complexité des problèmes, repose sur une mauvaise interprétation de l'expérience. Quant au déterminisme, s'il fait plus que nous indiquer les obstacles au choix libre, il repose sur un dogme métaphysique.

Les implications du raisonnement de Berlin étaient importantes en ce qui concerne sa vision de la société libérale. Pouvait-on encore défendre une société libérale si on doutait des capacités des individus à agir librement, si on faisait de l'homme une simple marionnette, manipulée par les forces impersonnelles à l'œuvre dans l'histoire ? Berlin reconnaissait que les théories du déterminisme, que celui-ci soit scientifique, psychologique ou historique étaient séduisantes car très confortables, dans la mesure où elles déchargeaient les hommes de leur responsabilité. Cet essai suscita d'immenses controverses, notamment avec les historiens marxistes. Parmi ceux-ci, il faut mentionner E. H. Carr⁴²⁷, avec lequel Berlin ne cessa de « croiser le fer » :

« J'ai suffisamment lu Braudel, E. H. Carr et les marxistes modernes pour connaître leurs arguments, ce en quoi les déterministes historiques croient. Bien qu'il y ait bien sûr de grands facteurs impersonnels qui déterminent les formes des vies des individus et des nations, je ne vois aucune raison de considérer l'histoire comme une autoroute qui ne pourrait pas connaître de déviations⁴²⁸ ». E. H. Carr à l'inverse de Berlin, en tant qu'historien marxiste, accordait plus d'importance aux facteurs économiques et sociaux qu'aux idées et aux motivations des individus et il estimait que le rôle de l'historien était de comprendre et non pas de juger, ce en quoi il s'opposait

⁴²⁷ Et notamment *What is History ?*, Londres, Macmillan, 1961.

⁴²⁸ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 34. C'est nous qui traduisons.

encore en partie à Berlin. Berlin et nombre de ses contemporains se méfiaient des téléologistes comme E. H. Carr qui présentaient l'histoire comme la marche du progrès. Dans son histoire volumineuse de l'URSS, Carr souligne ainsi que les victoires de Staline étaient inévitables⁴²⁹. Berlin s'intéressa aussi à ces questions d'épistémologie des sciences humaines et sociales dans un autre essai : « *The Concept of Scientific History*⁴³⁰ ».

Dans cet essai, Berlin rappelle qu'en sciences humaines, le chercheur et son objet de recherche sont tous deux humains. Or, ceci entraîne obligatoirement un rapport très particulier entre le chercheur et son objet. Cette caractéristique implique de la part du chercheur une grande perspicacité, un effort d'imagination et de compréhension. C'est cette qualité qu'il a repérée et admirée chez Vico et Herder qui, les premiers, avaient montré que la compréhension des cultures éloignées de ceux qui les observaient nécessitait un effort d'identification⁴³¹. On retrouve les thèmes du pluralisme et de la liberté dans l'essai de Berlin le plus fondamental : « *Two Concepts of Liberty* ».

D : La Liberté

Berlin se porta candidat en 1957 à la succession de G. D. H. Cole, alors professeur de théorie politique et sociale à *All Souls College*⁴³². Le 31 octobre 1958, Berlin prononça sa conférence inaugurale. La préparation du texte de « *Two concepts of Liberty*⁴³³ » lui avait pris plusieurs semaines et il ne se doutait pas que cet essai allait devenir le plus emblématique de son œuvre. Cet essai a été publié en 1958 et fait depuis lors partie des textes classiques de la théorie politique. Quentin Skinner parle à cet égard de « *l'essai le plus influent de toute la philosophie politique contemporaine*⁴³⁴ » Le livre *Eloge de la liberté* regroupe cet essai et aussi « De la nécessité historique », « Les idées politiques au 20^{ème} siècle », « John Stuart Mill et la question des fins de l'existence » et

⁴²⁹ ANNAN (Noël), op. cit., p. 270.

⁴³⁰ BERLIN (Isaiah), « History and Theory : The Concept of Scientific History », in *History and Theory I* (1960). On retrouve cet essai dans le recueil *Concepts and Categories*, op. cit.

⁴³¹ WILLIAMS (Bernard), Introduction à BERLIN (Isaiah), *Concepts and Categories, Philosophical Essays*, op. cit., p. xvi.

⁴³² IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 224.

⁴³³ BERLIN (Isaiah), *Two Concepts of Liberty*, leçon inaugurale pour la chaire de Chichele Professor of Social and Political Theory, Oxford, Clarendon Press, 1958, 55 pages. Cet essai constitue la pièce maîtresse des recueils *Four Essays on Liberty*, op. cit. et *Liberty*, op. cit.

⁴³⁴ Conférence publiée dans la *London Review of Books*, 4 avril 2002 et citée par DELANNOI (Gil), « La liberté est-elle négative ? », *Commentaire*, automne 2006.

une introduction de Berlin tout à fait capitale puisque Berlin y re-précise sa pensée et répond à ses détracteurs. Il a fallu dix ans pour que le livre *Eloge de la Liberté* soit prêt, notamment en raison de cette importante et longue introduction que Berlin mit des années à écrire et de sa volonté de réviser les essais. Berlin voulut inclure un cinquième essai mais c'est seulement en 2002 que celui-ci put être ajouté dans *Liberty*. Henry Hardy explique le nombre réduit de comptes rendus à l'époque par le fait que la première édition était en « *paperback* ». Ce livre a été réimprimé une dizaine de fois entre 1969 et 1992. C'est seulement en 1988 qu'il a été traduit en français.

Dans l'introduction à cet essai, Berlin revient sur les quatre principaux sujets de discorde entre lui et ses critiques. Il s'agit du déterminisme, de la place des jugements de valeur dans la pensée historique et sociale, du problème de la pertinence de la distinction entre liberté positive et liberté négative et du problème du monisme. Dans cet essai, Berlin distingue d'abord la liberté négative de la liberté positive. Nous reviendrons longuement sur cette distinction mais nous pouvons déjà dire que la liberté négative vise à permettre aux individus de faire ce qu'ils souhaitent faire, dans la mesure où ils ne portent pas atteinte à la liberté des autres. Berlin rappelle que c'est ainsi que les philosophes anglais ont entendu la liberté jusqu'à Hobbes. Toutefois, ajoute Berlin, ces philosophes n'étaient pas d'accord sur l'étendue de la zone qui devait être laissée à cette liberté. Ils sentaient que cette liberté pourrait correspondre au règne du plus fort et mener au chaos social car les intérêts des hommes ne peuvent pas toujours être harmonisés. Comme d'autres valeurs que la liberté doivent aussi être prises en compte, la loi doit intervenir. Avec Constant et Tocqueville, Berlin estime pourtant que doit persister une zone de liberté individuelle qui protège l'individu. On peut bien sûr sacrifier la liberté à l'égalité ou à la justice par exemple mais il ne faut pas dans ce cas dire que la liberté s'en trouve alors accrue. Il n'y a pas de règles qui permettent une fois pour toutes d'établir le seul et unique arbitrage idéal entre la liberté et ces autres valeurs : il faut un compromis pratique. Pour Constant, rappelle Berlin, une société qui ne garantirait pas l'existence minimale de cette liberté risquerait de dégrader ou de nier notre nature humaine.

Dans la section suivante de l'essai, Berlin soutient que la liberté positive traduit l'idée que l'homme, en tant qu'être humain, veut être son propre maître. Le danger de la liberté positive, c'est, souligne Berlin, qu'elle peut amener à penser que quelqu'un est esclave de ses passions, de son « moi empirique ». En conséquence, sa liberté n'étant

pas utilisée correctement, pourquoi ne pas le libérer, même si cela passe par la contrainte, afin qu'il découvre ce que son « moi rationnel » souhaite réellement.

Berlin estime ensuite que la définition de la liberté négative comme la capacité de faire ce que l'on veut, la définition de Mill, ne convient pas. En effet, si je réalise que je ne peux satisfaire mes désirs, me suffit-il de me débarrasser de ces envies pour être libre ? Selon la définition de Mill, le tyran qui serait parvenu à conditionner sa population pour que d'une part elle accepte la forme de vie qu'il a voulue pour elle et d'autre part renonce à ses envies aurait libéré ses citoyens... Berlin nous dit pourtant qu'il ne leur a bien sûr pas apporté la liberté politique.

Les penseurs rationalistes des Lumières estimaient que la seule façon d'être libre était d'utiliser la raison critique qui nous permet de distinguer le nécessaire du contingent. Herder, Hegel et Marx croyaient que comprendre le monde libérait. Dans cette perspective, la connaissance nous libère, non pas en accroissant le nombre de possibilités qui nous sont offertes mais en nous épargnant la frustration engendrée par la recherche de choses impossibles à obtenir. Cette conception de la liberté n'est pas la liberté négative mais plutôt la « *doctrine positive de la libération par la raison* ». Elle est, rappelle Berlin, au cœur de beaucoup de croyances communistes, nationalistes, autoritaires et totalitaires.

Berlin reconnaissait que la liberté positive était aussi importante que la liberté négative et que les deux étaient donc nécessaires mais il estimait que la liberté positive était davantage susceptible d'être pervertie. Les penseurs adeptes de la doctrine positive de la libération peuvent être en effet tentés de contraindre les autres hommes, tout en estimant qu'il ne s'agit pas d'une réelle contrainte. Ainsi, ils partent du postulat que les autres hommes obéiraient spontanément à leurs ordres s'ils étaient rationnels. Kant, lui-même, rappelle Berlin, ne disait-il pas qu'aucune loi faite rationnellement ne pouvait priver de liberté ? Ce raisonnement conduit logiquement au gouvernement des experts et au totalitarisme. Selon Berlin, la perversion de la liberté positive était possible à partir des postulats suivants : tous les hommes ont un seul et même but : l'auto-direction. Toutes les fins de tous les êtres rationnels doivent s'ajuster dans un schéma unique et harmonieux que certains hommes sont en mesure de discerner plus nettement que d'autres. Tous les conflits sont dus au fait que la raison se heurte à l'irrationnel. Quand tous les hommes auront été « rationalisés », ils pourront obéir aux lois naturelles de leur propre nature, lois identiques chez tous. Berlin remarque que pour les « ism », les

hommes inspirés par un monisme débridé ont été et sont encore prêts à faire de terribles sacrifices :

« malmener, tuer, torturer est en général condamné à juste titre ; mais si ces choses ne sont pas faites pour mon bénéfice personnel mais pour un –ism- le socialisme, le nationalisme, le fascisme, le communisme, la croyance religieuse fanatique ou le progrès ou l’accomplissement des lois de l’histoire- alors il n’y a plus de problème⁴³⁵ ».

Dans la section suivante intitulée « La recherche du statut », Berlin souligne que les hommes veulent que leur volonté soit prise en considération. Les seuls individus qui peuvent leur accorder ce statut et leur donner la sensation d’être un être humain sont les membres de la société à laquelle ils appartiennent. En fait, le désir de participer à la politique n’était que le désir d’être reconnu par son propre groupe et traduisait un besoin d’appartenir. Au moment de la décolonisation, Berlin expliquait que les mouvements de libération nationale qui disaient combattre pour la liberté, revendiquaient en fait la reconnaissance de leur spécificité et de leur originalité, ce qui impliquait le droit à l’indépendance. Pour Berlin, cette idée permettait de comprendre pourquoi les habitants des pays nouvellement émancipés prétendaient sincèrement être plus libres alors qu’ils jouissaient de davantage de liberté quand leur pays était encore une colonie. Il ne s’agissait donc pas selon Berlin d’un combat pour la liberté en tant que telle.

Berlin rappelle que la Révolution française avait été soutenue par ceux qui voulaient plus de liberté positive. Mais beaucoup de libéraux du 19^{ème} siècle ont montré que la souveraineté du peuple pouvait très bien être réalisée au détriment de la souveraineté des individus. Berlin en appelle alors à Constant, Mill et Tocqueville. Constant soutenait en conséquence que pour les libéraux, le problème n’est pas de savoir qui détient le pouvoir mais combien de pouvoir est détenu. Mill se demandait si la souveraineté du peuple n’était pas synonyme d’une autre forme de tyrannie : la tyrannie de l’opinion majoritaire dominante. Ainsi, comme Tocqueville l’expliquait, les démocraties peuvent être liberticides. Berlin rappelle que pour Constant, Mill et Tocqueville, pour qu’une société soit libre, il faut que les deux conditions suivantes soient remplies. D’une part, il faut que les droits seuls soient absolus et qu’un homme puisse refuser de se comporter inhumainement. D’autre part, il faut une frontière,

⁴³⁵ BERLIN, « My Intellectual Path », op. cit., p. 14. C’est nous qui traduisons.

délimitée non artificiellement, à l'intérieur de laquelle la liberté des hommes soit inviolable.

Finalement, dans l'ultime section de son essai, Berlin met en garde contre les dangers du monisme. Il pense que le pluralisme est à même de garantir une certaine liberté négative et qu'il s'agit d'un idéal plus humain et plus vrai⁴³⁶ :

« le pluralisme, avec la liberté « négative » qu'il entraîne, me semble un idéal plus exact et plus humain (...) Il est plus exact car il reconnaît au moins le fait que les buts humains sont nombreux, pas tous commensurables et en perpétuelle rivalité les uns avec les autres. Affirmer que toutes les valeurs peuvent être classées sur une échelle unique (...) me semble falsifier notre connaissance du fait que les hommes sont des agents libres et représenter la décision morale comme une opération qu'une règle à calcul pourrait en principe réaliser (...). Le pluralisme est plus humain car il ne prive pas les hommes (comme les constructeurs de systèmes le font), de beaucoup de ce qu'ils estiment être indispensable à leur vie au nom d'un idéal éloigné ou incohérent⁴³⁷ ».

Enfin, Berlin ajoute que le fait que nos valeurs soient relatives et que leur durée de vie soit indéterminée ne les rend pas moins sacrées à nos yeux⁴³⁸. Concernant la réception de cet essai, certains à gauche crurent que Berlin réalisait en fait un plaidoyer en faveur de l'individualisme et du *laissez faire*⁴³⁹, alors que le *laissez faire économique* était pour Berlin une perversion de la liberté négative : *« la liberté négative pouvait être interprétée comme le laissez faire économique par lequel au nom de la liberté, les propriétaires sont autorisés à détruire la vie des enfants dans les mines ou les propriétaires d'usines à détruire la santé et le caractère des travailleurs dans l'industrie⁴⁴⁰ »*. En fait, Berlin était totalement opposé d'une part à l'appropriation complète des moyens de production par l'Etat et d'autre part à une société qui serait entièrement dirigée par le marché. Ceci explique son opposition ultérieure au

⁴³⁶ La question des rapports qu'entretiennent les concepts de liberté et de pluralisme est l'objet des controverses les plus importantes suscitées par l'œuvre d'Isaiah Berlin. L'auteur n'a jamais vraiment élucidé cette question pourtant centrale. Nous y reviendrons.

⁴³⁷ BERLIN (Isaiah), « Two Concepts of Liberty », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 242. C'est nous qui traduisons.

⁴³⁸ Nous ne développerons pas davantage ici le concept de pluralisme, déjà exposé lors de la présentation des travaux de Berlin concernant le mouvement Romantique.

⁴³⁹ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 227.

⁴⁴⁰ BERLIN, « My Intellectual Path », op. cit., p. 16. C'est nous qui traduisons.

« thatchérisme ». Ainsi, il restait marqué par Roosevelt et aurait souhaité peu avant de mourir que le gouvernement travailliste de Tony Blair engage une politique de grands travaux comparable au *New Deal* des années 1930⁴⁴¹.

Berlin ne souhaitait pas s'opposer à la social-démocratie européenne et à ses récentes réalisations, dont il ne contestait pas, en général, le bien fondé. Il voulait mettre en garde les européens : les valeurs portées par le compromis social-démocrate de l'après-guerre qu'étaient l'égalité, la justice et la liberté, ne pouvaient pas être toutes réalisées simultanément et il fallait obligatoirement choisir entre, par exemple, plus de liberté et moins d'égalité ou au contraire un peu plus d'égalité et un peu moins de liberté. Il faut dans ce dernier cas demeurer conscient que l'on a moins de liberté et ne pas commettre un abus de langage en prétendant que la liberté sociale s'en trouve accrue. En tout cas, chaque formule implique un choix et donc nécessairement une perte. Ceux qui prétendaient le contraire mentaient ou se trompaient. Aucune règle ne permet d'effectuer un arbitrage de façon incontestable et un compromis est indispensable dans la pratique. Berlin voyait l'homme en proie à des dilemmes, dans une situation tragique, tiraillé entre des fins souvent incompatibles et incommensurables.

Cette conférence engendra d'importantes réactions, de nombreuses critiques venant de la droite comme de la gauche et les controverses relatives à la liberté positive, à la liberté négative et au pluralisme ont suscité et suscitent encore, une abondante littérature dont nous rendrons compte ultérieurement.

Berlin s'intéressa aussi à la liberté ou plutôt aux libertés dans « *From Hope and Fear Set Free*⁴⁴² » car Berlin pour mener à bien sa réflexion, dut être plus précis dans son usage d'un mot très polysémique. Dans cet essai, Berlin se demande si la connaissance libère toujours. Berlin rappelle à cet égard la position traditionnelle héritée d'Aristote, des Stoïques, d'une partie de la théologie chrétienne et qui a trouvé sa formulation rationnelle chez Spinoza et ses disciples : la connaissance nous libérerait de l'emprise des forces incontrôlées et souvent inconnues qui influencent notre conduite. Cette connaissance nous libérerait, explique Berlin, car en nous permettant de découvrir ces forces, elle nous offrirait la possibilité de les diriger, de les canaliser, de leur

⁴⁴¹ Extrait d'une interview de la télévision canadienne avec G. A. Cohen, le 6 novembre 1997.

⁴⁴² « From Hope and Fear Set Free », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64 (1963-4). On retrouve cet essai dans *Concept and Categories, Philosophical Essays*, op. cit.

résister. En un mot, grâce à la connaissance, nous pourrions nous gouverner nous mêmes. Dans ce cas, la liberté est conçue comme le fait de se gouverner soi même, tant dans la vie politique que dans la vie de chaque individu. Ainsi, tout ce qui me permet d'augmenter le contrôle du « moi » sur des forces qui lui sont extérieures renforce ma liberté. Berlin explique que dans le cadre de cette théorie, plus je peux participer à la détermination de ma propre conduite, plus je suis libre.

Mais qu'advient-il de ma liberté si mes intentions, mes choix sont eux-mêmes déterminés par des causes externes ? Suis-je encore libre si mes choix ne peuvent pas être différents de ce qu'ils sont ? D'autre part, Berlin soutient que l'augmentation des connaissances rend les événements de plus en plus prévisibles ce qui lui apparaît incompatible avec l'idée de choix. En fait, pour Berlin, la connaissance ne nous libère que si elle nous permet d'augmenter nos possibilités de choix. Si tout est déterminé, alors aucun choix n'est possible. En tout cas, si la connaissance ne me permet que de découvrir que je ne suis pas libre, alors cette découverte ne saurait à elle seule, en tant que telle, me rendre libre. Ainsi, Berlin ne souscrit pas à l'argument de ceux qui, comme Spinoza, affirment que la liberté consiste en la reconnaissance de la nécessité. Cependant, concède Berlin, cette connaissance me permet au moins de me libérer de mes illusions et de certaines erreurs. Il s'agit d'une liberté « intérieure », typique de la pensée des stoïciens, qui permet à l'homme de ne plus vouloir ce qui est nuisible ou inutile et donc d'estomper les passions.

Pour autant, Berlin souligne que cette acception de la liberté ne correspond pas à l'acception principale du mot tel qu'il est utilisé tant par les philosophes que par le sens commun. En effet, pour Berlin, la liberté est habituellement conçue comme l'absence d'obstacles à l'exercice du choix lui-même non totalement déterminé. Autrement dit, nous sommes libres si nos actions ne sont pas entravées par des obstacles. La liberté morale permet bien sûr d'écartier des obstacles à nos actions mais il ne s'agit que d'une catégorie d'obstacles : les obstacles psychologiques. Berlin ne nie pas l'existence de ces obstacles mais tient à souligner qu'il en existe d'autres et que des penseurs comme Stuart Hampshire ou Spinoza semblent les avoir négligés. Par ailleurs, s'il est indéniable que la connaissance « ouvre des portes », n'existe-t-il pas aussi des cas où elle peut en fermer ? La connaissance peut par exemple anéantir la créativité et l'inspiration d'un artiste.

Pour conclure, Berlin tient à distinguer deux propositions. En effet, dire que la connaissance est un bien est une chose. Dire que la connaissance est d'une part toujours

compatible avec la liberté et que d'autre part elles s'impliquent l'une et l'autre est beaucoup moins évident. Au fond, remarque Berlin, la seconde proposition est symptomatique du rationalisme métaphysique et donc de l'idée que toutes les bonnes choses doivent être compatibles et s'impliquer mutuellement. Or, ce monisme n'est pas vérifié empiriquement et selon Berlin, notre expérience tendrait plutôt à nous faire penser qu'il s'agit d'une croyance erronée.

On voit bien ici à quel point la période comprise entre le retour de Berlin de Harvard en 1949 et les conférences sur le Romantisme de 1965 fut cruciale tant sur le plan intellectuel que personnel. Par la suite, le rythme de la production intellectuelle de Berlin se ralentit car il souhaitait se concentrer sur des projets extra universitaires.

Chapitre 3 : Wolfson College et la retraite : 1966/1997

En 1965, Isaiah Berlin quitta *All Souls College*. Il consacra tout son temps et mit toute son intelligence au service d'un projet qui lui tenait particulièrement à cœur et dont il fut très fier : la fondation et la présidence d'un nouveau *college* pour l'université d'Oxford (I). Pendant ces dix années, sa production intellectuelle passa au second plan. Quand il quitta *Wolfson College* en 1975, il avait de nouveaux projets intellectuels mais ceux-ci ne virent jamais le jour. Les vingt-deux dernières années de sa vie furent donc consacrées à un temps de retraite paisible et heureux (II).

I : Berlin fondateur et président de *Wolfson College* : 1965/1975

La fondation de *Wolfson College* occupa l'essentiel du temps de Berlin entre 1965 et 1975 (A). Berlin y consacra dix années de sa vie car ce projet était en fait un défi à la signification particulière (B). Pour autant, il continua à écrire. En effet, son essai sur Georges Sorel fut publié en 1971⁴⁴³, ses *Romanes Lectures* sur Tourgueniev furent publiées en 1972 et son essai comparant Disraeli et Marx fut publié en 1970⁴⁴⁴.

Dans ce dernier essai, Berlin estime que Disraeli tentait d'échapper à sa judéité en s'identifiant à l'aristocratie et à la monarchie victorienne alors que Marx aurait dépassé sa judéité en s'identifiant à la classe prolétaire⁴⁴⁵. Selon Berlin, Marx et Disraeli ont tous deux cherché à s'intégrer dans le groupe majoritaire. Berlin perçoit ainsi Disraeli comme un aventurier, amoureux de l'aristocratie, avide de pouvoir et très soucieux de reconnaissance sociale. Disraeli refusait par contre l'égalité et le cosmopolitisme libéral. D'après Berlin, Disraeli finissait par croire à son propre conte de fées car il ne pouvait s'accepter tel qu'il était. Berlin estime que Disraeli aurait du

⁴⁴³ Voir note 307.

⁴⁴⁴ BERLIN (Isaiah), « Benjamin Disraeli, Karl Marx, and the Search for Identity », in *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 22, Londres, Jewish Historical Society of England, 1970. Cet essai fut traduit en français, hongrois, lituanien et espagnol. On le retrouve dans la compilation *Against the Current*, op. cit.

⁴⁴⁵ IGNATIEFF (Michael), *Isaiah Berlin : A Life*, op. cit., p. 223.

résoudre ses problèmes d'identité en s'appuyant sur la réalité plutôt qu'en ayant recours à ces contes de fée⁴⁴⁶. Pour autant, comme le souligne Joan Cocks, il se sentait certainement plus proche de Disraeli que de Marx⁴⁴⁷. En effet, Disraeli a essayé d'entrer dans la société non juive en mettant en relief ses origines juives plutôt qu'en les dissimulant. Marx est décrit par Berlin comme un homme qui se détestait et qui avait adopté quand il s'exprimait au sujet des Juifs un langage qui aurait pu être assimilé à de l'anti-sémitisme. Ce faisant, Marx a négligé la question juive et la question nationale ce qui l'a amené à sous estimer l'influence à venir du nationalisme. Pour autant, Berlin considérait que les deux hommes n'avaient pas apporté la bonne réponse à la question juive. Celle-ci pouvait être trouvée chez Weizmann.

Nous considérons, à l'instar de Joan Cocks, que les portraits de Berlin sont à la fois éclairants et obscurs. En effet, Berlin présente la théorie de l'exploitation de la classe prolétarienne comme découlant chez Marx de la répression de son identité juive alors que l'on peut également l'expliquer par le constat qu'il dresse des inégalités et injustices sociales⁴⁴⁸. Il est également possible de s'interroger sur l'absence de traitement psychanalytique des fantaisies raciales de Disraeli. L'analyse que Berlin fait de Marx laisse penser que pour Berlin un « bon Juif » doit nécessairement considérer la question juive comme primordiale⁴⁴⁹ :

« en ce qui concerne mes racines juives, elles sont tellement profondes et naturelles qu'il serait vain pour moi d'essayer de les identifier et, qui plus est, de les analyser. Mais je peux au moins dire ceci. Je n'ai jamais été tenté, en dépit de mon long et profond attachement à la liberté individuelle, de marcher avec ceux qui, en son nom, rejettent l'adhésion à une nation, une communauté, une culture, une tradition ou un langage particuliers c'est à dire aux fils innombrables et non analysables qui relient les hommes au sein de groupes identifiables.⁴⁵⁰ »

Le début des années 1970 marqua aussi pour Berlin le début du temps des honneurs. En effet, en 1971, Berlin reçut l'Ordre du Mérite, décoration remise par la

⁴⁴⁶ COCKS (Joan), op. cit., p. 1199.

⁴⁴⁷ Ibid. p. 1199.

⁴⁴⁸ Ibid. p. 1202.

⁴⁴⁹ Ibid. p. 1203.

⁴⁵⁰ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 35.

reine elle-même et réservée à vingt-quatre personnes ayant particulièrement contribué au prestige du pays.

A : Berlin mobilisa toute son énergie pour ce projet

A l'automne 1965, on proposa à Berlin de devenir le premier directeur de *Iffley College*. Cette institution n'existait pas encore vraiment mais devait être créée pour accueillir les professeurs d'Oxford qui n'avaient pas d'université de rattachement car ils travaillaient sur des sujets, pour la plupart d'entre eux scientifiques, pour lesquels la demande d'enseignements était insuffisante. On peut être surpris que Berlin ait pris cette proposition au sérieux dans la mesure où il n'avait pas d'intérêt particulier pour les sciences et encore moins pour les tâches pratiques et administratives⁴⁵¹. D'autre part, il remettait régulièrement en cause les sciences sociales et leur scientificité. Pourtant, ce projet l'intéressa et il rencontra une délégation de professeurs dont il se sentit proche assez rapidement car ils ne se prenaient pas au sérieux et étaient amusants⁴⁵². Surtout, il comprenait leur indignation d'être exclus de la vie universitaire d'Oxford⁴⁵³. Cependant, Berlin voulait donner une nouvelle envergure à ce projet qui devait devenir un « college » d'Oxford à part entière et pas seulement un club pour des scientifiques privés d'institution.

Comme souvent dans sa vie, les circonstances lui furent favorables car les autorités universitaires d'Oxford recommandaient justement à ce moment un effort supplémentaire pour l'enseignement des sciences⁴⁵⁴. Pour réunir les fonds dont il avait besoin, il mobilisa son très important capital social. Il fit d'abord appel à la fondation Ford. Ensuite, il contacta Sir Isaac Wolfson, président de la fondation Wolfson. Il lui proposa d'être associé à la fondation Ford pour la réalisation de ce projet. Wolfson accepta la proposition mais posa néanmoins une condition : le College devrait s'appeler *Wolfson College*⁴⁵⁵. Pour autant, Berlin dut faire face assez rapidement à l'opposition de ceux qui trouvaient anormal de venir en aide à l'université d'Oxford, déjà très privilégiée au regard de la situation des universités du nord du pays. En conséquence, la fondation Wolfson hésita à s'engager. En effet, les universités d'Oxford et de

⁴⁵¹ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 260.

⁴⁵² Ibid. p. 260.

⁴⁵³ Ibid. p. 260.

⁴⁵⁴ Ibid. p. 261.

⁴⁵⁵ Ibid. p. 263.

Cambridge étaient déjà très prestigieuses et avaient la réputation d'être élitistes et d'accueillir essentiellement les enfants des familles de l'establishment britannique. A cette époque, le Parti travailliste était de retour au pouvoir, animé d'un esprit égalitariste en matière d'éducation et nombreux étaient ceux qui estimaient qu'il aurait été plus légitime de venir en aide aux universités de régions moins favorisées. Cette opposition exaspéra Berlin et sa réaction est intéressante car elle illustre très bien sa conception de l'égalité⁴⁵⁶ et les difficultés qu'il pouvait éprouver dans ses rapports avec la gauche. Il écrivit ainsi à un ami :

« il est impossible de donner en Amérique une idée du degré de préjugé dont est animé l'actuel gouvernement travailliste à l'encontre d'Oxford et de Cambridge. L'égalité est une idée noble – et en ce sens, Oxford et Cambridge ont besoin d'être réformées- mais quand le désir de justice sociale prend des formes passionnelles et s'accompagne de ressentiment, cela conduit à la répression et à des dégâts plutôt qu'à la réforme.⁴⁵⁷ »

Pour parvenir à sauver son projet, Berlin dut faire preuve d'une grande intelligence politique⁴⁵⁸. Il fit appel à tous les doyens des collèges d'Oxford, convainquit deux scientifiques ayant obtenu le Prix Nobel de soutenir son projet et parvint à faire changer d'avis Anthony Crosland lui-même, Secrétaire d'Etat chargé de l'éducation dans le gouvernement travailliste. Finalement, il sollicita aussi le Premier ministre, Harold Wilson, par l'entremise de l'un de ses conseillers. Tous les efforts de Berlin finirent par payer puisque la fondation Wolfson donna son accord. En juillet 1966, *Iffley College* fut renommé *Wolfson College* et Berlin en accepta la présidence.

Pour mener à bien ce projet, Berlin avait dû quitter *All Souls*. L'idée que Berlin ait pu accepter de quitter *All Souls* pour s'occuper d'un tel projet consterna son entourage qui ne parvenait pas du tout à comprendre une telle décision. Il fallait particulièrement bien connaître la vie d'Isaiah Berlin et en particulier l'existence qu'il avait menée en Russie, pour appréhender le sens que pouvait avoir pour lui ce projet⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ Ibid. p. 264.

⁴⁵⁷ Lettre de Isaiah Berlin à R. von Hofmannsthal, datée du 16 avril 1966, citée par Michael Ignatieff in IGNATIEFF (Michael), *Isaiah Berlin : A Life*, op. cit., p. 264. C'est nous qui traduisons.

⁴⁵⁸ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 264.

⁴⁵⁹ Ibid. p. 261.

B : Un projet à la signification particulière pour Berlin

Son entourage se demanda pourquoi un homme de sa qualité avait accepté de perdre des années précieuses à la fondation d'un *college*. En fait, Berlin se sentait proche de ces professeurs sans université car lui-même avait été aussi, à son arrivée au Royaume-Uni, un étranger dépourvu d'attaches⁴⁶⁰. Quitter *All Souls* constituait pour lui un déchirement mais il éprouvait aussi une certaine lassitude. En effet, l'enseignement le fatiguait et il sentait un décalage entre la chaire de théorie politique et sociale et de philosophie qu'il occupait et son intérêt pour l'histoire⁴⁶¹. Enfin, il trouvait qu' *All Souls*, institution qui avait besoin d'être réformée, était en train de sombrer dans la médiocrité⁴⁶².

La conduite de ce projet était très importante pour lui car c'était un moyen de rendre un peu à une institution à laquelle il estimait être très redevable. Les années passant, il semblait douter de plus en plus de ses capacités en tant qu'intellectuel. De toutes façons, il voulait aussi se prouver qu'il était capable de réussir des choses à caractère non strictement intellectuel.

Ce *College* est très particulier car il incarne les idées de son fondateur. Sa conception de la liberté et son pluralisme imprègnent les règles de fonctionnement de l'institution universitaire. Pour fonder *Wolfson College*, Berlin s'inspira en effet du fonctionnement d'un autre *College* qu'il admirait : *Saint Antonys*. Berlin voulait qu'à *Wolfson College*, les étudiants de second cycle soient partie prenante du processus de décision. Il voulait que ce *College* soit une institution avec un fonctionnement démocratique et une organisation non pyramidale. Sa structure est effectivement très démocratique puisque les étudiants sont présents dans la plupart des comités et au Conseil de Direction⁴⁶³. Par ailleurs, il n'y a pas à *Wolfson College* de table d'honneur et de pièce commune séparée pour les étudiants de dernière année. Il s'agit donc d'une institution très peu hiérarchique, ce qui se ressent aussi dans l'atmosphère « ouverte et amicale » qui y règne⁴⁶⁴.

Wolfson College fut une vraie réussite car Berlin parvint à attirer de très grands professeurs et des étudiants en philosophie politique et en histoire des idées. D'autre

⁴⁶⁰ Ibid. p. 260.

⁴⁶¹ Ibid. p. 261.

⁴⁶² Ibid. p. 261.

⁴⁶³ Courriel électronique de Henry Hardy à l'auteur du 24 août 2003.

⁴⁶⁴ Ibid.

part, en tant que président, il fit preuve d'une efficacité redoutable. Enfin, la fondation puis le succès de *Wolfson College* étaient très importants pour Isaiah Berlin mais aussi pour Oxford plus généralement. En effet, au milieu des années 1960, l'université d'Oxford était menacée de déclin et la réussite de *Wolfson College* participa du renouveau de l'université d'Oxford. La fondation de *Wolfson College* permit à l'université d'Oxford de renforcer sa réputation, en particulier dans le domaine des sciences naturelles et sociales⁴⁶⁵. Berlin aurait pu rester à *Wolfson College* mais il était intéressé par la création plus que par l'administration de cette institution⁴⁶⁶. Cela facilita son départ en mars 1975. Ce départ marqua la fin de sa vie professionnelle et le début de ses vingt-deux années de retraite.

II : Une retraite heureuse et glorieuse : 1975-1997

Les vingt dernières années de la vie d'Isaiah Berlin furent les plus heureuses⁴⁶⁷. Sa femme Aline fit en sorte que Berlin et elle-même soient toujours entourés d'un important cercle d'amis⁴⁶⁸. En effet, Berlin, en vieillissant, n'avait pas perdu sa curiosité d'esprit, son intérêt pour les idées des autres et au fond, son goût pour la vie. Il vécut suffisamment longtemps pour voir la fin du communisme, il était en bonne santé, très entouré et sa réputation grandit régulièrement durant cette période grâce au travail de son nouvel éditeur : Henry Hardy.

Bien qu'il ait finalement renoncé à produire son grand livre sur le Romantisme, la réception de son œuvre allait être profondément transformée, tant au Royaume-Uni que dans le reste du monde, grâce à cette rencontre avec son nouvel éditeur (A).

⁴⁶⁵ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 271.

⁴⁶⁶ Ibid. p. 273.

⁴⁶⁷ Ibid. p. 276.

⁴⁶⁸ Ibid. p. 277.

Ces années de retraite furent aussi marquées par la multiplication des honneurs et par la production de quelques essais témoignant de la volonté de Berlin de retracer sa trajectoire intellectuelle (B).

A : L'abandon des grands projets intellectuels et la rencontre avec Hardy.

A soixante-dix ans, il restait encore à Isaiah Berlin un défi à relever. Ses critiques lui avaient régulièrement reproché de ne pas avoir écrit de « grand livre ». Il dit alors à ses amis qu'il allait reprendre ses lectures des auteurs romantiques allemands et réviser ses conférences sur les racines du Romantisme de 1965⁴⁶⁹. Il travailla à ce projet pendant plusieurs années à la *British Library*. Cependant, au début des années 1980, il interrompit son travail à la *British Library* et mit un coup d'arrêt à son projet. Il se rendit compte que les conférences de 1965 devraient être beaucoup retravaillées et l'importance du travail à entreprendre le décourageait⁴⁷⁰. Michael Ignatieff estime à cet égard qu'un grand travail avec plusieurs chapitres ne correspondait pas au fonctionnement de son esprit⁴⁷¹. Même si son grand livre sur le Romantisme ne vit jamais le jour, sa rencontre avec Hardy lui permit de rester très présent dans la vie intellectuelle. En effet, une grande partie de ses essais furent publiés durant ces vingt années.

En 1974, Henry Hardy était un jeune philosophe ayant étudié à *Wolfson College*. Il rencontra Berlin et lui proposa de rassembler et de rééditer ses essais. Seuls *Four Essays on Liberty* et *Vico and Herder* avaient été publiés sous forme de compilation. Berlin lui-même ne savait plus exactement ce qu'il avait écrit et semblait se satisfaire de cette situation⁴⁷². Néanmoins, Berlin souffrait de sa réputation de professeur ayant très peu écrit et la proposition de Hardy lui sembla un bon moyen de prouver que cette réputation n'était pas fondée⁴⁷³. En 1974, Berlin accepta la proposition de Hardy et cela marqua le début d'une collaboration de vingt-trois années qui allait profondément transformer la réception de Berlin. Le travail était considérable et exigeait beaucoup de patience et de méthode, qualités dont Berlin avait parfois manqué dans la rédaction de ses travaux. En effet, bon nombre de citations étaient en fait une paraphrase très

⁴⁶⁹ Ibid. p. 275.

⁴⁷⁰ Ibid. p. 276.

⁴⁷¹ Ibid. p. 276.

⁴⁷² Ibid. p. 280.

⁴⁷³ Ibid. p. 280.

approximative dont l'origine demeurait inconnue. Henry Hardy était favorable à une publication quasi-systématique des travaux de Berlin alors que ce dernier craignait que la publication de certains essais qu'il jugeait insuffisants desserve sa réputation.

Hardy réalisa assez vite une bibliographie de cent trente essais allant de ses premiers essais en 1929 jusqu'à 1976. En 1978 fut réalisée la première compilation éditée par Henry Hardy et Aileen Kelly, spécialiste de la Russie : *Russian Thinkers*⁴⁷⁴. Suivirent ensuite *Concepts and Categories*⁴⁷⁵ puis *Against the Current*⁴⁷⁶ et enfin *Personal Impressions*⁴⁷⁷. En 1988, Berlin demanda à Hardy de devenir son exécuteur littéraire. Hardy accepta et demanda à Berlin s'il restait encore des manuscrits non publiés. Hardy retrouva entre autres les conférences *Freedom and its Betrayal*, les *Mellon Lectures* sur les racines du Romantisme, le manuscrit d'un essai non achevé sur Johann Georg Hamann et aussi soixante ans de correspondance. La plupart des essais et des conférences dataient de la période où Berlin fut le plus productif : du début des années 1950 au milieu des années 1960. Le travail était énorme et Henry Hardy ne l'a pas encore achevé en 2006. Le recueil *The Crooked Timber of Humanity*⁴⁷⁸ fut publié en 1990. En 1993 fut publié l'essai sur J. G. Hamann⁴⁷⁹ qui avait été écrit au début des années 1960 mais qui n'avait jamais été terminé. Selon Berlin, Hamann condamne totalement les Lumières qu'il décrit comme « une insulte aux forces de la vie et de la nature », « une inversion des valeurs naturelles » ou encore « un blasphème contre la nature de l'homme et de son créateur⁴⁸⁰ ». Hamann, tout comme Vico, souligne que la compréhension véritable implique de voir les choses de l'intérieur.

Il s'agit donc pour parvenir à une connaissance authentique de pratiquer une « compréhension intuitive » plutôt que le calcul ou la démonstration⁴⁸¹.

⁴⁷⁴ Voir note 311.

⁴⁷⁵ Voir note 109.

⁴⁷⁶ Voir note 369. Berlin choisit lui-même le titre de cette compilation. En effet, à l'exception selon lui de Machiavel et de Verdi, les penseurs évoqués dans ce recueil s'opposaient aux idées en vogue à leur époque. Pour la plupart d'entre eux, ils étaient des penseurs réactionnaires à un moment où la pensée progressiste était dominante.

⁴⁷⁷ Voir note 286.

⁴⁷⁸ Voir note 393.

⁴⁷⁹ BERLIN (Isaiah), *The Magus of the North : J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, ed. Henry Hardy, Londres, John Muray, 1993. Traduit en français, en allemand, en grec, en italien, en japonais, en polonais, en espagnol.

⁴⁸⁰ BERLIN, *Three Critics of the Enlightenment : Vico, Hamann, Herder*, op. cit., p. 271, 290 et 272-273. C'est nous qui traduisons.

⁴⁸¹ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 101.

La compilation *The Sense of Reality*⁴⁸² suivit en 1996. Le titre français de cette dernière compilation est très important car il désigne une qualité dont Berlin était indéniablement pourvu et auquel lui-même attachait énormément d'importance chez les hommes, penseurs ou hommes d'action. Gil Delannoï rappelle que pour Berlin, le sens des réalités comporte trois composantes essentielles : différencier les types de connaissance, abandonner les mythes réconciliateurs, reconnaître que la politique est un art⁴⁸³. En ce qui concerne d'abord la différenciation des types de connaissance, Berlin, on l'a vu, souhaite que l'on n'applique pas aux sciences humaines les méthodes des sciences naturelles. Selon lui, certains sujets ne peuvent pas être traités scientifiquement. Ensuite, il faut abandonner les mythes réconciliateurs car leur cohérence n'est que superficielle. Quand ceux qui y croient prennent le pouvoir, violences, destructions et sacrifices humains ne sont jamais loin⁴⁸⁴. Enfin, la politique est un art, un art de « l'évaluation et de la décision⁴⁸⁵ ». Pour maîtriser cet art, il est nécessaire de savoir « comprendre et analyser les passions humaines » et avoir « le tempérament de l'homme d'action, de l'homme volontaire⁴⁸⁶ ».

Furent éditées ou rééditées les conférences sur le Romantisme⁴⁸⁷ en 1999, la compilation *The Power of Ideas*⁴⁸⁸ en 2000, les conférences *Freedom and its Betrayal*⁴⁸⁹ en 2002. L'essentiel des œuvres de Berlin a été maintenant publié et Henry Hardy travaille actuellement à la publication de la correspondance de Berlin dont le premier tome a d'ailleurs été publié au printemps 2004⁴⁹⁰. Enfin, en 2006, Hardy a édité les conférences pour *Bryn Mawr College* de 1952 qui, dans l'esprit de Berlin, auraient dû donner lieu peu de temps après à une publication. C'est la raison pour laquelle il rédigea ensuite une introduction et de nombreuses modifications du texte initial qui furent reprises par Hardy. Ce livre intitulé *Political Ideas in the Romantic Age : Their Rise and*

⁴⁸² BERLIN (Isaiah), *The Sense of Reality : Studies in Ideas and their History*, ed. Henry Hardy, avec une introduction de Patrick Gardiner, Londres, Chatto and Windus, 1996. Ce volume fut traduit en chinois, en français (*Le Sens des Réalités*, Paris, éditions des Syrtes, 2003), en allemand, en hébreu, en italien, en polonais, en portugais, en roumain et en espagnol. Ce livre est un recueil de textes, inédits pour la majorité d'entre eux. Henry Hardy a pu les retrouver sous une forme écrite alors qu'ils avaient été lus ou présentés par leur auteur lors de conférences ou de lectures publiques.

⁴⁸³ DELANNOI (Gil), Préface à BERLIN (Isaiah), *Le Sens des Réalités*, op. cit., p. 13.

⁴⁸⁴ Ibid. p. 14.

⁴⁸⁵ Ibid. p. 15.

⁴⁸⁶ Ibid. p. 15.

⁴⁸⁷ Voir note 383.

⁴⁸⁸ Voir note 280.

⁴⁸⁹ Voir note 357.

⁴⁹⁰ Voir note 171.

Influence on Modern Thought n'est donc pas une compilation d'essais mais le texte le plus long jamais écrit par Berlin⁴⁹¹.

Si le milieu des années 1970 fut donc marqué par la publication des premiers recueils d'essais, ce fut aussi le début d'une période marquée par la multiplication des honneurs.

B : Le temps des honneurs et du retour sur soi

En 1974, Berlin fut élu à la présidence de la *British Academy*. Cette fonction ne représentait pas un travail à plein temps mais permit à Berlin de rester au centre de la vie universitaire durant les années 1970. Berlin se rendit compte que la Grande-Bretagne ne faisait pas suffisamment d'efforts pour la recherche scientifique au regard des sommes allouées par la France au Centre National de la Recherche Scientifique ou par l'Allemagne aux *Max Planck Institutes*⁴⁹². En Grande-Bretagne, la subvention que le gouvernement allouait à la *British Academy* ne lui permettait pas de faire vivre les revues scientifiques et de promouvoir la recherche en sciences humaines et en lettres⁴⁹³. En tant que président, il lui fallut faire des coupes sombres dans les sommes allouées et ces économies furent réalisées au détriment des projets qui selon lui ne comportaient pas une « étincelle de la vraie vie⁴⁹⁴ ». Berlin s'acquitta avec sérénité de sa tâche de président de la *British Academy* jusqu'en 1978, date à laquelle Sir Kenneth Dover prit sa succession. A soixante-dix ans, il n'avait plus de fonctions particulières. Il siégeait encore au conseil d'administration de *Covent Garden* et il était encore administrateur de la *National Gallery*.

Il adorait la musique et put lui accorder davantage de temps à la fin de sa vie, alors que ses obligations professionnelles diminuaient. Il adorait tout particulièrement Bach, Schubert et Beethoven⁴⁹⁵. Il était passionné par l'opéra et vouait une véritable passion à Rossini, alors qu'il était plus hostile à Wagner car il estimait que sa musique

⁴⁹¹ Voir note 345. Ce livre qui compte 110 000 mots est le plus long texte de Berlin qui n'a donc pas écrit que des essais. Hardy raconte que lorsqu'il envoya à Berlin en 1992 une première version de ce livre, Berlin lui répondit : « 275 printed pages ! *Quel horreur* », HARDY (Henry), « Editor's preface », in *Political Ideas in the Romantic Age*, op. cit., p. xiv.

⁴⁹² IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 274.

⁴⁹³ Ibid. p. 274.

⁴⁹⁴ Ibid. p. 274.

⁴⁹⁵ ANNAN (Noel), Address delivered at a memorial service at the Hampstead Synagogue on January 14 1998, in Isaiah Berlin, *The First and The Last*, op. cit., p. 90.

« agissait directement sur les nerfs » et exprimait trop franchement la cruauté⁴⁹⁶. Il consacra un essai à Verdi qui était un de ses compositeurs préférés : « *The Naïveté of Verdi*⁴⁹⁷ ». Berlin estimait que Verdi était un nationaliste opposé à ce que les Autrichiens gouvernent l'Italie. Il fallait donc, selon Berlin, pour comprendre sa musique, à la fois prendre en compte ses idées politiques et aussi le message que Verdi voulait transmettre. Dans son essai sur Verdi, Berlin rappelle la distinction de Schiller entre l'artiste « naïf » qui crée naturellement sans chercher le salut dans l'art et l'artiste « sentimental », troublé par le « *fardeau du tragique désordre de la vie* » qui cherche le salut dans l'art « *comme certaines personnes cherchent leur salut personnel dans la religion, le socialisme ou le nationalisme*⁴⁹⁸ ». Quand Berlin s'intéressait beaucoup à une idée, il voulait découvrir l'histoire de cette idée, les circonstances dans lesquelles elle s'était développée. Il en était de même pour les œuvres d'art, sauf pour la musique. Il estimait que les œuvres de Bach, Beethoven ou Mozart « parlaient » tellement qu'il n'était pas nécessaire de connaître leur histoire⁴⁹⁹.

A la fin des années 1970, Berlin, en observant l'état du monde, constata qu'un phénomène avait pris beaucoup d'ampleur au cours du 20^{ème} siècle : le nationalisme. Dans « *Nationalism : Past Neglect and Present Power*⁵⁰⁰ », selon Berlin, le nationalisme est un mouvement qui a dominé une bonne partie du 19^{ème} siècle, mais dont aucun penseur n'avait prévu qu'il jouerait un rôle encore plus important par la suite. Berlin cherche donc dans cet essai à comprendre pourquoi les penseurs n'ont pas su voir et anticiper l'importance que le nationalisme allait prendre au 20^{ème} siècle. Par l'absence de quelle qualité peut-on expliquer leur erreur ?

Berlin estime que le nationalisme est le mouvement politique le plus puissant dans le monde au moment où il écrit. En effet, la grande majorité des Etats souverains représentés à l'Assemblée des Nations Unies voient leur comportement lié à de puissantes passions nationalistes.

⁴⁹⁶ WILLIAMS (Bernard), address delivered at the Commemoration in the Sheldonian Theatre, Oxford on March 21st 1998 in Isaiah Berlin, *The First and the Last*, op. cit., p. 125.

⁴⁹⁷ « *The Naïveté of Verdi* », *Hudson Review* 21, 1968, p. 138-147. Cet essai fait partie de la compilation *Against the Current*, op. cit. et fut traduit en allemand et en japonais.

⁴⁹⁸ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit. p. 116. C'est nous qui traduisons.

⁴⁹⁹ WILLIAMS (Bernard), address delivered at the Commemoration in the Sheldonian Theatre, Oxford on March 21st 1998 in Isaiah Berlin, *The First and the Last*, op. cit., p. 127.

⁵⁰⁰ BERLIN (Isaiah), « *Nationalism : Past Neglect and Present Power* », *Partisan Review* 46, 1979, p. 337-358. Cet essai apparaît dans les compilations *Against the Current*, op. cit., et *The Proper Study of Mankind*, op. cit.

Or, rappelle Berlin, les penseurs du 19^{ème} siècle, qu'ils aient été ou non nationalistes eux-mêmes, avaient pronostiqué son déclin. Ce phénomène était considéré par les penseurs du politique comme une phase inévitable de l'organisation sociale. Berlin souligne que les penseurs libéraux estimaient que cette phase était explicable par l'exacerbation de la conscience nationale, réprimée par les dirigeants avec l'aide des Eglises. Dans cette perspective, le nationalisme s'expliquait donc surtout par l'oppression et disparaîtrait avec elle.

Pourtant, en 1919, le principe du droit à l'autonomie nationale avait été universellement accepté et, malgré cela, la soit disant question nationale ne s'en trouva pas résolue pour autant. En fait, les libéraux, les socialistes et aussi les marxistes considéraient le nationalisme comme le produit éphémère de la frustration de l'aspiration des hommes à l'auto-détermination, une phase de l'évolution humaine due à l'action des forces impersonnelles et des idéologies générées par elles. Aucun n'avait envisagé que le nationalisme dominerait le dernier tiers du 20^{ème} siècle à tel point que peu de mouvements politiques n'auraient la moindre chance de succès, à moins de s'allier avec lui. Berlin cherche donc à expliquer cette grave erreur d'appréciation des penseurs du 19^{ème} siècle et du début du 20^{ème} siècle.

Berlin explique que le nationalisme, tel que l'on peut l'entendre aujourd'hui, n'existait pas dans l'Antiquité ni au Moyen Age. Sa naissance remonte seulement au 18^{ème} siècle. Berlin, pour le définir, lui attribue quatre caractéristiques :

« croire au besoin prépondérant d'appartenir à une nation, croire aux relations organiques de tous les éléments qui constituent une nation ; croire en la valeur de notre propre nation tout simplement parce que c'est la nôtre ; et finalement, croire en la suprématie de ses revendications, face à ses concurrentes, prétendantes à l'autorité ou à la loyauté. Ces ingrédients, à des degrés et dans des proportions variables, se retrouvent dans toutes les idéologies nationalistes en croissance rapide, qui prolifèrent actuellement sur la terre.⁵⁰¹ »

Berlin ne conteste pas que le nationalisme, qu'il tient à distinguer de la simple conscience nationale ou sentiment d'appartenance à une nation, soit une réaction à une attitude condescendante et vexante à l'encontre des valeurs traditionnelles d'une société.

⁵⁰¹ Ibid. p. 594. C'est nous qui traduisons.

L'humiliation et la fierté blessée peuvent, pour Berlin, engendrer chez certains membres d'une société, un sentiment de colère et une volonté très forte de s'affirmer. Pour autant, cette condition lui apparaît nécessaire mais non suffisante. Il faut, en plus, que certains membres de la société considèrent cette société comme une nation, grâce à un ou à des facteurs unificateurs comme la langue, l'histoire réelle ou rêvée ou encore l'ethnie.

Autrement dit, il faut que dans cette société à l'orgueil blessé, les individus aient une nouvelle vision de la vie à laquelle ils puissent s'identifier, autour de laquelle ils puissent se rassembler. Berlin estime que les Allemands, premiers vrais nationalistes, constituent un exemple de cette combinaison de fierté culturelle blessée, liée à une vision philosophico-historique qui leur a permis de soigner leur blessure et de créer un centre de résistance.

Les penseurs qui ont négligé le nationalisme ont donc manqué de réalisme social. Ceci s'explique par le fait, que, selon Berlin, la pensée du 19^{ème} siècle et du début du 20^{ème} siècle était trop « européoctrée ». Ainsi, quand les penseurs de cette période pensaient aux Africains ou aux Asiatiques, ils ne les comprenaient pas vraiment. Ils ne pouvaient penser à eux qu'en rapport avec l'Europe. Ils oubliaient que ces peuples avaient leur propre culture et leur propre histoire. En conséquence, ils étaient loin d'envisager que le nationalisme puisse se développer dans ces sociétés. Ceci explique aussi pourquoi le développement, non seulement de l'anti-impérialisme mais aussi du nationalisme, n'a pas pu être davantage anticipé. En conclusion, Berlin assimile le nationalisme à un sous-produit de la révolte romantique.

En 1979, pour son soixante dixième anniversaire, ses amis et ses élèves participèrent à un recueil initié par Henry Hardy et édité par Alan Ryan, discutant le libéralisme de Berlin⁵⁰². En 1979, il reçut également le *Jerusalem Prize*. A l'occasion de la remise de ce prix, il écrivit un essai qui constitue une sorte de petite autobiographie intellectuelle : *The Three Strands in My Life*⁵⁰³.

⁵⁰² RYAN (Alan) ed., *The Idea of Freedom : Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1979.

⁵⁰³ BERLIN (Isaiah), « Upon receiving the Jerusalem Prize », *Conservative Judaism*, 33, numéro 2, hiver 1980, p. 14-17 puis « The Three Strands in My Life », *Jewish Quarterly*, 27, Numéros 2 et 3, été automne 1979, p. 5-7. Cet essai a été traduit en russe et on peut le retrouver dans la seconde édition de la compilation *Personal Impressions*, op. cit.

Dans cet essai, Berlin explique qu'il a une identité complexe puisqu'il est à la fois Juif, Anglais et Russe. De la lecture des penseurs russes comme Herzen ou Tourgueniev, il dit avoir retenu l'intérêt pour les idées et leur capacité à transformer la vie des humains. Il estime que sa conception de l'intellectuel lui vient de la tradition russe. Berlin distingue d'ailleurs le concept d'intellectuel et celui d'intelligentsia. L'intellectuel est celui qui ne s'intéresse qu'aux idées et qui, à l'instar des esthètes qui veulent que les choses soient les plus belles possibles, souhaite seulement que les idées soient intéressantes, indépendamment de leur rapport avec la réalité. Le mot « intelligentsia » est russe et Berlin fait remonter son invention aux années 1870. Il s'agit, pour Berlin :

« de personnes qui sont liées par certaines idées sociales, qui croient au progrès, à la raison, rejettent le traditionalisme, croient aux méthodes scientifiques, à la libre critique, à la liberté individuelle, en bref s'opposent à la réaction, à l'obscurantisme, à l'Eglise et à l'Etat autoritaire et se considèrent les uns les autres comme des camarades de combat pour une cause commune- surtout pour les droits de l'homme et pour un ordre social décent⁵⁰⁴ ».

Son empirisme, plusieurs traits de son caractère comme la tolérance, son intérêt et son respect pour les idées des autres sont pour lui typiquement britanniques. Enfin, sa conception de la liberté, associée à un important besoin d'appartenance, est liée selon Berlin à son identité juive.

En 1983, il fut un de ceux qui reçurent le *Erasmus Prize*. En 1988, il reçut le *Agnelli Prize* pour sa contribution « à la compréhension éthique des sociétés développées ». Il fut très étonné de recevoir ce prix dans la mesure où il estimait n'avoir rien écrit sur ce sujet⁵⁰⁵. A l'occasion de la remise de ce prix, Berlin écrivit un essai *The Pursuit of the Ideal*⁵⁰⁶, dans lequel il essaya de retrouver la cohérence de l'ensemble de son œuvre.

⁵⁰⁴ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 183. C'est nous qui traduisons.

⁵⁰⁵ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 284.

⁵⁰⁶ BERLIN (Isaiah), « On the Pursuit of the Ideal », Turin, 1988, Giovanni Agnelli Foundation. Cet essai fut repris dans la *New York Review of Books*, 17 mars 1988, p. 11-18 et dans *The Crooked Timber of Humanity* et *The Proper Study of Mankind*.

Dans cet essai, Berlin commence par expliquer que deux facteurs ont beaucoup contribué à l'histoire du 20^{ème} siècle : le développement des sciences naturelles et de la technologie d'une part et les grandes « tempêtes idéologiques » qui ont changé la vie de toute l'humanité d'autre part.

Pour Berlin, ces grands mouvements ont commencé avec des idées, présentes dans l'esprit des hommes. Ces idées portaient sur « *ce que les relations entre les hommes ont été, sont, pourraient être, devraient être*⁵⁰⁷ ». De telles idées sont la substance de l'éthique. Berlin définit la pensée éthique comme : « *l'examen systématique des relations des êtres humains entre eux, des conceptions, des intérêts et des idéaux, dont découle la façon dont les êtres humains se traitent entre eux, ainsi que l'examen des systèmes de valeurs sur lesquels ces fins de la vie sont basées.*⁵⁰⁸ » La philosophie politique n'est donc rien d'autre que l'application de l'éthique à la société toute entière. Pour comprendre les sociétés dans lesquelles nous vivons, il nous faut donc examiner les buts et les motivations qui guident l'action humaine :

« à la lumière de tout ce que nous savons et comprenons ; leurs racines et leur croissance, leur essence et surtout leur validité doivent faire l'objet d'un examen critique avec toutes les ressources intellectuelles dont nous disposons⁵⁰⁹. »

Dans cet essai, Berlin veut expliquer comment il en est venu à s'intéresser à ce sujet. Berlin affirme que la lecture de Tolstoï et des romanciers et penseurs du 19^{ème} siècle l'a convaincu que tous ces penseurs avaient en commun de vouloir découvrir ce qui pourrait amener à la Russie et à l'humanité en général un règne d'amour, de justice et d'honnêteté. Certains penseurs pensaient trouver une solution dans la religion, d'autres dans le rationalisme, d'autres encore dans une révolution politique. Tous estimaient donc pouvoir trouver un remède pour changer la vie. Quand Berlin étudia les grands philosophes à Oxford, il réalisa que Socrate, Platon, les penseurs juifs, chrétiens, musulmans, les rationalistes du 17^{ème} siècle, les empiristes du 18^{ème} siècle se situaient dans une même perspective. Pour Berlin, cette conviction fut à la base de toute la pensée progressiste du 19^{ème} siècle. Au fond, Berlin pensait que tous ces penseurs avaient en commun un idéal platonicien : ils étaient monistes. Ces penseurs

⁵⁰⁷ BERLIN (Isaiah), « On the Pursuit of the Ideal », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 1. C'est nous qui traduisons.

⁵⁰⁸ Ibid. p. 1. C'est nous qui traduisons.

⁵⁰⁹ Ibid. p. 2. C'est nous qui traduisons.

reconnaissaient bien sûr que ces vérités éternelles ne seraient peut-être jamais atteintes par l'humanité, tant les obstacles à leur découverte étaient nombreux. D'autre part, ils divergeaient sur la méthode à utiliser pour parvenir à découvrir ces vérités. Néanmoins, ces vérités éternelles pouvaient en principe être connues. Berlin lut ensuite Machiavel et il n'en retint pas les éléments habituellement soulignés par les « idéologues ». Berlin considéra en effet que Machiavel avait remis en cause le monisme en insistant sur le conflit et l'incompatibilité des valeurs et des fins humaines.

Ensuite, Robin Collingwood qui traduisit le livre de Croce sur Vico lui demanda de lire Vico et Berlin découvrit ainsi Vico et sa *Scienza nuova*. Vico fit découvrir à Berlin la singularité de chaque culture. Pour Vico, chaque culture doit être comprise et pas forcément évaluée. En effet, les valeurs de ces cultures sont différentes et ne sont pas obligatoirement compatibles entre elles. Berlin retint ensuite de Herder que chaque civilisation a son propre centre de gravité. En conséquence, les civilisations ne peuvent pas être comparées. Le collègue de Berlin Arnaldo Momigliano⁵¹⁰ parlait à ce sujet de relativisme moral et culturel⁵¹¹. Pour Berlin, il vaut mieux parler de pluralisme. En effet, si les hommes font un effort pour essayer de se comprendre, ils peuvent y parvenir dans la mesure où ils ont en commun d'être des humains, c'est à dire leur humanité. Ainsi, les valeurs sont multiples mais pas infinies car elles doivent rester dans le domaine de ce qui est humain. Bien que certaines valeurs soient conflictuelles, cela ne veut pas dire qu'il y ait des valeurs supérieures à d'autres. Cette idée de conflit, d'incompatibilité des valeurs est fondamentale pour Berlin pour qui l'idée d'un monde où toutes les contradictions seraient résolues est conceptuellement incohérente. Nous sommes donc condamnés à choisir et :

« heureux sont ceux qui vivent sous l'emprise d'une discipline qu'ils acceptent sans poser de questions, qui obéissent librement aux ordres de leaders, spirituels ou temporels, dont la parole est totalement acceptée comme une loi indestructible ; ou ceux qui sont, par leur propres méthodes, parvenus à des convictions claires et inébranlables sur ce qu'il faut faire ou être, sans doute possible. Je peux seulement dire

⁵¹⁰ Momigliano était un historien de l'Antiquité. Il a entre autres écrit vingt essais consacrés à l'influence de la pensée historique ancienne sur la pensée historique moderne. Ces essais sont regroupés en français sous le titre « *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne* ». Il est aussi l'auteur de « *Philippe de Macédoine* », « *Sagesses barbares* », « *Naissance de la biographie en Grèce Antique* ».

⁵¹¹ MOMIGLIANO (Arnaldo), « On the Pioneer Trail », *New York Review of Books*, 11 novembre 1976. Voir aussi BERLIN (Isaiah), « Note on Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought », in *The Crooked Timber of Humanity*, op. cit.

que ceux qui se reposent sur des lits de dogmes aussi confortables sont victimes de formes de myopie développées par eux, des œillères qui peuvent les contenter mais ne leur feront pas comprendre ce qu'être humain signifie.⁵¹² »

En toutes hypothèses, un état parfait de la société est rendu impossible par des raisons socio-psychologiques. En effet, quand bien même on résoudrait tous les problèmes à un moment donné de l'histoire, cela créerait une nouvelle situation avec de nouveaux problèmes à résoudre. Berlin rappelle à cet égard que Marx estime que quand la lutte sera terminée et que la véritable histoire aura commencé, les nouveaux problèmes qui émergeront produiront spontanément leurs solutions. Croire à une telle perspective, c'est pour Berlin faire preuve d'un optimisme métaphysique sans fondement dans l'expérience historique. Or, si les utopies peuvent avoir des vertus, elles se révèlent aussi très dangereuses quand elles sont utilisées comme guides pour conduire l'action humaine. En effet, la notion de solution ultime est incohérente et dangereuse. Si un homme ou un groupe d'hommes est persuadé qu'il connaît le bon chemin pour parvenir à résoudre tous les problèmes de la société, il risque de vous priver de toute votre liberté pour parvenir à ce but. S'il est persuadé que vous vous trompez, qu'il sait ce qui est bon pour ses congénères, il n'hésitera pas à briser votre résistance, même si cela doit se traduire par des massacres de millions de personnes. A cet égard, rappelle Berlin, Herzen estime dans *From the other Shore* que se multiplient les sacrifices humains sur l'autel de notions abstraites comme la classe, le progrès, la nation... Or, si ces massacres sont bien réels, la situation idéale, le bonheur intégral attendu avec tellement d'impatience tarde à se matérialiser. Berlin en conclut que puisque les valeurs et les buts sont contradictoires, il faut faire des compromis.

Selon Berlin, la première obligation publique est d'éviter les situations sources de souffrance comme les guerres et les révolutions. Pour obtenir une société décente, le mieux est d'établir un équilibre précaire pour éviter les situations désespérées et les choix intolérables. Quand on demanda à Berlin quel avait été son idéal pendant sa vie, il répondit qu'il croyait à une société décente⁵¹³. A défaut de valeurs universelles, on peut en effet trouver des valeurs sans lesquelles une société ne peut pas survivre : « *si vous demandez ce que signifie décent, je peux dire que c'est la seule forme de vie, selon*

⁵¹² BERLIN (Isaiah), *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 11. C'est nous qui traduisons.

⁵¹³ JAHANBEGLOO (Ramin), *Conversations with Isaiah Berlin*, op. cit. p. 47.

*nous, que les hommes devraient adopter s'ils ne veulent pas se détruire.*⁵¹⁴» Berlin est tout à fait conscient que ce qu'il propose est loin d'être exaltant et il cite finalement un philosophe américain qui souligne qu' : « *il n'y a pas de raison a priori de supposer que la vérité, quand elle sera découverte, se révélera nécessairement intéressante.* »

En 1989, ses amis participèrent à un livre édité par Avishai et Edna Margalit, traitant du pluralisme moral de Berlin⁵¹⁵. Par ailleurs, Berlin devint docteur honoraire, entre autres, des universités de Harvard, Yale, Oxford, Cambridge, Athènes, Bologne, Toronto. Pour autant, il ne prenait presque jamais position publiquement dans les débats qui traversaient la société britannique. Berlin et sa femme furent à cette époque régulièrement invités à *Buckingham Palace* et au *10 Downing Street*⁵¹⁶.

Alors que Margaret Thatcher était Premier ministre, il eut l'occasion de rencontrer Michael Gorbatchev⁵¹⁷. Il ne fut pas séduit par cette rencontre car il ne pensait pas qu'il fût possible de sauver le système communiste⁵¹⁸. A la grande surprise de ses amis qui estimaient « qu'elle n'avait de libérale que le nom », Berlin entretint de bons rapports avec Mme Thatcher. On peut penser que Berlin appréciait la personnalité de Mme Thatcher sans avoir une grande proximité idéologique avec elle⁵¹⁹. En effet, il était opposé au « Thatchérisme » et pensait que le marché détruisait les vies s'il n'était pas régulé⁵²⁰. De même, quand le Parti travailliste revint au pouvoir en 1997, quelques jours avant sa mort, il demanda à son ami G. A. Cohen d'encourager le Parti travailliste à mettre en œuvre une politique de grands travaux publics comparable à celle qui avait été mise en œuvre par Franklin Roosevelt⁵²¹.

Au début de 1996, moins de deux ans avant sa mort, on lui demanda d'écrire un résumé de sa pensée qui serait traduit en chinois dans un ouvrage destiné à présenter les penseurs anglo-américains aux étudiants et aux philosophes chinois. Il composa un texte qui représentait une courte introduction aux problèmes et aux penseurs qui l'avaient occupé depuis ses premiers travaux philosophiques à Oxford, jusqu'à ses travaux

⁵¹⁴ Ibid. p. 114. C'est nous qui traduisons.

⁵¹⁵ MARGALIT (Avishai) and others, *On the Thought of Isaiah Berlin : Papers Presented in Honour of Professor Sir Isaiah Berlin on the Occasion of his Eightieth Birthday*, Jérusalem, Israël Academy of Sciences and Humanities, 1990.

⁵¹⁶ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 283.

⁵¹⁷ Ibid. p. 283.

⁵¹⁸ Ibid. p. 283.

⁵¹⁹ Ibid. p. 283.

⁵²⁰ Extrait d'une interview de la télévision canadienne avec G. A. Cohen, le 6 novembre 1997.

⁵²¹ Ibid.

d'histoire des idées et d'histoire intellectuelle. Cet essai : *My Intellectual Path*⁵²² est le dernier essai écrit par Berlin. Nous ne présenterons pas ici en détail cet essai important dans la mesure où il fait partie des sources de cette partie et qu'il y a donc été fait régulièrement allusion antérieurement.

Isaiah Berlin n'avait pas de disciples et en était satisfait, même si de nombreux penseurs ont été fortement influencés par ses travaux⁵²³. G. A. Cohen affirme que personne ne travaillait dans son ombre, personne ne continuait sa pensée car Berlin travaillait d'une façon particulière, inimitable⁵²⁴. Néanmoins, son œuvre influença des centaines de personnes qui l'admiraient⁵²⁵.

Epilogue

La santé de Isaiah Berlin se dégrada rapidement à partir de juillet 1997 et il mourut le 5 novembre 1997. Il garda goût à la vie jusqu'aux toutes dernières semaines, alors qu'il était très malade. Il disait qu'il aurait aimé vivre beaucoup plus longtemps et ceci témoignait de sa curiosité insatiable pour les autres et leurs idées. Lorsqu'il sentit qu'il arrivait au terme de sa vie, la philosophie ne lui apporta aucune consolation. En effet, il avait toujours été un sceptique et il ne croyait pas que la vie ait davantage un sens que l'histoire⁵²⁶. Il disait qu'il aurait voulu croire en Dieu ou en une vie post-mortelle mais après tout, il n'avait pas de preuves que de telles choses puissent exister⁵²⁷. En tant qu'empiriste, il était convaincu que le monde était tel que ses sens le décrivaient. Pour autant, il avait un réel respect pour le sentiment religieux et pour la foi des autres. D'ailleurs, il reprochait à certains philosophes des Lumières leur anticléricalisme épidermique et leur adoration de la raison séculière qui avaient, selon lui, contribué à beaucoup de maux du 20^{ème} siècle. Il écrivit notamment : « *les athées durs comme de la pierre ne comprennent pas de quoi vivent les hommes*⁵²⁸ ».

⁵²² On peut retrouver cet essai dans la compilation *The First and The Last*, op. cit.

⁵²³ Nous reviendrons dans la conclusion sur cette question de la postérité de Berlin.

⁵²⁴ Extrait d'une interview de la télévision canadienne avec G. A. Cohen, le 6 novembre 1997.

⁵²⁵ Ibid.

⁵²⁶ IGNATIEFF (Michael), op. cit., p. 295.

⁵²⁷ Ibid. p. 293.

⁵²⁸ Lettre de Isaiah Berlin à Fred Worms, datée du 24/02/92 citée par IGNATIEFF (Michael), *Isaiah Berlin : A Life*, op. cit., p. 294. C'est nous qui traduisons.

Partie 2 : Liberté et pluralisme : deux concepts au fondement d'une Société Décence

Nous présenterons d'abord la liberté telle que Berlin la conçoit puis nous discuterons ses conceptions à partir des travaux de ses commentateurs et critiques (Titre 1). Nous évoquerons dans un second temps son pluralisme moral et politique et l'éventuelle compatibilité de ce dernier avec son libéralisme (Titre 2). Pour autant, et c'est la raison pour laquelle nous avons essayé de présenter la pensée de l'auteur dans son ensemble dans la partie précédente, les débats liés aux questions de la liberté et du pluralisme peuvent induire en erreur celui qui veut appréhender la pensée d'un auteur tel que Isaiah Berlin⁵²⁹.

En effet, de telles notions sont des abstractions dont l'analyse peut être heuristique pour comprendre ou comparer les positions de différents auteurs ou caractériser différents aspects de la pensée d'un auteur donné mais elles ne sauraient en aucun cas permettre de saisir l'ensemble de la pensée d'un individu et encore moins toute la perspective d'un penseur comme Isaiah Berlin⁵³⁰.

Autrement dit, le pluralisme permet par exemple de décrire la théorie des valeurs de Berlin ou d'appréhender sa vision de la réalité, de la nature humaine ou de l'univers mais un tel concept ne permet pas de rendre compte parfaitement de l'empirisme de Berlin, ni de son historicisme, ni de son insistance sur la nécessité de prendre en compte les individus plutôt que les abstractions ou les généralisations⁵³¹. Par ailleurs, quelle que soit la manière dont on définit le pluralisme, il ne faut pas oublier que l'ambition de Berlin était aussi et surtout de se faire l'avocat d'une certaine façon de penser, d'une manière différente d'envisager et d'appréhender les problèmes moraux et politiques plutôt que de proposer une théorie normative donnée⁵³². En d'autres termes, la pensée de Berlin résiste à tout résumé simpliste ou aux conclusions trop rapides qui voudraient enfermer dans un système une pensée qui avait justement pour caractéristique d'être rétive à tout système.

⁵²⁹ HARDY (Henry) et CHERNISS (Joshua), *Berlin Isaiah*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, p. 22.

⁵³⁰ Ibid., p. 22.

⁵³¹ Ibid., p. 23.

Titre 1 : L'idée de liberté

Dans le cadre de ce Titre 1, le texte sur lequel nous nous appuyerons le plus sera bien sûr « *Two Concepts of Liberty* » dans la mesure où cet essai est celui qui propose l'exposé le plus systématique et le plus abouti des positions de Isaiah Berlin sur la question de la liberté. Nous nous intéresserons aussi à « *From Hope and Fear set Free* ». Berlin précise à la fin de la deuxième section de « *Two Concepts of Liberty* » que les conceptions de la liberté découlent de la façon dont le « moi », la « personne » sont appréhendés. Nous partageons cette idée et voudrions montrer quelle conception de l'homme est sous-jacente dans sa pensée. *Two Concepts of Liberty* est devenu un véritable « classique » de la théorie et de la philosophie politique.

Nous reviendrons d'abord sur le contexte socio-historique dans lequel l'essai « *Two Concepts of Liberty* » a été produit (Liminaire) car même si cet essai est compréhensible sans que l'on y fasse référence, la prise en compte de ce contexte apporte néanmoins un éclairage particulier sur le texte de Berlin et permet de mieux en saisir le sens profond et la portée. Afin de définir la manière dont il est possible et souhaitable d'appréhender l'idée de liberté, nous partirons de la distinction opérée par Berlin entre liberté positive et liberté négative. Nous préciserons et discuterons ensuite cette distinction (Chapitre 1) avant d'étudier la manière dont il est possible de concevoir les rapports entre la liberté et d'autres valeurs, en particulier l'égalité et le sentiment national (Chapitre 2). Enfin, nous resituerons l'idée de liberté chez Berlin dans l'histoire des idées, en particulier françaises et britanniques afin de préciser les origines de la conception de la liberté de Berlin et de comparer la pensée de Berlin sur ce point à celle de certains de ses contemporains (Chapitre 3).

En effet, pour infirmer ou confirmer l'hypothèse de la spécificité du libéralisme de Berlin, il est nécessaire de comparer le libéralisme de Berlin à celui de ses contemporains comme Raymond Aron ou Karl Popper ou encore à celui des auteurs libéraux dont il se réclame comme Benjamin Constant par exemple.

⁵³² LUKES (Steven), « The Singular and the Plural : On the Distinctive Liberalism of Isaiah Berlin »,

Liminaire : Introduction historique et sociologique

Pour comprendre le texte fondateur de Berlin « *Two Concepts of Liberty* », il est indispensable de garder présent à l'esprit le contexte dans lequel cette œuvre a été écrite. En effet, on peut penser que le but de Berlin dans « *Two Concepts of Liberty* » n'était pas seulement, comme il l'annonçait au début de son essai, de clarifier le concept de liberté mais aussi d'apporter un soutien théorique aux gouvernements libéraux de son époque. Il faut tout d'abord prendre en compte qu'à la fin des années 1950, le monde était en pleine Guerre Froide. Dans cette perspective, il est évident que Berlin se situait, comme nous l'avons montré précédemment, aux côtés des Etats-Unis et du monde occidental. Pourtant, le plaidoyer pour la liberté que représente *Four Essays on Liberty* ne visait pas seulement le monde communiste et les autres dictatures. Il apparaît en effet qu'au sein des sociétés libérales occidentales les libertés individuelles étaient parfois suffisamment menacées pour que des intellectuels comme Berlin s'en inquiètent.

Ainsi, les impératifs du combat contre le communisme et l'URSS ont justifié (ou ont été utilisés pour justifier) à l'époque des atteintes à la liberté négative aux Etats-Unis comme en Grande-Bretagne et dans le reste du monde occidental. Ainsi, Ronald Dworkin rappelle que les libertés étaient menacées dans les années 1950 aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne et que les adversaires de la liberté négative, comme le sénateur McCarthy, célèbre pour sa chasse aux sorcières mais aussi pour la défense de la censure et des listes noires, étaient puissants⁵³³. Ils ne prenaient pas la peine de se dissimuler derrière des conceptions de « moi » métaphysiques hégéliens, marxistes ou encore kantien pour justifier la censure⁵³⁴. Ceux que Ronald Dworkin nomme les « adversaires de la liberté négative » voulaient que la liberté soit partiellement sacrifiée au profit de la sécurité car selon eux, trop de liberté de parole pouvait favoriser les actes d'espionnage et de sabotage. On peut d'ailleurs se risquer à établir un parallèle entre les dérives sécuritaires liées à la Guerre Froide et les lois promulguées par l'administration Bush depuis les attentats de septembre 2001 (les *Patriot Acts*) pour renforcer la sécurité de l'Etat car ces lois rencontrent également l'opposition des associations de défense des

Social Research, volume 61, numéro 3, automne 1994, pp. 687-717, p. 693.

⁵³³ DWORKIN (Ronald), « Two Concepts of Liberty » in MARGALIT (Avishai et Edna) ed. , *Isaiah Berlin : A Celebration*, Londres, 1991, p. 102.

⁵³⁴ Ibid., p. 102.

libertés individuelles. De même, la volonté du gouvernement travailliste de Tony Blair de créer, suite aux attentats de Londres de Juillet 2005, des tribunaux d'exception et de restreindre l'exercice de certaines libertés individuelles a suscité l'émotion dans les milieux les plus libéraux.

Au moment de la Guerre Froide, l'Etat apparaissait sûrement à certains groupes comme liberticide et source d'empiétement sur la sphère privée des groupes minoritaires. En outre, souligne Ronald Dworkin, tous les représentants des partis politiques traditionnels étaient prêts à menacer la liberté négative puisque les conservateurs proposaient de sacrifier une partie de la liberté négative au profit d'autres valeurs comme la famille, la sécurité, la morale ou la religion. Au fond, Berlin pouvait constater combien la défense de la liberté négative était urgente puisque tous les acteurs de la vie sociale avaient de très bonnes raisons de vouloir la remettre en cause, au moins partiellement.

Au début des années 1990, les choses avaient changé dans la mesure où les attaques contre la liberté négative n'étaient plus de même nature. La lutte contre toutes les discriminations et l'emprise plus contestable du « politiquement correct » ont amené certains « libéraux » à promouvoir des restrictions de la liberté dont par exemple la censure dans certaines circonstances. En conséquence, ces libéraux ont entrepris de redéfinir ce qu'est selon eux la véritable liberté de manière à ne pas demeurer dans une situation schizophrénique. Ce type d'entreprise est, en effet, facteur de confusion, danger contre lequel Berlin avait mis en garde dans son essai *Two Concepts of Liberty*. A titre d'illustration, Ronald Dworkin rappelle qu'une loi comme celle votée dans l'Etat de l'Indiana aux Etats-Unis visant à lutter contre la pornographie menaçait tout autant des œuvres littéraires ou artistiques comme les romans de D. H. Lawrence ou James Joyce puisque les rédacteurs de ce texte estimaient que la prise en compte d'exceptions dans les domaines littéraires ou artistiques risquerait de remettre en cause l'efficacité de cette nouvelle législation⁵³⁵. Finalement, cette législation fut déclarée illégale par la justice américaine, au prétexte qu'elle était contraire au premier amendement de la constitution américaine qui garantit une forme de liberté : la liberté de parole⁵³⁶.

Tout cela témoigne du fait que, même dans une démocratie libérale, certaines personnes ou certains groupes ont toujours d'excellentes raisons de vouloir limiter la liberté négative. Berlin ne prétendait pas que la liberté négative ne devait pas être

⁵³⁵ Ibid., p. 103.

⁵³⁶ Ibid., p. 104.

limitée mais il insistait sur la nécessité de ne pas la confondre avec d'autres valeurs auxquelles leurs promoteurs attribuaient abusivement le label de « liberté ».

Cela étant dit, il admettait que liberté positive et liberté négative devaient être toutes deux protégées et promues.

Chapitre 1 : Liberté positive et liberté négative

Quand nous évoquons la question de la compatibilité entre liberté et pluralisme, de quelle liberté parlons nous ? Pourquoi la distinction opérée par Berlin entre liberté positive et liberté négative est-elle particulièrement heuristique pour discuter cette question?

Isaiah Berlin explique au début de « *Two concepts of Liberty* » que les historiens des idées ont comptabilisé près de deux cents acceptions différentes du mot liberté. Berlin tient à revenir sur deux d'entre elles : la liberté négative et la liberté positive. En effet, ce sont selon lui les deux acceptions de la liberté qui ont eu et auront l'importance la plus grande⁵³⁷. Il est donc clair que Berlin, en dépit de ce qu'affirment de très nombreux commentateurs⁵³⁸, ne prétend à aucun moment que sa distinction entre liberté positive et liberté négative, soit exhaustive et recouvre toutes les formes de liberté.

Avant de procéder à la distinction de la liberté négative et de la liberté positive, il faut préciser que la « liberté » est comprise par Berlin dans cet essai comme une valeur parmi d'autres qui doit être restreinte pour être conciliée avec d'autres valeurs⁵³⁹. Selon Robert Kocis, T. H. Green qui appartient à la tradition de l'idéalisme britannique fut le premier à rendre populaire cette distinction en critiquant le caractère trop formaliste et creux de la tradition légaliste des droits de l'homme et en souhaitant que l'Etat se préoccupe davantage du bien être matériel des citoyens⁵⁴⁰. Ainsi, les préoccupations relatives au bien être matériel des citoyens firent leur apparition au sein de la tradition libérale⁵⁴¹.

Ajoutons que la liberté négative et la liberté positive, que Berlin conçoit comme deux dimensions de la liberté politique, ne correspondent pas à cette liberté que Jean Leca nomme « basique » et qui est la liberté « *de choisir, d'agir ou de ne pas agir, si étroite soit-elle ; le fait même de la possibilité de choix comme tel est quelque chose que les êtres humains doivent avoir pour rester des humains et non des robots, des esclaves,*

⁵³⁷ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 168.

⁵³⁸ On peut citer par exemple MACCALLUM ou GRAY

⁵³⁹ LECA (Jean), article sur Isaiah Berlin, in CHATELET (François), DUHAMEL (Olivier), PISIER (Evelyne), *Dictionnaire des Œuvres Politiques*, PUF Quadrige, 2001, p. 110.

⁵⁴⁰ KOCIS (Robert), « Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends : Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics », *The American Political Science Review*, vol. 74, 1980, p. 40.

⁵⁴¹ Ibid., p. 40.

*des créatures choisies pour ne pas elles-mêmes choisir*⁵⁴² ». Cette liberté est basique dans la mesure où la liberté positive et la liberté négative ne peuvent avoir de sens que si cette liberté basique préexiste. Notons que pour Berlin cette liberté basique est au cœur de l'humanité des humains et ne peut jamais leur être complètement retirée. Nous reviendrons sur les positions de Berlin concernant cette « liberté basique » quand nous évoquerons la question du déterminisme historique. La liberté positive et la liberté négative ne correspondent donc pas à l'absence de nécessité même si la possibilité de faire de véritables choix libres repose sur la reconnaissance de l'absence de nécessité. Si la liberté était ainsi conçue par Berlin, ce mot « *ne représenterait pas alors pour nous ce dont la privation ôte à la vie sa valeur*⁵⁴³ ».

John Gray rappelle que pour Berlin, la liberté, qu'elle soit positive ou négative, implique la possibilité d'un choix et se révèle donc incompatible avec la reconnaissance d'une nécessité⁵⁴⁴. En outre, Jonathan Riley estime que la liberté positive et la liberté négative peuvent être enracinées dans le concept d'opportunité qui comprend d'une part le besoin pour un agent d'avoir des opportunités internes c'est à dire une capacité minimale à faire des choix et d'autre part des opportunités externes c'est à dire l'absence d'obstacles externes aux choix potentiels⁵⁴⁵. En tout cas, la liberté positive et la liberté négative sont toutes deux importantes dans la mesure où ce sont deux composantes essentielles d'une société « décente », deux des éléments constituant le petit noyau que toute société décente se doit de protéger.

Nous voudrions partir dans ce chapitre de la façon dont Berlin définit la liberté négative puis la liberté positive mais aussi de la manière dont il les articule pour montrer qu'elles traduisent également son attachement au pluralisme. Après être revenu sur la distinction entre liberté positive et liberté négative (I), nous discuterons son caractère heuristique à travers la présentation des nombreuses controverses suscitées par les thèses de Berlin au sujet de ces deux libertés ou plutôt plus exactement de ces deux dimensions de la liberté (II). Notre hypothèse à ce sujet est que la plupart des objections suscitées par cet essai reposent sur des quiproquos ou, en tout cas, sur une mauvaise compréhension de ce que Berlin veut réellement dire. Nous estimons par ailleurs que

⁵⁴² BERLIN (Isaiah), *Communication à Jean Leca du 26 Janvier 1995*, citée in LECA (Jean), article sur Isaiah Berlin, in CHATELET (François), DUHAMEL (Olivier), PISIER (Evelyne), op. cit., p. 111.

⁵⁴³ WEIL (Simone), *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, folio essais, 1955, p. 87.

⁵⁴⁴ GRAY (John), op. cit.,

⁵⁴⁵ RILEY (Jonathan), « Interpreting Berlin's Liberalism », *American Political Science Review*, volume 95, n°2, Juin 2001, p. 291.

pour comprendre en profondeur la manière dont Berlin conçoit la liberté positive et la liberté négative, il faut en permanence garder à l'esprit son pluralisme des valeurs. Pourtant, si le conflit entre liberté positive et liberté négative a été très vite et pendant très longtemps débattu, les commentateurs ne se sont intéressés au pluralisme des valeurs qu'à partir des années 1990.

I : Liberté positive et liberté négative

Nous précisons d'abord le contenu de la liberté positive et de la liberté négative telles qu'elles sont conçues par Berlin (A) avant d'étudier la manière dont Berlin pense possible ou bien nécessaire de les combiner (B).

A : Définition de la liberté positive et de la liberté négative

Nous envisagerons successivement la liberté négative (1) puis la liberté positive (2). Pour procéder à la définition de la liberté négative et de la liberté positive, nous partirons de ce que Berlin nous en dit respectivement dans la première section puis dans la seconde section de *Two Concepts of Liberty*.

*1 : La liberté négative*⁵⁴⁶

- *Première définition*

Berlin définit la liberté politique comme « *le champ à l'intérieur duquel un homme peut agir sans être entravé par d'autres hommes*⁵⁴⁷ ». Berlin explique que la liberté négative est concernée par la réponse à la question suivante :

⁵⁴⁶ Comme le rappelle Gil Delannoi, Berlin n'a pas inventé ces termes. On peut relever l'usage de l'adjectif chez Bosanquet né en 1848 et d'autres auteurs lus ou écoutés par Berlin, DELANNOI (Gil), « La liberté est-elle négative ? », *Commentaire*, automne 2006.

⁵⁴⁷ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 169. C'est nous qui traduisons.

« *quel est la champ à l'intérieur duquel le sujet –une personne ou un groupe de personnes- est ou devrait être laissé libre de faire ou d'être ce qu'il est capable de faire ou être sans interférence d'autres personnes ?*⁵⁴⁸ ».

Si un ou plusieurs hommes empêchent un autre homme d'agir, cet homme est contraint et peut-être même asservi. Berlin précise que la notion de contrainte implique l'intervention délibérée d'autres êtres humains : « *vous ne manquez de liberté politique ou de liberté que si des êtres humains vous empêchent d'atteindre un but*⁵⁴⁹ ». Ainsi, pour Berlin, plus le champ de non intervention est important et plus la liberté est conséquente. Berlin affirme ensuite que cette conception de la liberté est celle de la philosophie politique anglaise classique et il cite Hobbes et Bentham à titre d'exemple. En effet, rappelle Berlin, Hobbes explique dans *Léviathan* que la liberté signifie l'absence d'opposition et rien de plus⁵⁵⁰. Pour autant, Berlin reconnaît que ces auteurs n'étaient pas nécessairement d'accord au sujet de l'étendue du champ de non-intervention qu'il convenait de laisser aux hommes⁵⁵¹. Par ailleurs, Berlin indique aussi que ces auteurs soulignaient la nécessité de concilier la liberté et d'autres valeurs comme la justice. Ainsi, selon ces penseurs, le champ de liberté laissée aux hommes devait être limité par la loi. Berlin rappelle que pour Locke et Mill en Angleterre et pour Tocqueville et Constant en France, il doit subsister une zone d'importance minimale protégeant la liberté personnelle des êtres humains et ne devant en aucun cas être violée⁵⁵². En conséquence, il faut qu'une frontière sépare la sphère de la vie privée et celle de l'autorité publique. Où tracer cette ligne de démarcation ? Berlin souligne que les hommes et leurs activités sont largement interdépendants et qu'il est courant que l'exercice de la liberté de certains passe par la contrainte d'autres.

- *Liberté négative et liberté des Stoïques*

Berlin tient à préciser qu'être libre au sens de la liberté négative ne consiste pas seulement à ne pas être empêché par d'autres personnes de faire ce que l'on veut puisque dans le cas contraire, il suffirait pour être libre de cesser d'avoir des désirs⁵⁵³.

⁵⁴⁸ Ibid., p. 169. C'est nous qui traduisons.

⁵⁴⁹ Ibid., p. 169. C'est nous qui traduisons.

⁵⁵⁰ HOBBS (Thomas), *Léviathan*, ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin Books, 1968, p. 261.

⁵⁵¹ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 170.

⁵⁵² Ibid., p. 171.

⁵⁵³ Ibid., p. 31.

Ainsi, Berlin tient à distinguer sa conception de la liberté de celle d'Épictète qui prétendait par exemple que s'il parvenait à ignorer ses obstacles, à se détacher des peurs et des haines qui agitent les autres hommes, l'esclave pouvait devenir plus libre que son maître. La liberté que Berlin veut défendre doit donc être distinguée de la liberté des Stoïques et Berlin partage l'idée de Rousseau qu'il vaut mieux reconnaître ses chaînes pour ce qu'elles sont plutôt que de les confondre avec quelque chose d'autre. Berlin note que ce point a été particulièrement bien analysé par L. J. Macfarlane qui explique notamment que reconnaître ses chaînes peut être un premier pas vers la liberté alors que les ignorer ou les aimer représente un sérieux handicap⁵⁵⁴. Berlin reconnaît qu'il avait pourtant commis cette erreur dans la première édition de *Four Essays On Liberty*⁵⁵⁵. La liberté que veut défendre Berlin est donc liée à l'absence d'obstacles aux possibles choix et activités des agents. Berlin illustre souvent cette idée par la comparaison du nombre de portes ouvertes sur un chemin.

Félix Oppenheim partage la façon de voir de Berlin et souligne à cet égard qu'un Stoïque peut avoir un puissant sentiment de liberté car il est libre de satisfaire le peu de désirs qu'il a. Pour autant, Oppenheim insiste sur la nécessité de distinguer la relation d'interaction objective de la liberté sociale qui ne doit pas être confondue avec le sentiment de liberté, qui, lui, demeure subjectif⁵⁵⁶.

- *Précision conceptuelle*

Berlin réagit ensuite à la boutade selon laquelle la liberté n'est pas la même chose pour un professeur d'Oxford et pour un paysan égyptien⁵⁵⁷. Il admet bien volontiers que donner des droits politiques à des hommes affamés, illettrés ou malades n'a guère de sens. En effet, que représente la liberté quand on ne peut pas en jouir ? Certes, le paysan égyptien a peut être davantage besoin de nourriture ou de vêtements que de liberté personnelle mais la liberté dont il a besoin n'est pas différente de la liberté d'un professeur d'Oxford. Berlin, et on perçoit ici l'influence de la philosophie analytique, met en garde contre une certaine confusion des mots : la liberté n'est pas la justice. Un système qui fait reposer la liberté de quelques uns sur la misère du plus grand nombre est certes immoral et injuste mais si je choisis de renoncer à ma liberté

⁵⁵⁴ Ibid., p. 32.

⁵⁵⁵ Cette erreur a pu être corrigée grâce au compte rendu de lecture de Richard Wollheim dans le *Times Literary Supplement*, « A Hundred Years After », 20 February 1959, p. 89 et 90.

⁵⁵⁶ OPPENHEIM (Félix), *Political Concepts*, Basil Blackwell, 1981, p. 92.

⁵⁵⁷ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 172.

personnelle pour remédier à cette inégalité, il en résultera une perte de liberté et dire le contraire constituerait alors, dans la perspective de Berlin, un abus de langage. Berlin admet que la liberté de certains doit parfois être diminuée pour assurer la liberté des autres mais selon quels principes ? Il n'y a pas de réponse universelle à une telle question et, selon Berlin, seul le compromis permet de résoudre un tel problème. En effet, et on retrouve ici le pluralisme des valeurs de Berlin, seul le compromis permet de résoudre des conflits entre des fins incommensurables. On voit donc bien ici que la question de l'éventuelle compatibilité de la liberté et du pluralisme dépend de la manière dont on définit ces concepts.

• *La liberté comme nécessité absolue*

Berlin affirme que certains philosophes comme Locke, Smith ou encore Mill ont une vision optimiste de la nature humaine et pensent qu'il est possible de concilier harmonie sociale et progrès avec le maintien d'une zone réservée à la vie privée qui serait hors d'atteinte de l'Etat ou de toute autre autorité⁵⁵⁸. D'autres penseurs réactionnaires ou conservateurs estiment que des garde fous doivent être mis en place pour empêcher les hommes de se détruire et ces hommes souhaitent promouvoir davantage de contrôle centralisé et moins de liberté personnelle. L'essentiel pour Berlin est que tous ces penseurs reconnaissent la nécessité de maintenir à tous prix une zone consacrée à la liberté personnelle et hors d'atteinte de tout contrôle social. Envahir cette zone constitue du despotisme. La liberté faisant partie intégrante de la condition humaine, l'absence totale de liberté n'est pas concevable. Par ailleurs, être totalement libre est également impossible mais il ne faut pas pour autant totalement renoncer à un minimum de liberté personnelle.

Quel est ce minimum ? Pour Berlin, il s'agit de ce à quoi un homme ne peut pas renoncer sans porter atteinte à « *l'essence de sa nature humaine*⁵⁵⁹ ». Une telle expression semble faire référence au champ de la psychologie philosophique ou au droit naturel⁵⁶⁰. Berlin ajoute explicitement à ces possibilités de fondation l'utilitarisme, l'impératif catégorique, la tradition du contrat social ou encore « *des règles tellement acceptées et depuis si longtemps que leur respect fait partie maintenant de la*

⁵⁵⁸ Ibid., p. 173.

⁵⁵⁹ Ibid., p. 173.

⁵⁶⁰ GALSTON (W.-A), « Value Pluralism and Liberal Political Theory », *The American Political Science Review*, vol. 93, n°4, Décembre 1999, p. 772.

*conception de ce qu'est un être humain normal*⁵⁶¹ ». Ainsi, pour Berlin, il n'est pas possible de vivre décentement sans liberté.

Elle constitue une condition universelle et absolue pour que les hommes puissent vivre d'une manière acceptable⁵⁶². Cet impératif n'est pas selon Berlin d'ordre culturel mais au contraire universel. Cela signifie que la liberté fait partie du noyau de valeurs devant être impérativement respectées, quel que soit le contexte spatio-temporel. La liberté occupe donc un statut à part qui fait qu'elle est plus qu'une valeur culturelle parmi d'autres. Elle est un événement constitutif incontournable de la condition humaine. La liberté est donc pour Berlin qui s'appuie ici sur Constant, Jefferson, Burke, Paine ou Mill une valeur incontournable, au cœur de la condition humaine⁵⁶³.

La liberté n'est pas ici conçue comme une valeur comme les autres mais plutôt comme une fin en soi. En effet, la nécessité de faire des choix entre des droits ayant tous une valeur absolue est une des caractéristiques de la condition humaine et une composante indispensable de notre humanité⁵⁶⁴. Cette liberté de choix ne disparaît jamais totalement car, quelle que soit sa situation, un homme conserve toujours la possibilité de faire des choix. Ce point est très important dans la mesure où il touche la question centrale de l'articulation du libéralisme et du pluralisme chez Berlin et c'est pourquoi nous y reviendrons dans la partie suivante. Quel que soit le fondement théorique de ce principe, la liberté ici défendue est toujours liberté *from*. Berlin précise tout de même que cette frontière ne doit demeurer inviolable et sacrée qu'en temps normal. En cas de circonstances exceptionnelles, lorsqu'il faut choisir entre deux maux, cette limite peut être provisoirement transgressée⁵⁶⁵.

• *Berlin se distingue de John Stuart Mill*

Berlin rappelle que pour J. S. Mill, une telle liberté était fondamentale et qu'il appartenait à l'Etat de s'assurer que certains individus ne puissent pas en priver les autres. Néanmoins, Berlin ne partage pas toutes les positions de Mill concernant la

⁵⁶¹ Ibid., p. 772.

⁵⁶² LUKES (Steven), « The Singular and the Plural : on the distinctive Liberalism of Isaiah Berlin », *Social Research*, n° 61, 1994, p. 697-717, p. 711.

⁵⁶³ Ibid., p. 712.

⁵⁶⁴ LIEBERSON (Jonathan) et MORGENBESSER (Sidney), « The Choices of Isaiah Berlin », *The New York Review of Books*, March 20th 1980, p. 34.

⁵⁶⁵ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 53.

liberté négative⁵⁶⁶. Tout d'abord, explique Berlin, il ne faut pas confondre la liberté négative telle qu'elle a été précédemment définie avec l'affirmation selon laquelle les hommes devraient chercher à découvrir la vérité ou à développer certains traits de caractère comme être imaginatif, indépendant ou encore original. Dans cette perspective, la liberté est une condition de cette découverte de la vérité et du développement de ces traits de caractère. Selon Berlin, ces deux conceptions sont libérales mais elles ne sont en aucun cas identiques et le lien entre elles deux est, dans le meilleur des cas, empirique. En effet, Berlin rappelle que certaines communautés puritaines de la Nouvelle Angleterre par exemple ont permis de développer l'intégrité ou l'amour de la vérité chez leurs membres tout en leur accordant assez peu de liberté personnelle. En tout état de cause, la thèse de Mill selon laquelle la liberté est une condition indispensable de l'épanouissement du génie humain n'est pas convaincante pour Berlin.

Berlin ajoute dans une note de bas de page que Mill a tendance, comme beaucoup de penseurs, à considérer que toutes les bonnes choses sont compatibles entre elles, idée que Berlin, en raison de son pluralisme ne peut que rejeter. D'ailleurs, Berlin soutient que liberté et pluralisme sont tous deux souhaitables mais demeurent indépendants.

• *Liberté négative et époque moderne*

Ensuite, Berlin tient à rappeler, et en cela il se trompe certainement, que la conception négative de la liberté est tout à fait moderne et que les peuples de l'Antiquité l'ignoraient presque totalement. Il ajoute en outre que plus tardivement, « *la domination de cet idéal a été l'exception plutôt que la règle, même dans l'histoire récente de l'Occident*⁵⁶⁷ ». Berlin rappelle dans l'introduction à *Four Essays on Liberty* que certains auteurs comme Acton, Jellinek ou Barker ont contesté cette idée et ont prétendu que cette conception de la liberté avait été évoquée dans l'Antiquité par Périclès, Hérodote ou Nicias par exemple⁵⁶⁸. Berlin leur a répondu en affirmant que Périclès et Nicias voulaient seulement dire que les citoyens Athéniens étaient libres au sens démocratique du terme dans la mesure où ils participaient au processus de prise de

⁵⁶⁶ Ibid., p. 175.

⁵⁶⁷ Ibid., p. 176. C'est nous qui traduisons.

⁵⁶⁸ Ibid., p. 33.

décision, qu'ils n'étaient les esclaves d'aucun maître⁵⁶⁹. Ainsi, pour Berlin, la notion de liberté négative ne s'est pas développée avant Epicure et surtout le monde moderne. Or, Périclès n'affirme-t-il pas que « A Athènes, chacun peut vivre selon ses inclinations » ? Au fond, Berlin pense que la liberté individuelle s'est développée avec la civilisation capitaliste. En effet, Berlin reconnaît que les hommes qui manquaient de nourriture, d'abri ou de sécurité ne pouvaient guère se préoccuper de la liberté contractuelle ou de la liberté de la presse par exemple. Berlin ne veut pas dire que les Grecs de l'Antiquité ne bénéficiaient pas de la liberté individuelle mais plutôt qu'ils n'étaient pas libéraux même s'ils étaient plutôt libres et pratiquaient donc la liberté négative sans le savoir⁵⁷⁰.

- *Liberté négative et démocratie*

Berlin tient à rappeler que cette conception de la liberté peut être compatible, dans une certaine mesure, avec l'absence de démocratie⁵⁷¹. Un despote éclairé peut tout à fait choisir d'allouer beaucoup de liberté personnelle à ses concitoyens. Ceci explique pourquoi Berlin prétend que les Russes jouissaient de davantage de liberté négative dans la société tsariste que dans la société soviétique. Berlin ne nie évidemment pas que la démocratie ait souvent procuré davantage de garanties pour la préservation des libertés civiles et c'est pourquoi les libéraux l'ont aussi souvent défendue mais il n'existe pas selon lui de lien nécessaire entre cette conception de la liberté et la démocratie. En effet, tout régime qui ne garantirait pas suffisamment de libertés civiles à ses citoyens pourrait devenir répressif. La question de savoir qui me gouverne est distincte de la question de savoir jusqu'où ? ou dans quelle mesure ? Berlin va même jusqu'à s'interroger : « *si les démocraties peuvent supprimer la liberté sans cesser d'être démocratiques, (...) Comment rendre une société véritablement libre ?*⁵⁷² ». Précisons tout de même que même si Berlin n'identifie pas de lien logique entre démocratie et liberté négative, l'expérience pratique peut sûrement confirmer ce que la philosophie ne parvient pas à établir formellement⁵⁷³.

John Rawls estime que le fait d'accorder plus d'importance aux libertés de conscience et de pensée qu'aux libertés personnelles est une caractéristique du

⁵⁶⁹ Ibid., p. 33.

⁵⁷⁰ Ibid., p. 34.

⁵⁷¹ Ibid., p. 177.

⁵⁷² Ibid., p. 211. C'est nous qui traduisons.

⁵⁷³ GALSTON (W.-A), « Value Pluralism and Liberal Political Theory », op. cit., p. 773.

libéralisme classique. Par ailleurs, s'il fallait choisir entre les libertés politiques et toutes les autres :

« le gouvernement d'un bon souverain qui reconnaîtrait ces dernières et qui soutiendrait l'autorité de la loi serait de loin préférable. Selon cette conception, le mérite principal du principe de la participation est de garantir que le gouvernement respecte les droits et le bien être des gouvernés⁵⁷⁴ »

- *Evaluation de la liberté négative*

Berlin donne ensuite dans une note de bas de page cinq critères permettant de mesurer l'étendue de la liberté dont un individu dispose⁵⁷⁵. Premièrement, cela dépend du nombre de possibilités qui lui sont offertes pour faire son choix. Berlin concède qu'il est pratiquement très difficile de compter ce genre de choses. Deuxièmement, il faut se demander si chacune de ces possibilités est facile ou difficile à mettre en œuvre. Troisièmement, il faut tenter d'évaluer l'importance respective de ces possibilités quand on les compare entre elles, en tenant compte du plan de vie, du caractère et des circonstances. Quatrièmement, il faut également évaluer dans quelle mesure ces possibilités peuvent se matérialiser ou disparaître en fonction d'actes humains délibérés. Enfin, cinquièmement, il faut observer la valeur accordée à chacune de ces possibilités par l'agent concerné d'une part et par la société en général d'autre part. Certes, Berlin reconnaît que cette évaluation est très délicate et obligatoirement imprécise d'autant qu'il y a sûrement des degrés et des formes de liberté qui sont incommensurables mais, au bout du compte, certaines comparaisons demeurent possibles. Berlin affirme ainsi qu'il est assez indiscutable (au moment où il écrit bien sûr) que le sujet moyen du roi de Suède est globalement plus libre que le citoyen moyen de l'Albanie ou de l'Espagne. Après avoir défini la liberté négative, nous allons revenir sur la liberté positive puisqu'elles constituent deux dimensions de toute liberté.

Félix Oppenheim, rappelle Gil Delannoi, estime que les trois derniers points sont plutôt liés au degré d'importance accordée à la liberté plutôt qu'à la liberté : *« à quel point ces possibilités sont comparables et importantes, étant donné mon caractère, mon*

⁵⁷⁴ RAWLS (John), *Théorie de la justice*, Paris, Editions du Seuil, 1987, p. 266. A cette occasion, John Rawls fait d'ailleurs précisément référence à Berlin.

⁵⁷⁵ BERLIN (Isaiah), op. cit., p. 177.

*époque, ma situation ; à quel point elles sont mises en valeur par la société dans laquelle je vis*⁵⁷⁶ ».

2 : La liberté positive

De nombreux commentateurs ont contribué à répandre l'idée que Berlin regroupait sous le terme de « liberté positive » de nombreuses idées différentes qu'il eut été préférable de maintenir séparées⁵⁷⁷.

Ces commentateurs prétendent que Berlin confond abusivement la liberté et d'autres concepts, en particulier la liberté effective définie comme la liberté en tant que capacité à agir ainsi que la liberté comme participation politique⁵⁷⁸. Pourtant, comme le souligne George Crowder, s'il est évidemment souhaitable de séparer ces différentes formes de liberté, Berlin ne les confond pas. Si Berlin n'est pas toujours clair, il ne prétend à aucun moment que sa distinction de la liberté positive et de la liberté négative recouvre précisément la distinction entre liberté formelle et liberté réelle⁵⁷⁹. Pour Berlin, et c'est ce que nous verrons quand nous comparerons sa pensée avec celle de Raymond Aron, c'est la distinction entre liberté négative et conditions d'exercice de cette liberté qui se rapproche le plus de la distinction entre liberté formelle et liberté réelle.

Concernant maintenant la prétendue confusion de la liberté positive et de la participation politique, il est vrai que Berlin établit régulièrement des liens entre liberté positive et participation politique mais il ne soutient à aucun moment que liberté positive et auto gouvernement ou souveraineté collective se recouvrent totalement⁵⁸⁰.

Pour Berlin, le sens positif du mot liberté découle de la volonté de l'individu d'être son propre maître. Berlin s'identifie alors dans son essai à cet individu qui veut défendre sa liberté positive en utilisant la première personne du singulier : « *je souhaite surtout avoir conscience de moi-même en tant qu'être humain actif qui pense et désire, responsable de ses choix et capable de les expliquer en faisant référence à ses propres idées et buts*⁵⁸¹ ».

⁵⁷⁶ DELANNOI (Gil), « La liberté est-elle négative ? », *Commentaire*, automne 2006.

⁵⁷⁷ George CROWDER cite à cet égard MACPHERSON, GRAY, HUNT ou SWIFT.

⁵⁷⁸ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 67.

⁵⁷⁹ Ibid., p. 67.

⁵⁸⁰ Ibid., p. 68.

⁵⁸¹ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 178. C'est nous qui traduisons.

Berlin souligne ensuite que si la liberté négative et la liberté positive ne semblent pas être logiquement très éloignées l'une de l'autre, elles se sont pourtant historiquement développées dans des directions opposées pour finir par être en conflit. Berlin considère que la pensée de T. H. Green permet de très bien rendre compte de ce qu'est la liberté positive. Berlin fait à T. H. Green les deux objections qui correspondent aux critiques qu'il adresse traditionnellement à la liberté positive⁵⁸². Berlin reproche d'abord à Green l'usage de la notion de réalisation de soi qui amène à confondre la liberté « from » et la liberté « to » et, ensuite, la confusion de l'égalité et de la liberté. Berlin rappelle que certains penseurs opèrent une dissociation du moi entre un « moi » réel et un autre « moi » empirique qui mérite d'être éduqué. Le moi dominant, le grand « *Je suis* » de Coleridge peut être identifié :

« à la raison, à ma « nature plus élevée », au moi qui calcule et vise ce qui pourra le satisfaire sur le long terme, au moi « réel », « idéal » ou « autonome » ou à « mon moi au meilleur de sa forme⁵⁸³ » et il peut être opposé à :

« ma nature plus basse », la recherche de plaisirs immédiats, mon moi « empirique » ou « hétéronome », balayé par tous les souffles du désir et de la passion, ayant besoin d'être discipliné avec rigueur afin qu'il puisse peut-être s'élever un jour à la hauteur complète de sa nature « réelle⁵⁸⁴ ».

L'auteur utilise ici de longues énumérations pour décrire ces deux « moi » afin de mettre en relief toutes les façons dont ils ont pu être perçus et nommés par différents penseurs. Berlin ajoute que le moi « réel » peut être conçu comme quelque chose de plus large que l'individu, comme un « *tout social dont l'individu est un élément ou un aspect : une tribu, une race, une Eglise, un Etat, la grande société des vivants et des morts et de ceux qui ne sont pas encore nés⁵⁸⁵* ». Cette entité collective qui représente le « moi réel » peut ensuite imposer sa volonté sur ses membres pour leur permettre de devenir « plus libres ».

⁵⁸² BELLAMY (Richard), « J.-S. Mill, T. H. Green and Isaiah Berlin on the nature of liberty and liberalism » in *Rethinking Liberalism*, London, Pinter, p. 22-46, p. 22.

⁵⁸³ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 179. C'est nous qui traduisons.

⁵⁸⁴ Ibid., p. 179. C'est nous qui traduisons.

⁵⁸⁵ Ibid., p. 179. C'est nous qui traduisons.

Berlin estime que ce discours est évidemment dangereux mais il reconnaît que dans certains cas il peut être légitime de contraindre des personnes pour leur bien car nous savons que si elles avaient conscience du danger qui les menace, si elles étaient davantage éclairées, elles se soumettraient à notre volonté. Le danger lié à ce type de raisonnement est que l'on risque de s'imaginer assez aisément que l'on peut systématiquement contraindre les autres pour leur bien sous prétexte que l'on sait mieux qu'eux ce dont ils ont besoin. Berlin souligne avec véhémence la perversité de cette logique. En effet, toutes les dérives sont possibles et il est envisageable de torturer, tuer, massacrer au nom du « moi réel » et en ayant la certitude que quel que soit le vrai but de l'homme, il est identique à la liberté. Pour Berlin, « *assimiler ce que X choisirait s'il était quelque chose qu'il n'est pas, ou au moins pas encore, et ce que X recherche et choisit effectivement est au cœur de toutes les théories politiques de l'auto-réalisation*⁵⁸⁶ ». Il est possible que dans certains cas un individu doive être contraint pour son propre bien et que finalement sa liberté s'en trouve accrue. Pourtant, il est inacceptable de prétendre que contraindre quelqu'un pour son bien ne soit pas le contraindre en avançant qu'au fond de son être il aurait voulu, bien qu'il n'en ait apparemment pas du tout eu conscience, ce pour quoi il a été contraint.

Berlin attache beaucoup d'importance à la notion de choix et il est vrai que la liberté positive amène parfois plus à obéir à la volonté rationnelle qu'à choisir. Or, la volonté rationnelle n'admet qu'une seule forme de vie pour un individu ce qui peut conduire à penser que tous les individus doivent avoir la même volonté rationnelle⁵⁸⁷. En fait, toutes les doctrines qui sont basées sur la conception positive de la liberté relient la liberté et une entreprise téléologique⁵⁸⁸. Ces doctrines sont très diverses mais ont en commun de concevoir la liberté comme un moyen en vue d'une fin supérieure. Au fond, on peut avec C. B. Macpherson repérer trois formes de liberté positive chez Berlin : d'abord la maîtrise de soi, puis les « versions idéalistes et rationalistes d'auto-réalisation » et enfin la « forme collective d'auto-réalisation par la participation à la décision collective souveraine⁵⁸⁹. » En outre, Berlin rappelle que la volonté de n'être dirigé que par soi-même, par son vrai « moi » a pris essentiellement deux formes : d'abord, un travail d'abnégation pour se libérer de ses propres désirs, que l'on sait impossibles à réaliser, dans le but de devenir indépendant (a) et ensuite, l'auto-

⁵⁸⁶ Ibid., p. 180. C'est nous qui traduisons.

⁵⁸⁷ GRAY (John), op. cit.

⁵⁸⁸ GALIPEAU (Claude), *Isaiah Berlin's Liberalism*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

⁵⁸⁹ LECA (Jean), op. cit., p. 117.

réalisation qui est selon Berlin une auto-identification totale à un principe ou à un idéal (b).

a. La retraite dans la citadelle intérieure⁵⁹⁰

Berlin explique que cette retraite dans la citadelle intérieure correspond à la démarche de ceux qui, religieux ou non, ont fui le monde et leur société par un processus d'auto transformation qui leur a permis de devenir indépendants, isolés et d'une certaine manière, invulnérables.⁵⁹¹ Il s'agit parfois d'éliminer ses désirs ou de les contrôler et de leur résister⁵⁹². Pour Berlin, de telles doctrines peuvent certes être source d'intégrité ou de sérénité ou encore de force spirituelle mais il est difficile de voir en quoi elles peuvent être génératrices de davantage de liberté. Berlin illustre cette idée très simplement et très efficacement :

*« si j'échappe à un adversaire en battant en retraite et en condamnant toutes les entrées et toutes les sorties, je serai peut-être plus libre que si j'avais été attrapé par lui mais serai-je plus libre que si je l'avais vaincu ou attrapé ? Si je vais trop loin et me retrouve dans un espace trop étroit, je vais étouffer et mourir. »*⁵⁹³

b. L'auto-réalisation⁵⁹⁴

Pour être libre, rappelle Berlin, il suffit selon les défenseurs de la liberté positive d'utiliser notre raison critique, de parvenir à discerner ce qui est nécessaire et ce qui est contingent⁵⁹⁵. Ceci correspond d'après Berlin au programme du rationalisme des Lumières depuis Spinoza jusqu'aux disciples de Hegel. L'idée que la connaissance est systématiquement et logiquement source de liberté remonte en fait à Platon. La connaissance permettrait de mieux comprendre le fonctionnement rationnel du monde et la nécessité de certaines choses qu'il serait donc irrationnel de ne pas vouloir : la connaissance devait donc conduire à éliminer les désirs et les peurs irrationnels⁵⁹⁶. Cette

⁵⁹⁰ Ce titre est aussi le titre de la section III de l'essai *Two Concepts of Liberty*.

⁵⁹¹ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 182.

⁵⁹² Ibid., p. 183.

⁵⁹³ Ibid., p. 186. C'est nous qui traduisons.

⁵⁹⁴ Ce titre est aussi le titre de la section IV de l'essai *Two Concepts of Liberty*.

⁵⁹⁵ BERLIN (Isaiah), op. cit., p. 187.

⁵⁹⁶ Ibid., p. 189.

croissance était également partagée par Herder, Hegel ou Marx. Dans cette perspective, les règles ne sont plus sources d'asservissement puisqu'elles sont rationnelles et conformes à la nécessité des choses. On perçoit le danger de telles affirmations dont les dictateurs et autocrates peuvent se prévaloir pour imposer leur volonté tout en prétendant qu'ils garantissent la liberté. Berlin conclut d'ailleurs la section en affirmant que :

« ceci est la doctrine positive de la libération par la raison. Des formes socialisées de cette doctrine, aussi largement disparates et opposées les unes aux autres soient-elles, sont au cœur de beaucoup des credo nationalistes, communistes, autoritaires et totalitaires de notre époque.⁵⁹⁷ ».

Berlin établit un lien clair entre liberté positive et autoritarisme politique. Pour autant, il est faux d'affirmer comme le font de très nombreux commentateurs que Berlin rejette toute forme de liberté positive et considère la liberté négative comme la seule liberté désirable. Cette interprétation qui n'a guère de sens d'un point de vue logique est simpliste et erronée comme nous allons le voir dans la seconde section de ce chapitre. Berlin ne prétend pas que la liberté positive soit toujours dangereuse mais plutôt qu'elle est davantage susceptible d'être pervertie. Il est exact d'affirmer que les conceptions positives de la liberté se sont développées à l'époque moderne dans des directions non libérales voire totalitaires mais ce processus est historiquement contingent. Cela ne signifie pas que ce processus soit accidentel. En effet, la liberté positive elle-même, même chez les Stoïques et chez Kant, contient une caractéristique que l'on ne retrouve pas dans le concept de liberté négative et qui explique son éventuelle corruption. Cette caractéristique est l'idée que la personnalité humaine peut être divisée entre deux « moi ».

On trouve chez Félix Oppenheim une conception de la liberté positive assez voisine. Oppenheim parle d'une définition de la liberté positive qui correspond au fait d'être une personne libre et il définit une personne libre comme : « *un individu qui désire agir rationnellement au regard de buts qu'il a choisis de manière autonome c'est à dire indépendamment*⁵⁹⁸ ». Les trois propriétés de la personne libre sont donc selon Oppenheim : l'autodétermination, l'autonomie et le fait d'agir rationnellement.

⁵⁹⁷ Ibid., p. 191. C'est nous qui traduisons.

⁵⁹⁸ OPPENHEIM (Félix), op. cit., p. 93.

La distinction des deux libertés, telles qu'elles sont caractérisées par l'auteur, est nette mais Berlin affirme aussi la nécessité de les concilier. La manière dont Berlin veut concilier ces deux dimensions de la liberté qui se révèlent à un certain niveau incomparables, incommensurables et conflictuelles témoigne de son pluralisme. Cette question de l'articulation des différentes dimensions de la liberté est cruciale et beaucoup plus délicate. En effet, quand ces deux dimensions de la liberté entrent en conflit, et c'est ici que le concept de pluralisme intervient, il n'y a pas de solution évidente et universelle. C'est ce que souligne John Rawls : « *je laisserai de côté la controverse entre les partisans d'une définition de la liberté comme liberté négative ou positive. Je pense que, pour l'essentiel, ce débat ne porte pas du tout sur des définitions, mais sur les valeurs relatives des multiples libertés quand elles entrent en conflit.*⁵⁹⁹ »

B : Articulation des deux libertés

La manière dont Berlin conçoit les rapports entre liberté positive et liberté négative n'a pas toujours été bien comprise. C'est ainsi que Skinner évoque « *deux concepts qui, pour être concurrents, n'en restent pas moins sans commune mesure l'un avec l'autre*⁶⁰⁰ ». L'incompatibilité entre ces deux dimensions de la liberté est manifestement « exagérée » puisque « *sans cette sphère (de non ingérence) l'individu ne pourrait se développer, mais si l'existence de cette sphère commence par le négatif, elle se maintient par le positif. L'absence d'obstacles est une condition, et non l'opposé, de l'accomplissement de soi.*⁶⁰¹ ». Berlin est catégorique :

« *il ne s'agit pas de deux interprétations différentes d'un concept unique mais de deux approches des fins de la vie profondément divergentes et irréconciliables. Il vaut mieux le reconnaître même si, en pratique, il est souvent nécessaire de trouver un compromis entre elles.*⁶⁰² »

⁵⁹⁹ RAWLS (John), *Théorie de la justice*, Paris, Editions du Seuil, 1987, p. 237.

⁶⁰⁰ SKINNER (Quentin), extrait d'une conférence publiée dans la *London Review of Books*, 4 avril 2002 et en traduction française dans *Le Débat*, mai 2003, p. 133 cité par DELANNOI (Gil), « La liberté est-elle négative ? », *Commentaire*, automne 2006.

⁶⁰¹ DELANNOI (Gil), « La liberté est-elle négative ? », *Commentaire*, automne 2006.

⁶⁰² BERLIN (Isaiah), op. cit., p. 212. C'est nous qui traduisons.

Berlin reconnaît que la liberté négative ne saurait entièrement se substituer à la liberté positive. L'idée serait de toutes façons absurde puisque liberté négative et liberté positive sont en fait deux concepts différents portant sur une réalité unique : la liberté. En effet, la liberté négative ne peut pas être absolue et elle doit se concilier avec d'autres libertés. On a souvent pourtant reproché à Berlin de vouloir privilégier la liberté négative au détriment de la liberté positive. Ceci, Berlin le reconnaît, est en partie dû à une certaine ambiguïté présente dans la dernière section d'une version antérieure de « *Two Concepts of Liberty* » reprise par Berlin par la suite. Dans ce paragraphe, Berlin tenait à prendre partie pour le pluralisme par opposition au monisme et non pas pour la liberté négative. Il est vrai que si l'on peut déceler une certaine ambiguïté dans *Two Concepts of Liberty*, la lecture de l'introduction à *Liberty* permet de dissiper un éventuel malentendu. En effet, cette introduction fut écrite plus tard, dans les années 1960 et avait justement pour objet de lever certaines équivoques. Il est clair que Berlin avait été trop critique et trop caricatural avec la liberté positive et que cela s'explique, de son propre aveu, par son souci de soutenir le bloc occidental pendant la Guerre Froide. Tout cela permet de comprendre pourquoi de nombreux lecteurs de *Two Concepts of Liberty* ont pu avoir le sentiment que Berlin voulait clairement privilégier la liberté négative.

Certains ont par ailleurs affirmé que privilégier la liberté négative au détriment de la liberté positive reviendrait à manquer de pluralisme. Une telle affirmation repose selon nous sur une mauvaise compréhension du statut de la liberté dans l'œuvre de l'auteur. La liberté, négative ou positive, n'est pas une valeur culturelle comme peuvent l'être l'authenticité, la rationalité, la spontanéité mais un élément constitutif de la condition humaine. Or, ce sont les valeurs culturelles qui appellent le pluralisme. Par contre, il est certain que, pour Berlin, toute société qui prétend garantir la liberté individuelle doit offrir un minimum de liberté négative car un homme qui serait empêché par d'autres hommes de faire quoi que ce soit ne pourrait plus être considéré comme un agent moral. D'après Berlin, même si un psychologue ou un biologiste était enclin à le classer comme un être humain, un tel homme ne saurait être considéré juridiquement ou moralement comme tel.

Berlin ne dit pas que seule la liberté positive est dangereuse et susceptible d'être pervertie. La liberté négative peut, elle aussi, se révéler très destructrice et le dédoublement de la personnalité avec ses deux « moi » n'est pas du tout inconcevable avec la liberté négative. En outre, Berlin rappelle que la liberté négative a pu être

pervertie en étant transformée en doctrine du « laissez faire » ce qui a conduit à de terribles souffrances et injustices⁶⁰³.

Pourtant, insiste Berlin, historiquement, la liberté positive s'est montrée plus dangereuse. Ainsi, la position de Condorcet et de beaucoup d'autres penseurs des Lumières justifiant la liberté positive est mentionnée par Berlin comme risquant de la :

« transformer en son contraire : au lieu de permettre le choix et le contrôle des gouvernants, elle autorise la dictature bienveillante du peuple incarné par ceux qui connaissent la meilleure voie parce qu'ils ont percé les secrets de la nature, de la raison, de l'histoire et qu'ils ont su apprendre aux masses ce que celles-ci ont appris confusément, selon la formule de Mao Tsé-Tung, bref parce qu'ils savent ce que les « moi » vrais veulent vraiment, inconsciemment⁶⁰⁴ ».

Berlin souligne que si la liberté positive est recherchée avec trop d'empressement, toute la diversité de la politique risque de disparaître, entraînant avec elle l'anéantissement de la dignité humaine. Dès lors qu'une fin serait considérée comme le véritable bien indispensable à chaque homme, il en résulterait une certaine dépolitisation du monde puisque toutes les questions politiques seraient réduites à des questions techniques⁶⁰⁵. Éviter une telle situation concourt donc à garantir le pluralisme. Pour autant, le lecteur attentif observera que Berlin n'affirme jamais dans *« Two Concepts of Liberty »* que la liberté positive, la maîtrise de soi ou le « désir de reconnaissance » soient des valeurs mauvaises, toxiques qui disparaîtront⁶⁰⁶ ou qui devraient toujours être sacrifiées au profit unique de la liberté négative. De toutes façons, cette possibilité n'a pas de sens dans la pensée de Berlin.

Tout comme nous avons montré que Berlin n'était pas un défenseur inconditionnel de la liberté négative, nous insistons sur le fait que Berlin ne néglige absolument pas la nécessité de garantir aussi aux hommes la liberté positive. Il précise d'ailleurs en 1969 puis en 1998, dans un contexte très différent de celui qui prévalait en 1958 lorsqu'il prononça la conférence *« Two Concepts of Liberty »*, que la liberté

⁶⁰³ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit. p. 147.

⁶⁰⁴ LECA (Jean), op. cit., p. 114.

⁶⁰⁵ KOCIS (Robert), op. cit., p. 42.

⁶⁰⁶ LECA (Jean), op. cit., p. 116.

positive constitue un « idéal aussi noble et basique que la liberté négative⁶⁰⁷ ». Berlin reconnut ainsi en 1998 que lorsqu'il avait prononcé sa conférence de 1958, il était totalement révolté par les mensonges des marxistes au sujet de la « vraie liberté »⁶⁰⁸. Par ailleurs, Berlin souligne qu'un gouvernement démocratique est une nécessité. A ce titre, il doit être défendu même si cette liberté positive doit entrer en conflit avec la liberté négative ou avec d'autres valeurs⁶⁰⁹.

Par contre, il est indéniable que pour Berlin les deux libertés sont, à un certain niveau, incompatibles et il faut donc arbitrer entre elles. Cela signifie que le développement de la ou des libertés positives risque de se faire au détriment de la liberté négative. Ce fut le cas selon lui par exemple avec la mise en place du *Welfare State* par le gouvernement de Clement Atlee en Grande Bretagne après la seconde guerre mondiale qui n'a pu se faire que moyennant la taxation importante des catégories les plus aisées de la population britannique. Nous ne discutons pas ici la question de la légitimité de telles mesures mais nous insistons sur la réalité de la perte de liberté négative pour la population qui ne pouvait plus choisir la façon dont elle souhaitait assurer sa protection sociale et s'est vu imposer un système étatique qu'elle a eu l'obligation de financer. Berlin ne dit pas que les deux libertés sont contraires mais qu'elles peuvent empiéter l'une sur l'autre. Berlin craint au fond que l'on se préoccupe toujours davantage du *Welfare* et que cette évolution se fasse au détriment de la liberté. En conséquence, il affirme que la liberté négative est un idéal plus vrai et plus humain que la liberté positive. Il est néanmoins certain pour Berlin que « *en cas de sacrifice d'une dimension à l'autre – alors, c'était le négatif au bénéfice du positif, mais l'inverse serait aussi funeste – il n'y a pas de liberté du tout, au sens le plus minimal du mot*⁶¹⁰ ».

Par ailleurs, comme Constant l'a compris en observant la Révolution française, le problème était davantage de savoir quelle quantité de pouvoir pouvait exercer l'autorité politique qui le détenait plutôt que de se demander si cette autorité devait être un roi ou bien un gouvernement républicain. Berlin pense que c'est Benjamin Constant qui a le mieux perçu avant lui le conflit qui opposait la liberté négative et la liberté

⁶⁰⁷ LUKES (Steven), « Berlin's dilemma », *Times Literary Supplement*, mars 27, 1998 cité par KATZNELSON (Ira), « Isaiah Berlin's modernity », *Social Reserach*, vol. 66, n° 4, hiver 1999, p. 1099.

⁶⁰⁸ Ibid., p. 1098.

⁶⁰⁹ BERLIN (Isaiah), op. cit., p. 39.

⁶¹⁰ DELANNOI (Gil), « La liberté est-elle négative ? », *Commentaire*, automne 2006.

positive⁶¹¹. Berlin ne fait d'ailleurs pas mystère de la dette intellectuelle qu'il a à l'égard de Constant.

Pour Berlin, il faut donc établir un compromis. Comment ce compromis doit-il être défini ? Il est impossible de théoriser une fois pour toutes la manière dont liberté positive et liberté négative doivent être articulées puisque cela dépend d'une part des circonstances particulières et d'autre part des fins poursuivies par chaque être humain. Par ailleurs, le compromis est compliqué par le fait qu'il est très difficile de mesurer la liberté. En effet, elle n'est pas réellement quantifiable et ne peut pas être mesurée grâce à une échelle unique puisque liberté positive et liberté négative sont deux dimensions incommensurables de la liberté. En outre, la liberté négative et la liberté positive contiennent en elles-mêmes plusieurs libertés différentes. En conséquence, il n'est pas possible non plus de décider une fois pour toutes comment doivent être réglés les conflits entre plusieurs libertés positives et plusieurs libertés négatives⁶¹².

L'essai *Two Concepts of Liberty* et en particulier les propositions qu'il contient concernant les deux libertés a suscité une très abondante littérature depuis sa parution. Berlin reconnut qu'il avait été influencé dans cet essai par le sort fait à la liberté par les régimes totalitaires alors que ceux-ci prétendaient défendre réellement la liberté⁶¹³. Berlin voulait dénoncer ce mensonge et il dut en conséquence faire face à l'hostilité des intellectuels marxistes. En effet, au moment de la publication de *Two Concepts of Liberty*, les principaux régimes visés étaient les « démocraties populaires » du bloc soviétique.

II : Liberté positive et liberté négative : controverses

Les critiques adressées à la pensée de Berlin émanent de plusieurs familles de pensée : la philosophie analytique, le socialisme, le libéralisme, le républicanisme, le féminisme et le post-modernisme⁶¹⁴. Il est essentiel de rappeler en préambule que Berlin était très influencé par la philosophie analytique quand il a écrit *Four Essays on Liberty*.

⁶¹¹ BERLIN (Isaiah), op. cit., p. 209.

⁶¹² GRAY (John), op. cit., p. 95.

⁶¹³ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit. p. 147.

⁶¹⁴ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 77.

Ceci éclaire d'un jour particulier certaines de ses préoccupations qui pourraient paraître étranges voire nuire à la compréhension de l'ensemble de son propos (Liminaire). Après avoir précisé ce point, nous montrerons que certains jugent inappropriée la distinction de Berlin entre liberté positive et liberté négative (A), d'autres contestent la défense de la liberté négative sans bien comprendre que la défense de la liberté négative n'implique pas de négliger pour autant la liberté positive (B), alors que d'autres remettent en cause la manière dont Berlin conçoit la liberté positive (C). Nous concluons en discutant l'affirmation de Berlin selon laquelle il aurait été un penseur libéral rationnel. Nous verrons lors de l'étude de ces controverses que de nombreux commentateurs de Berlin ont basé leurs critiques sur une mauvaise compréhension de la pensée de l'auteur.

En effet, on retrouve souvent chez les critiques de Berlin l'idée fautive que Berlin voulait seulement défendre la liberté négative et qu'il se méfiait de toutes les formes de la liberté positive. Pourtant, Berlin précise que la liberté positive est polymorphe et que toutes ses versions ne sont pas toxiques ni liées à une vision rationaliste du monde.

Liminaire

Nous estimons, comme Jean Leca, que « *Two Concepts of Liberty* » peut être lu dans deux perspectives. La première tradition « historiciste et sociologisante » montre par « une analyse du changement social l'évolution des contextes et des conventions » et s'appuie sur l'histoire non pour supporter la liberté négative dans son essence mais pour démontrer qu'elle est mieux adaptée « aux nouvelles formes sociales » et qu'elle a été moins pervertie au cours de l'histoire que la liberté positive⁶¹⁵. Ainsi, dans « *Two Concepts of Liberty* », Berlin souhaite clarifier le sens du mot « liberté » dans un contexte politique donné et l'histoire y est plutôt utilisée comme illustration⁶¹⁶. La deuxième tradition dans laquelle l'essai peut être lu est la tradition universaliste ou logique, peut être surestimée à Oxford, mais assez négligée en France par les philosophes de la politique⁶¹⁷.

« *Two Concepts of Liberty* » est certainement plus proche de l'œuvre de Berlin marquée par l'influence de la philosophie analytique que de la seconde partie de son œuvre qui s'apparente davantage à de l'histoire des idées dans laquelle l'histoire occupe

⁶¹⁵ LECA (Jean), op. cit. p. 107.

⁶¹⁶ Ibid., p. 107.

⁶¹⁷ Ibid., p. 107.

un rôle plus important que celui de simple illustration. Son intérêt pour l'analyse conceptuelle de la liberté et son refus de confondre le concept de liberté et les « conditions sociologiques (et non purement logiques) permettant l'usage de la liberté » peut se comprendre par la prise en compte d'un point essentiel de sa pensée : la liberté est existentiellement inévitable⁶¹⁸.

John Gray pense néanmoins que Berlin ne cherche pas à opérer dans cet essai une analyse conceptuelle du mot « liberté » dans la perspective de la philosophie du langage ordinaire d'Oxford des années 1950. Gray affirme ainsi que la conception de la méthode philosophique de Berlin était telle qu'il ne pensait pas possible de résoudre des problèmes philosophiques troublants par l'analyse des usages des mots⁶¹⁹. Néanmoins, l'influence de cette philosophie se ressent dans la volonté de rigueur de Berlin dans l'usage des mots et dans la conviction que certaines controverses s'expliquent par un quiproquo et par une absence d'entente préalable sur le sens exact des mots. On peut donc parler en ce sens de « vertu purifiante » de la philosophie analytique. Berlin ne nie pas que les conditions sociologiques d'exercice de la liberté soient importantes voire déterminantes mais il refuse simplement de les assimiler à la liberté.

Berlin illustre lui-même ceci en prenant l'exemple d'un homme qui serait trop ignorant ou trop faible pour pouvoir user de ses droits. Dans ce cas, affirme Berlin, la liberté n'a guère de réelle signification pour cet homme mais elle demeure : sa liberté n'est pas pour autant supprimée⁶²⁰. Berlin va même plus loin : non seulement la liberté est distincte des conditions sociologiques de son exercice mais il souligne aussi que la liberté de certains individus doit parfois être diminuée pour améliorer les conditions sociologiques d'exercice de la liberté d'autres individus. Tout cela ne signifie pas que Berlin méprise les conditions sociologiques d'exercice de la liberté ou ne s'en préoccupe pas : il reconnaît qu'apporter la liberté à ceux qui manquent de tout n'a pas de sens :

« il est vrai qu'offrir des droits politiques ou des garanties contre l'intervention de l'Etat à des hommes qui sont à moitié nus, illettrés, sous nourris et malades revient à

⁶¹⁸ Entretien avec Gil Delannoï du 19 novembre 2004.

⁶¹⁹ GRAY (John), *Isaiah Berlin*, Londres, Harper Collins, 1995, p. 17

⁶²⁰ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 46.

*railler leur condition ; ils ont besoin d'aide médicale ou d'éducation avant de pouvoir comprendre ou utiliser davantage de liberté.*⁶²¹ ».

En tout cas, si Berlin est prêt à reconnaître que la recherche de la liberté ne doit pas se faire au détriment des conditions d'exercice de la liberté, il met aussi en garde contre le danger inverse : apporter l'éducation, l'égalité ou la sécurité ne revient pas à accroître la liberté. Or, souligne Berlin, on peut observer cette confusion dans le monde contemporain, que les pays soient dirigés par des partis de droite ou de gauche⁶²². Ceci permet de comprendre l'attitude intellectuelle de Berlin dans les débats sur la liberté négative avec Charles Taylor et G. C. MacCallum.

On retrouve cette distinction chez Félix Oppenheim qui différencie liberté sociale et liberté d'action. La distinction entre liberté sociale et liberté d'action correspond à celle entre le pouvoir d'un agent sur l'activité de quelqu'un d'autre et le pouvoir d'un agent sur sa propre action. Il explique ainsi que durant la *Grande Dépression* aux Etats-Unis, les chômeurs manquaient non pas de la liberté de trouver du travail mais de l'opportunité⁶²³. Il ajoute qu'être libre de faire quelque chose que l'on ne peut pas faire est habituellement sans valeur pour une personne. Pour autant, il faut selon lui distinguer la jouissance d'une liberté donnée et le fait d'y accorder de la valeur. Il y a certes une relation fonctionnelle entre la liberté et l'opportunité mais la liberté n'implique pas la capacité de la même manière que la capacité n'implique pas la liberté⁶²⁴.

Animé du même état d'esprit, Berlin revint sur l'idée proposée dans la première version de « *Two Concepts of Liberty* » selon laquelle la liberté négative pouvait être comprise comme le fait qu'il n'y ait pas d'obstacles à la satisfaction des désirs. Le problème avec une telle définition était qu'il suffisait de ne plus avoir de désirs pour être libre. Cela revenait à confondre « liberté spirituelle » et « liberté entendue dans un sens plus fondamental⁶²⁵ ».

⁶²¹ BERLIN (Isaiah), « Two Concepts of Liberty », in Henry Hardy and Roger Hausheer (eds), *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 196. C'est nous qui traduisons.

⁶²² BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 47.

⁶²³ OPPENHEIM (Félix), *Political Concepts, A reconstruction*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 66-67.

⁶²⁴ Ibid., p. 67.

⁶²⁵ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit. p. 108.

G. A. Cohen conteste la position de Berlin selon laquelle lutter contre la pauvreté ou l'insécurité économique revient à améliorer les conditions d'exercice de la liberté mais ne saurait être considéré comme un combat pour la liberté. Son approche est originale dans la mesure où il s'oppose à Berlin sur son propre terrain. En effet, il essaie de démontrer que lutter contre la pauvreté revient à accroître la liberté même si l'on retient comme définition de la liberté la liberté négative. G. A. Cohen veut ainsi prouver que le manque d'argent ou la pauvreté entraînent un manque de liberté⁶²⁶.

A : La remise en cause de la pertinence de la distinction des deux libertés

Pour Gerald MacCallum, Berlin a tort de distinguer liberté positive et liberté négative dans la mesure où d'une part les différents types de liberté pourraient être ramenés à une définition unique de la liberté et où d'autre part, la liberté est nécessairement liée à une relation ternaire (1). Pour Quentin Skinner, au contraire, Berlin en distinguant uniquement entre liberté positive et liberté négative, néglige un troisième type de liberté (2).

1 : Un seul concept de liberté : la liberté liée à une relation ternaire.

Berlin assure que ses deux conceptions de la liberté sont vraiment distinctes et s'opposent même parfois contrairement à ce que soutiennent certains de ses critiques pour qui la distinction entre liberté négative et liberté positive n'est que sémantique. Nous présenterons d'abord la thèse de G. MacCallum avant de la discuter. Gerald MacCallum affirme que Berlin soutient qu'il n'y a que deux sortes de liberté. Nous ne reviendrons pas sur le caractère erroné de cette affirmation sinon pour souligner avec George Crowder que c'est précisément MacCallum qui prétend que son analyse est exhaustive et que toutes les formes de liberté peuvent s'intégrer dans une même structure⁶²⁷.

Pour Gerald MacCallum, la distinction qu'opère Berlin est inutile dans la mesure où les deux conceptions de la liberté seraient systématiquement impliquées quand on

⁶²⁶ COHEN (G. A.), *Freedom and Money*, 2001, <<http://www.fiu.edu/~henleyk/Cohen,%20Freedom%20and%20Money.htm>>. Nous revenons sur cette analyse dans le chapitre suivant.

⁶²⁷ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 77.

traite de la liberté humaine⁶²⁸. En effet, lorsque l'on évoque la liberté humaine, il s'agit toujours de la liberté définie par rapport à un élément de contrainte, contrainte de faire ou de ne pas faire ou de devenir quelque chose. Dans cette perspective, on peut considérer qu'il n'existe qu'un seul concept de liberté⁶²⁹ car liberté négative et liberté positive pourraient toutes deux s'adapter et se fondre dans cette relation ternaire. Dans cette relation ternaire, on trouve d'abord les agents, puis les contraintes et enfin les actes. Ainsi, une personne (X) est libre ou pas de cette contrainte (Y) pour faire ceci ou cela (Z) : « *toutes les fois qu'il est question de la liberté d'un ou plusieurs agents, il s'agit toujours de la liberté par rapport à une certaine contrainte, restriction ou interférence ou des obstacles pour faire, ne pas faire, devenir ou ne pas devenir quelque chose ; c'est une relation ternaire.*⁶³⁰ ». Comme le souligne Quentin Skinner, une telle conception de la liberté implique nécessairement une référence implicite à l'agent comme doté d'une volonté libre, non entravée, qui lui permet d'être capable d'agir et de poursuivre les fins qu'il a choisies⁶³¹. Dans cette perspective, toute liberté est à la fois négative et positive ou bien ni positive ni négative. Selon MacCallum, les controverses au sujet de la liberté négative et de la liberté positive ne sont pas liées à des conceptions différentes de la liberté mais ont plutôt trait à l'importance qu'il faut accorder à telle ou telle variable⁶³².

Ainsi, les partisans de la liberté négative considèreraient que l'agent X doit comprendre les individus ayant le sens commun alors que les partisans de la liberté positive souhaiteraient ou bien restreindre X en n'incluant que les individus rationnels ou au contraire l'étendre au maximum⁶³³. De même, concernant les contraintes Y, les partisans de la liberté négative voudraient que l'on cantonne Y aux obstacles et actions des autres individus qui pourraient interférer avec un agent X alors que les partisans de la liberté positive rejettent cette approche et considèrent que « La seule question est de savoir si oui ou non les difficultés peuvent être supprimées et à quel prix.⁶³⁴ » Pour ce

⁶²⁸ KOCIS (Robert), op. cit., p. 42.

⁶²⁹ SKINNER (Quentin), « Un troisième concept de liberté », *Le Débat*, mai 2003.

⁶³⁰ MACCALLUM (G. C.), « Negative and Positive Freedom », *Philosophical Review*, 76, 1967, p. 312 à 334. C'est nous qui traduisons.

⁶³¹ SKINNER (Quentin), « The Idea of Negative Liberty : Philosophical and Historical Perspectives », in RORTY (R.), SCHNEEWIND (J. -B.), SKINNER (O.) (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 194.

⁶³² KOCIS (Robert), op. cit., p. 42.

⁶³³ Ibid., p. 42.

⁶³⁴ MACCALLUM (Gerald), « Negative and Positive Freedom », in LASLETT (Peter) et RUNCIMAN (W. G.) eds, *Philosophy, Politics and Society*, 4th series, Oxford, Blackwell, 1972, p. 186 cité dans KOCIS (Robert), op. cit. C'est nous qui traduisons.

qui est de la variable Z, les partisans de la liberté négative mettront l'accent sur les actions alors que les partisans de la liberté positive insisteront plutôt sur les conditions de caractère⁶³⁵. L'analyse formelle néglige en fait un conflit plus profond concernant les fins de la vie : une personne doit-elle être libérée pour poursuivre un but spécifié rationnellement ou bien pour poursuivre ses propres buts⁶³⁶ ?

Berlin récuse cette conception de la liberté⁶³⁷ car selon lui, si un individu ou un groupe d'individus lutte contre l'esclavage ou une autre forme de contrainte, son combat peut très bien être limité à cette volonté d'éliminer cette contrainte sans savoir comment il usera par la suite de sa volonté retrouvée. Lier systématiquement la liberté à une relation ternaire revient à confondre les deux moments suivants : recouvrer sa liberté d'une part et user de sa liberté d'autre part⁶³⁸. Il s'agit en fait de distinguer libération et liberté. De toutes façons, pourquoi ne pourrait-on pas vouloir la liberté pour elle-même ? Pourtant, il est clair que l'esclave qui cherche à s'affranchir veut d'une part se libérer d'un élément d'interférence et d'autre part être capable d'être ou de faire quelque chose librement et indépendamment (il cherche au moins à être un homme libre des contraintes que ses chaînes lui imposent et en conséquence libre d'agir qu'il choisisse d'agir ou non⁶³⁹).

Pour Robert Kocis, l'analyse de MacCallum est formelle et cela constitue autant sa force que sa faiblesse. En effet, cette analyse ne permet pas de savoir qui doit décider des fins humaines⁶⁴⁰. L'analyse de MacCallum ne met pas en lumière qu'il y a deux sortes de libertés. Certaines libertés comme la liberté de culte permettent une grande variété de buts humains différents alors que d'autres libertés, les libertés capacités, comme la liberté d'être rationnel ou la liberté de devenir un nouvel homme socialiste, impliquent que certains buts humains définis par des agents plus rationnels prévalent sur d'autres buts⁶⁴¹. Ensuite, ce conflit au sujet des fins de la vie est symptomatique d'un désaccord philosophique plus profond.

En effet, d'un côté la liberté peut être considérée comme la capacité à poursuivre certaines fins rationnellement spécifiées alors que de l'autre, on insistera sur la

⁶³⁵ Ibid., p. 42.

⁶³⁶ Ibid., p. 42.

⁶³⁷ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 36.

⁶³⁸ LECA (Jean), op. cit., p. 110.

⁶³⁹ SKINNER (Quentin), op. cit., p. 194.

⁶⁴⁰ KOCIS (Robert), op. cit., p. 43.

⁶⁴¹ Ibid., p. 43.

possibilité pour un individu de choisir ses fins⁶⁴². Dans le premier cas, la liberté est recherchée en vue d'une fin supérieure ce qui constitue pour Berlin une perversion de la liberté dans la mesure où elle devient un moyen en vue d'une autre fin plutôt qu'une condition permettant à l'homme de choisir ses propres fins. Berlin ne souscrit pas à une telle approche car la liberté occupe une place à part dans sa pensée. Loin d'être une valeur culturelle parmi d'autres, elle est un élément incontournable de la condition humaine.

Cette question est cruciale concernant le problème de la compatibilité entre liberté et pluralisme. Vouloir priver les humains de leur liberté, c'est tenter de les priver de leur humanité. En cela, Berlin est proche de Tocqueville qui souligne que chercher dans la liberté autre chose qu'elle-même dénote un état d'esprit servile. Pour Berlin, libérer les êtres humains n'implique pas la définition d'un but plus élevé et il est suffisant de leur donner une liberté qui leur permette de choisir leur propre but. Il faut reconnaître que libérer les hommes négativement revient à accepter l'idée qu'ils poursuivent des buts que nous n'approuvons pas, qu'ils se trompent selon nos critères. Ainsi, la liberté qui leur est attribuée leur permettra peut être de choisir des fins qui les conduiront à devenir totalement différents de ce à quoi nous nous attendions⁶⁴³.

Comme le souligne George Crowder, la distinction opérée par Berlin entre liberté positive et liberté négative est tout à fait compatible avec l'approche ternaire de MacCallum. Dans cette perspective, la liberté positive et la liberté négative peuvent être considérées comme deux grandes écoles de pensée qui s'opposeraient sur le contenu à affecter aux trois variables de MacCallum⁶⁴⁴. C'est également la position de John Rawls qui, tout à fait indépendamment de la distinction de la liberté positive et de la liberté négative, explique qu'il est toujours possible de rendre compte du concept de liberté en faisant référence à trois éléments : les agents libres, « les restrictions ou les limitations dont ils sont libérés » et les choses qu'ils sont libres de faire ou de ne pas faire⁶⁴⁵. Par ailleurs, et ce point est crucial dans le cadre de notre étude, la liberté positive et la liberté négative ne sont pas deux conceptions alternatives à l'intérieur d'un concept unique de liberté, deux conceptions qui n'auraient rien en commun. Comme le rappelle

⁶⁴² Ibid., p. 43.

⁶⁴³ Ibid., p. 43.

⁶⁴⁴ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 78.

⁶⁴⁵ RAWLS (John), *Théorie de la justice*, Paris, Editions du Seuil, 1987 (édition française), p. 238.

très justement Crowder, le texte présente une réelle ambiguïté à cet égard et c'est en gardant à l'esprit le pluralisme des valeurs de Berlin que l'on évite le contresens⁶⁴⁶.

Nous pouvons affirmer avec Robert Kocis que la liberté peut être spécifiée sous la forme d'une relation ternaire mais qu'il est encore plus juste de soutenir que cette approche ne permet pas de répondre à une question politique cruciale. Qui doit choisir les finalités de la vie pour chaque personne⁶⁴⁷ ? Nous considérons que MacCallum a raison d'affirmer que liberté positive et liberté négative sont intrinsèquement liées et que l'une ne peut pas être pensée sans l'autre. Berlin ne dit d'ailleurs pas autre chose. Par contre, nous estimons que MacCallum se trompe en refusant de les distinguer pour cette raison car la distinction de la liberté positive et de la liberté négative, comme nous l'avons vu, demeure heuristique.

Mentionnons pour finir la thèse de Feinberg pour qui la liberté serait liée à une relation non pas ternaire mais à quatre éléments puisqu'il y aurait selon Feinberg quatre types de contraintes possibles à l'action de l'agent : externe, interne, positive et négative. Mais, comme le souligne John Gray, Berlin pourrait répondre à Feinberg que le schéma qu'il propose est beaucoup trop large dans la mesure où il assimile à des contraintes aussi bien de réelles contraintes que des maux comme des migraines qui ne menacent pas réellement la liberté⁶⁴⁸.

Face à ces critiques, Berlin a toujours réaffirmé sa thèse : la liberté négative et la liberté positive sont distinctes même si elles ont quelque chose en commun. Elles constituent deux conditions primordiales qui peuvent entrer en conflit et se révéler irréconciliables ce qui implique alors nécessairement un choix⁶⁴⁹. Si les deux libertés se montrent incompatibles à un moment donné, il est préférable selon Berlin de regarder cette vérité en face, même si elle est inconfortable intellectuellement, et de faire preuve de « sens des réalités » plutôt que de l'ignorer et l'attribuer à une déficience à laquelle nous pourrions remédier avec davantage de connaissances ou d'habileté⁶⁵⁰. Alors que MacCallum ou Feinberg ont pu reprocher à Berlin de considérer que la liberté était toujours impliquée dans une relation duale, Quentin Skinner estime que Berlin, en évoquant seulement la liberté positive et la liberté négative, néglige un troisième type de liberté.

⁶⁴⁶ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 78.

⁶⁴⁷ KOCIS (Robert), op. cit., p. 44.

⁶⁴⁸ GRAY (John), *Isaiah Berlin*, Londres, Harper Collins, 1995, p. 19.

⁶⁴⁹ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 42.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 41.

2 : Une troisième liberté ?

Quentin Skinner affirme que lorsque Berlin définit la liberté négative, il renvoie le lecteur à Hobbes dans le *Léviathan*⁶⁵¹. Ce faisant, souligne Skinner, quand Hobbes a défini de cette façon la liberté, il a voulu discréditer une autre conception de la liberté négative qui occupait une place importante dans le débat public anglais des premières décennies du 17^{ème} siècle. Hobbes jugeait cette conception de la liberté négative à la fois confuse et dangereuse⁶⁵². Cette approche concurrente était celle de ceux qui avaient embrassé la cause du Parlement dans la Guerre Civile entre Charles 1^{er} et le Parlement et qui avaient cherché à légitimer l'exécution de Charles 1^{er} en 1649. Skinner souhaite donc revenir sur cette autre conception de la liberté négative qui avait été discréditée en premier lieu par Hobbes. Skinner rappelle que dans le cadre de la *Civil War*, ceux qui souhaitaient remettre en cause la prérogative royale et qui étaient donc du côté du Parlement estimaient qu'ils vivaient dans un état de servitude. En effet, ils devaient s'en remettre au roi pour garantir leurs droits et libertés et étaient maintenus dans un état de dépendance. Ainsi, pour eux, la liberté pouvait être menacée non seulement par « l'immixtion effective ou la menace de celle-ci » mais également par la conscience que l'on dépend du bon vouloir d'autrui. De ce fait, insiste Skinner, notre liberté est également menacée par la possibilité d'une intervention arbitraire⁶⁵³.

Cette conception de la liberté politique définie par le fait d'« avoir l'empire de soi » et de ne pas avoir à vivre à la merci d'autrui, quelle que soit son identité, a été défendue en Angleterre durant les premières décennies du 17^{ème} siècle. Les hommes qui étaient aux côtés du Parlement refusaient à la Couronne la possibilité de violer les droits civiques de ses sujets quand elle le désirait. Or, si la Couronne détient de telles prérogatives, cela signifie que les libertés fondamentales sont détenues « de grâce » et non « de droit » et que la Couronne peut les supprimer sans enfreindre la légalité⁶⁵⁴. Selon cette conception de la liberté, je ne suis pas vraiment libre si je vis dans la dépendance. Skinner poursuit son raisonnement en en déduisant que :

« il nous est possible de jouir de notre liberté individuelle si, et seulement si, il nous est donné de vivre en tant que citoyens d'une république qui se gouverne elle-

⁶⁵¹ SKINNER (Quentin), « Un troisième concept de liberté », op. cit., p. 137.

⁶⁵² Ibid., p. 137.

⁶⁵³ Ibid., p. 138.

⁶⁵⁴ Ibid., p. 139.

*même. Vivre en tant que sujet d'un monarque, c'est vivre en esclave. Tout cela revêt une importance capitale tant pour la révolution anglaise du 17^{ème} siècle que pour les révolutions américaine et française un siècle plus tard.*⁶⁵⁵ ».

Si l'on admet que vivre dans la dépendance de quelqu'un et savoir que cette personne peut nous priver de nos droits civiques suffit à nous priver de notre liberté, alors Berlin se trompe. En effet, il ne devrait pas affirmer que certains despotes qui décident, parce qu'ils le veulent bien, d'accorder une liberté personnelle importante à leurs concitoyens offrent à ces derniers une certaine quantité de liberté négative, parfois supérieure à celle dont jouissent les citoyens des démocraties.

On peut considérer que Berlin n'a pas suffisamment prêté attention à cette conception de la liberté. Pourtant, à la fin de « *Two Concepts of Liberty* », dans la section intitulée « La recherche de statut », il s'interroge sur l'opportunité de voir une troisième conception de la liberté dans cette exigence de statut des peuples colonisés. Mais si Berlin pose la question, il répond en expliquant que considérer la dépendance comme un manque de liberté serait une confusion. Pour justifier son refus d'admettre cette troisième conception de la liberté, Berlin soutient que toute notion de liberté doit comprendre « *au minimum sinon en totalité l'idée d'absence d'immixtion*⁶⁵⁶ ». Néanmoins, Skinner souligne avec pertinence que si nous avons conscience d'être dans la dépendance d'autrui, si nous pensons que notre destin est dans les mains d'une tierce personne, alors nos possibilités d'action sont certainement limitées et notre liberté s'en retrouve dès lors diminuée puisque nous éviterons ou au contraire ferons certains choix. Or, force est de reconnaître que ce comportement représente une contrainte évidente pour notre liberté d'action quand bien même nos gouvernants n'interviendraient pas ou ne donneraient « pas le moindre signe de menace d'immixtion »⁶⁵⁷.

Quentin Skinner souligne enfin que la conception de la liberté de Isaiah Berlin est aujourd'hui la conception dominante tant aux Etats-Unis qu'en Grande-Bretagne. Skinner souligne que cette situation est particulièrement paradoxale dans la mesure où la création des Etats-Unis est liée à une volonté des Américains de ne plus vivre dans la dépendance, et donc dans la servitude⁶⁵⁸. Nous estimons que Quentin Skinner n'a pas tort de dire qu'un homme ou un peuple qui vit dans la dépendance n'est pas libre. En ce

⁶⁵⁵ Ibid., p. 140.

⁶⁵⁶ Ibid., p. 141.

⁶⁵⁷ Ibid., p. 141.

⁶⁵⁸ Ibid., p. 142.

sens, on peut effectivement opposer liberté et dépendance. C'est également ce qu'affirme Simone Weil qui prétend que lorsque la vie d'un homme dépend d'autres hommes, alors sa propre vie échappe non seulement à ses mains mais aussi à son intelligence : « *le jugement et la résolution n'ont plus rien à quoi s'appliquer ; au lieu de combiner et d'agir, il faut s'abaisser à supplier ou à menacer ; et l'âme tombe dans des gouffres sans fond de désir et de crainte, car il n'y a pas de limites aux satisfactions et aux souffrances qu'un homme peut recevoir des autres hommes.*⁶⁵⁹ » Pour autant, s'agit-il de la liberté qu'évoque Berlin dans *Two Concepts of Liberty* ? Le problème que Quentin Skinner aborde dans son article ne nous paraît pas être directement en lien avec la question de la liberté politique, question qui intéresse Berlin.

Pour d'autres auteurs, la distinction liberté positive/liberté négative est acceptable mais la défense par Berlin de la liberté négative pose problème. En effet, l'usage de cette liberté négative peut d'une part entraîner de nombreux maux sociaux et d'autre part se révéler incapable de supprimer tous les obstacles auxquels les hommes doivent faire face et qui les empêchent d'être libres. Cette critique est selon nous pour une large part sans fondement dans la mesure où Berlin ne nie pas que liberté négative et liberté positive doivent être toutes deux défendues. Il est vrai que Berlin a lui-même reconnu avoir été dans un premier temps excessif dans sa défense de la liberté négative dans *Two Concepts of Liberty*. Il a par la suite clarifié ses positions.

B : Les critiques de la liberté négative

Comme le souligne Gil Delannoi, beaucoup de clichés sont véhiculés au sujet de la liberté négative⁶⁶⁰. Même si Berlin nous dit que la liberté négative est une bonne chose qui doit être recherchée pour elle-même, de nombreux auteurs ont souligné ses dangers (2). Ne peut-on pas voir une forme d'égoïsme dans cette liberté qui détourne des problèmes de la collectivité au point de menacer pour certains la vie démocratique ou de la vider de toute substance ? (3) D'autre part, il est évident pour certains auteurs qu'il existe d'autres obstacles à la liberté de choix que ceux contre lesquels protège la liberté négative. C'est la raison pour laquelle nous nous demanderons si la définition de la liberté négative de Berlin n'est pas trop étroite (1).

⁶⁵⁹ WEIL (Simone), *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, op. cit., p. 105.

⁶⁶⁰ DELANNOI (Gil), « La liberté est-elle négative ? », op. cit.

Nous verrons que ces critiques ne sont pas toujours fondées dans la mesure où Berlin ne conteste pas le fait que la jouissance de la liberté négative puisse coexister avec ou même générer d'importants maux sociaux⁶⁶¹. Ainsi, Berlin ne nie pas que les avocats de la non-intervention de l'Etat dans la société aient utilisé la liberté négative pour armer le fort et le puissant au détriment du faible même si la liberté négative ne saurait être réduite à l'économie de marché ni même au capitalisme. Berlin est tout prêt à reconnaître que la liberté des loups signifie souvent la mort des agneaux⁶⁶². Il répète qu'il n'est pas du tout partisan d'un « laissez faire » sans restriction qui ne peut selon lui que mener à des violations de la liberté négative et qui, de toute façon, est souvent incapable de garantir les conditions permettant l'exercice de cette liberté négative⁶⁶³. Berlin fut surpris de ces accusations et reconnut que les méfaits du libéralisme économique absolu lui paraissaient tellement évidents qu'il n'avait pas jugé nécessaire de redire son opposition à ce type de système économique.

1 : La définition de la liberté négative de Berlin est-elle trop étroite ?

• *Charles Taylor et les contraintes psychologiques*

Pour Charles Taylor, il faut veiller à ne pas prendre en compte que les positions les plus extrêmes au sujet des libertés positives et négatives. Concernant la liberté négative, Taylor voit dans Hobbes le défenseur d'une tradition extrême de la liberté négative qui ne considère la liberté négative que comme « l'absence d'obstacles extérieurs, physiques ou légaux »⁶⁶⁴. Or, si l'on s'accorde à penser que « chaque personne possède une forme d'accomplissement de soi qui lui est propre et ne peut par conséquent être menée à bien que dans l'indépendance », qu'est inclus dans la liberté un élément proche de la liberté d'auto-accomplissement ou « de réalisation de soi en accord avec nos propres conceptions », alors cette entreprise peut également échouer pour des raisons internes et non pas systématiquement externes⁶⁶⁵.

⁶⁶¹ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 37.

⁶⁶² Ibid., p. 38.

⁶⁶³ Ibid., p. 38.

⁶⁶⁴ TAYLOR (Charles), « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative », in *La liberté des Modernes*, essais choisis, Paris, PUF, 1997, p. 257.

⁶⁶⁵ Ibid., p. 257.

Pourtant, cette conception est éloignée de celle de Bentham et de Hobbes avec lesquels Berlin paraît être en accord. La thèse de Charles Taylor est que Berlin néglige ce point. Charles Taylor adopte une conception de la liberté qui inclut la notion d'auto accomplissement et il considère donc que pouvoir faire ce que l'on veut n'est pas une condition suffisante pour être libre. En effet, pour Taylor, nos motivations doivent remplir certaines conditions et en premier lieu, il faut que ce que l'on désire « n'aille pas à l'encontre de ce qui est essentiel dans nos buts premiers⁶⁶⁶ ». Or, distinguer entre les motivations selon leur importance est indispensable même en ce qui concerne la liberté négative. Il ne revient évidemment pas au même d'entraver la liberté de circulation par l'implantation d'un feu rouge et d'interdire certains cultes religieux. Taylor affirme que la conception ordinaire de la liberté négative ne permet qu'une mesure d'ordre quantitatif ce qui la rendrait inadéquate. Charles Taylor propose donc d'utiliser la notion d'« importance » pour distinguer nos motivations. Taylor incite à évaluer nos désirs afin de pouvoir repérer ceux qui sont les plus importants. Le problème, comme le souligne Christopher Megone, est qu'à notre époque, un grand nombre d'individus prétendent avoir perdu davantage de liberté du fait de l'implantation de feux rouges que du fait des restrictions à la liberté de culte⁶⁶⁷. Cela ne pose pas de problème à Taylor puisqu'il ne reconnaît pas au sujet la capacité de déterminer en dernière instance si ses désirs sont authentiques ou s'ils entravent ses buts premiers⁶⁶⁸. Pour Berlin, ce type de position est inacceptable, car comme nous l'avons montré précédemment, si on ne considère pas l'agent comme l'autorité de dernière instance en ce qui concerne le problème de sa liberté, la voie est ouverte aux manipulations de nature totalitaire. En effet, pourquoi les autres seraient-ils mieux à même de comprendre et de savoir ce que sont les vrais buts de l'agent ? Charles Taylor affirme pourtant :

« je voudrais dire que nous ne pouvons pas défendre une conception de la liberté qui ne comporterait aucune distinction qualitative dans les motivations, une conception qui ne ferait pas figurer parmi les conditions de la liberté, une restriction quant à certaines motivations et qui, par conséquent, exclurait toute idée que quelqu'un peut savoir mieux que nous-mêmes⁶⁶⁹ ».

⁶⁶⁶ Ibid., p. 263.

⁶⁶⁷ MEGONE (Christopher), « One Concept of Liberty », *Political Studies* 35, 1987, p. 611-22, p. 619.

⁶⁶⁸ TAYLOR (Charles), op. cit., p. 263.

⁶⁶⁹ Ibid., p. 265.

Charles Taylor estime aussi qu'il faut distinguer parmi les activités : la liberté négative serait alors définie par l'absence d'obstacles à une « action significative ». En effet, même si Hobbes ne prévoit pas de distinction, on ne peut pas, selon Taylor, s'en tenir à une distinction purement quantitative de la liberté⁶⁷⁰. Force est de reconnaître par ailleurs, souligne Taylor, que nous accomplissons certaines de nos actions sous l'emprise de sentiments comme la peur, la passion ou encore le dépit et que dans ces conditions, il est difficile de considérer que ces actions aient vraiment été accomplies librement⁶⁷¹. Comment ne pas admettre alors que l'agent puisse se tromper sur ce qu'il veut vraiment ? Si c'est le cas, alors d'autres individus savent mieux que lui ce qu'il souhaite réellement. En conséquence, il faut selon Taylor abandonner l'idée que le concept de liberté soit seulement relatif à la possibilité :

« nous savons maintenant que le fait d'être libre implique une capacité à identifier de manière adéquate mes finalités essentielles, ainsi qu'une capacité à surmonter, ou au moins à neutraliser les désirs qui sont pour moi des entraves : c'est au moins aussi important que le fait d'être libre de tout obstacle extérieur.⁶⁷² »

Berlin ne nie évidemment pas que l'on puisse vivre dans un Etat libre et démocratique et pourtant souffrir de névroses, de psychoses ou plus simplement d'un manque de volonté qui, contrairement à ce qu'affirme Taylor, ne limitent pas ma liberté car ce ne sont pour Berlin que des conditions psychologiques d'exercice de la liberté. En effet, pour Berlin, si je suis fou, mon libre arbitre me faisant défaut, une condition essentielle d'exercice de ma liberté manque mais je n'en suis pas moins libre. En fait, comme le souligne Claude Galipeau, Charles Taylor ne comprend pas que Berlin dans son essai vise les libertés civiles plutôt que l'autonomie⁶⁷³. Berlin ne nie bien sûr pas qu'il puisse être utile à un individu de recueillir l'avis d'un ami ou d'un parent pour prendre une décision mais il ne se place pas sur le même plan que Taylor dans la mesure où il fait porter son analyse sur le problème de l'autorité publique plutôt que sur celui de la psychologie personnelle⁶⁷⁴. Berlin ne conteste évidemment pas que donner des libertés civiles aux gens ne garantisse pas leur autonomie. Il ne s'intéresse pas,

⁶⁷⁰ Ibid., p. 267.

⁶⁷¹ Ibid., p. 270.

⁶⁷² Ibid., p. 282.

⁶⁷³ GALIPEAU (Claude), op. cit.,

⁶⁷⁴ Ibid.,

contrairement à Charles Taylor, aux obstacles internes ou psychologiques à la liberté de choix mais il ne nie pas pour autant leur importance. Ainsi, comme le souligne George Crowder, Berlin contrairement à Hobbes ou Bentham ne rejette pas l'idée que la liberté puisse impliquer la libération des contraintes internes. Puisque la liberté positive et la liberté négative, de l'aveu même de Berlin, ne sauraient rendre compte de toutes les formes de liberté, Berlin admet l'existence d'autres formes de liberté qui prennent en compte les contraintes internes⁶⁷⁵.

• *Les critiques socialistes de la définition de la liberté négative.*

Pour les critiques socialistes de la liberté négative⁶⁷⁶, si seuls les actes d'interférence délibérés peuvent être considérés comme des obstacles à la liberté négative, alors la pauvreté ne peut pas être considérée comme un obstacle et la défense de la liberté négative n'implique alors pas pour Berlin le combat contre la pauvreté⁶⁷⁷. La liberté négative est alors considérée comme une simple liberté formelle. Or, si la liberté est simplement négative ou formelle, alors les politiques qui visent à éradiquer la pauvreté ne peuvent pas être justifiées en terme de liberté⁶⁷⁸. Une telle perspective est condamnée par les critiques socialistes de la liberté négative qui considèrent que la liberté peut être aussi sûrement diminuée par la pauvreté que par la force ou la coercition⁶⁷⁹.

Berlin nous paraît clair à cet égard : les politiques qui visent à éradiquer la pauvreté n'augmentent pas la liberté mais améliorent les conditions d'exercice de la liberté. Dire cela n'implique en aucune manière de mépriser ces politiques de lutte contre la pauvreté. Elles sont en l'occurrence pour Berlin totalement nécessaires et légitimes même si elles impliquent de diminuer la liberté négative de certains individus. Pour L. J Macfarlane, la liberté négative, telle qu'elle est définie par Isaiah Berlin, présente des dangers.

⁶⁷⁵ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 80.

⁶⁷⁶ Il s'agit pour CROWDER de MACPHERSON, T. GRAY, HUNT et SWIFT.

⁶⁷⁷ Ibid., p. 81.

⁶⁷⁸ Ibid., p. 81.

⁶⁷⁹ Ibid., p. 82.

2 : Les dangers de la liberté négative telle qu'elle est définie par Berlin

L. J. Macfarlane estime inutile de chercher à délimiter une zone à l'intérieur de laquelle la liberté de la personne humaine devrait demeurer inviolable, une zone dans laquelle la société ou l'Etat ne pourrait en aucun cas s'aventurer. Macfarlane propose plutôt d'adopter une présomption de non ingérence de l'Etat et d'affirmer la nécessité pour les hommes de contrôler leur propre vie⁶⁸⁰. Ainsi, en vertu de cette présomption, l'ingérence ne serait justifiée que si une action donnée affectait les autres directement. Par ailleurs, cette ingérence se devrait d'être minimale.

S'il apparaît nécessaire de définir des zones dans lesquelles l'ingérence n'est pas justifiée sauf dans des conditions très strictes, il ne s'agit en aucun cas de définir des frontières que personne ne devra jamais transgresser. Macfarlane rappelle que Mill avait bien perçu que de telles frontières ne pourraient être établies que pour des actions sans incidence sur autrui, qui concerneraient exclusivement les agents eux-mêmes. Il faut noter à ce sujet que d'une part de telles actions sont quasiment impossible à trouver et que d'autre part elles n'ont rien à voir avec le problème de la liberté⁶⁸¹.

Pour appréhender ce qui devrait être protégé dans cette zone de non ingérence, Berlin préfère évoquer des droits absolus définis par lui comme des règles acceptées depuis longtemps et très largement et dont l'observation est considérée comme conventionnelle et habituelle pour un être humain normal. Mais, comme le souligne Macfarlane, Berlin ne fait que déplacer le problème puisqu'il y a très peu de règles qui peuvent être affirmées de manière absolue sans prendre en compte les circonstances. Nous avons plutôt affaire à des règles de conduite sociale que les hommes respectent presque tout le temps. Pour autant, ces règles ne permettent pas de définir une zone de non ingérence absolue mais protègent plutôt tous les domaines d'action d'un certain type d'ingérence⁶⁸². En effet, quel que soit le champ de la vie sociale concerné, n'est-il pas des circonstances qui légitiment l'ingérence ? Même dans ce qui apparaît comme un domaine relevant de la liberté individuelle comme l'éducation, pourquoi la société ne pourrait-elle pas empêcher des parents d'apprendre le vol à leurs enfants ? Pourquoi la liberté religieuse devrait-elle être respectée de manière absolue si elle doit mener à remettre en cause la sécurité ou la paix de toute une communauté ? Par ailleurs,

⁶⁸⁰ MACFARLANE (L. J.), « On Two Concepts of Liberty », *Political Studies*, n° 14, tome 1, 1966, p. 78.

⁶⁸¹ Ibid., p. 78.

⁶⁸² Ibid., p. 78.

souligne Macfarlane, délimiter une telle zone de non ingérence pourrait se révéler dangereux dans la mesure où toutes les ingérences possibles seraient justifiées en dehors de cette zone de non ingérence absolue⁶⁸³. Berlin reconnaît que Macfarlane a raison sur ce point mais au fond, ces circonstances étant et devant demeurer exceptionnelles, elles n'ont selon Berlin que le statut d'exceptions qui confirment la règle selon laquelle les frontières protégeant la liberté individuelle doivent être considérées comme inviolables⁶⁸⁴.

L'auteur tente ensuite un mauvais procès à Berlin en prétendant qu'il se fait l'apôtre du conservatisme en défendant le statu quo en matière de distribution des libertés. Il s'agirait selon Macfarlane en défendant l'existence d'une zone de non-ingérence absolue de défendre les intérêts de la classe bourgeoise⁶⁸⁵. L'auteur reprend l'affirmation de Berlin selon laquelle très peu d'hommes sont prêts à exiger la reconnaissance de cette zone de non ingérence et à ne pas la sacrifier au profit d'autres biens pour expliquer que ces hommes ne sont pas moins civilisés que les autres mais qu'ils auraient pris conscience du fait qu'une telle revendication n'était pas du tout à même de satisfaire leurs besoins et leurs aspirations les plus élémentaires. Selon Macfarlane, la majorité aurait davantage besoin de nouveaux droits dont la garantie aboutirait à la remise en cause de la situation de la minorité la plus favorisée plutôt que de la reconnaissance d'une zone de non ingérence⁶⁸⁶.

Nous ne pouvons suivre l'auteur en ce qui concerne cette partie de sa critique dans la mesure où Berlin était particulièrement conscient du fait que la liberté négative était peu utile à un individu qui mourrait de faim et de froid. Pour autant, d'un point de vue logique et intellectuel, Berlin souligne à juste titre selon nous que la défense de la liberté négative et l'attribution de nouveaux droits économiques et sociaux sont deux choses distinctes qui ne sont d'ailleurs pas nécessairement incompatibles. Il est particulièrement injuste de reprocher à Berlin d'être conservateur et de défendre les droits des minorités les plus privilégiées parce qu'il défend la liberté négative.

Au fond, Macfarlane préfère défendre la liberté positive et estime qu'elle peut prendre des formes bien différentes de celles décrites par Isaiah Berlin. Il ne s'agit pas en effet de contester que la liberté positive puisse devenir un instrument de despotisme dans les mains d'hommes tels que Rousseau ou encore Hegel mais plutôt de souligner

⁶⁸³ Ibid., p. 79.

⁶⁸⁴ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 52.

⁶⁸⁵ MACFARLANE (L. J.), op. cit., p. 79.

⁶⁸⁶ Ibid., p. 79.

que la liberté négative présente aussi des dangers dans la mesure où elle peut amener à remettre en cause la responsabilité sociale ou encore à rejeter toute forme d'ingérence positive⁶⁸⁷. L'auteur estime ainsi que l'opposition décrite par Berlin entre liberté positive et liberté négative est plutôt une opposition entre une certaine conception de la liberté positive et une certaine conception de la liberté négative.

Macfarlane reproche à Berlin de beaucoup se méfier du pouvoir alors que le pouvoir ne serait pas en tant que tel quelque chose de mauvais. Berlin souscrit en effet à l'idée de Constant selon laquelle les défenseurs de la liberté se soucient plus de savoir quelle quantité de pouvoir est détenue plutôt que qui le détient. Macfarlane conteste ainsi que l'accumulation du pouvoir en tant que telle soit la cause de l'oppression puisque selon lui le pouvoir peut être aussi bien utilisé pour augmenter la liberté que pour la diminuer ou la détruire. Cet aspect de la démonstration nous paraît plutôt juste et l'exemple que donne l'auteur pour appuyer son propos nous semble également convaincant. En effet, lors des élections présidentielles américaines de 1964, les libéraux devaient-ils se soucier de la quantité de pouvoir que détiendrait le président américain, quel qu'il soit, ou bien plutôt se demander s'il allait utiliser son pouvoir pour accorder davantage de droits aux noirs ou au contraire maintenir le statu quo ?

Pour le reste, Macfarlane n'a pas tort mais sur de nombreux points, Berlin n'est pas en réel désaccord avec lui. Ainsi, Berlin ne nie pas par exemple que certains individus aient davantage besoin de nouvelles formes de liberté positive plutôt que de plus de liberté négative. Berlin ne conteste pas non plus que la liberté positive soit importante mais il insiste souvent dans ses premiers écrits sur la défense de la liberté négative car il considérait à cette époque qu'elle était plus menacée que la liberté positive. En outre, concernant la liberté positive, Berlin n'en donne pas une définition univoque. Macfarlane a donc tort d'imputer à Berlin l'idée que la liberté positive serait mauvaise en tant que telle. Bien au contraire, Berlin explique que la liberté positive est polymorphe et qu'elle mérite autant dans l'absolu d'être défendue que la liberté négative. De même, si Berlin se méfie de l'accumulation des pouvoirs dans les mêmes mains, il ne considère bien sûr pas que tout pouvoir soit en tant que tel despotique. Il suffit pour s'en convaincre de lire ce que Berlin dit de l'action politique de Roosevelt ou de Churchill. On a aussi fait le reproche aux promoteurs de la liberté négative de négliger son mauvais impact sur la vie démocratique.

⁶⁸⁷ Ibid., p. 80.

3 : « *La démocratie négative* » ou les insuffisances de la liberté négative.

De nombreux auteurs ont reproché à Berlin, à tort selon nous, de négliger la démocratie et de défendre un type de liberté (la liberté négative) qui risquait de la faire dépérir. Pour ces auteurs qui, pour beaucoup d'entre eux, peuvent être rattachés à la tradition « républicaine » de la pensée politique, la participation active dans la sphère publique au service du bien commun est particulièrement centrale pour les humains⁶⁸⁸.

Dans cette perspective, Quentin Skinner et Philip Pettit ont reproché à Berlin de négliger une conception « républicaine » de la liberté. Pettit nomme cette conception de la liberté la liberté comme « non domination ». Dans une optique assez similaire, Crick considère que la défense de la liberté négative est apolitique⁶⁸⁹. Comme le rappelle Jean Leca, Berlin n'a jamais prétendu que la liberté négative pourrait être protégée et garantie sans quelque arrangement institutionnel et il est évident que l'auto-gouvernement peut constituer un élément de cet arrangement institutionnel⁶⁹⁰. Berlin aurait certainement admis l'idée rappelée par Stephen Holmes que la liberté négative peut jouer un rôle déterminant dans un gouvernement démocratique en excluant les conflits sans solution relatifs par exemple aux fins ultimes de la sphère publique⁶⁹¹. Ce que Berlin conteste, c'est qu'il ne puisse exister qu'un seul arrangement institutionnel permettant de garantir la liberté négative. Une telle proposition serait tout à fait incompatible avec son pluralisme.

Berlin veut simplement rappeler que liberté individuelle et démocratie sont deux choses différentes et que garantir l'une n'implique pas nécessairement de garantir l'autre. Contrairement à Skinner, Berlin n'admet pas que ces deux problèmes puissent être rattachés à un seul et même désir de liberté négative⁶⁹². Nous examinerons successivement les positions de Pierre-André Taguieff qui se soucie des effets nocifs sur la démocratie de la liberté négative (a), de Quentin Skinner et de Philip Pettit qui proposent une nouvelle approche de la liberté négative afin de la rendre compatible avec les exigences de la participation à la vie démocratique (b), et de Crick qui conteste

⁶⁸⁸ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 87.

⁶⁸⁹ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 39.

⁶⁹⁰ LECA (Jean), op. cit., p. 118.

⁶⁹¹ Ibid., p. 118.

⁶⁹² Ibid., p. 118.

le caractère politique de la liberté négative telle que nous l'avons décrite précédemment (c).

a. Liberté négative et démocratie négative.

Selon P.-A. Taguieff, la liberté individuelle ne doit surtout pas être réduite à la liberté négative car on risquerait alors de basculer dans une « démocratie négative » qui finirait par ressembler au couteau sans lame ni manche : le pouvoir du peuple sans pouvoir ni peuple⁶⁹³.

En effet, la priorité accordée à la liberté négative par beaucoup de penseurs libéraux qui se méfient du pouvoir suite aux traumatismes consécutifs aux totalitarismes fasciste et soviétique risque de menacer le fonctionnement démocratique. La démocratie pourrait alors être réduite à un ensemble de règles qui permettent de résoudre les conflits pacifiquement et le processus démocratique serait dépourvu de toute ambition morale comme par exemple la volonté de former des citoyens dotés d'une conscience sociale plus élevée⁶⁹⁴. Par ailleurs, dans un tel système, la liberté prime toutes les autres valeurs et l'égalité ou la solidarité se révèlent des préoccupations totalement laissées pour compte. Taguieff reconnaît aux communautaristes d'avoir souligné la nécessité pour une démocratie d'être non seulement élective mais aussi participative. Pour autant, Taguieff ne souhaite pas donner raison aux critiques émanant des communautaristes car la « fragmentation conflictuelle » qui résulterait selon lui d'une organisation communautariste de la société se révélerait encore plus dangereuse. Quoi qu'il en soit, pour renouveler la démocratie, Taguieff préfère en appeler à la tradition républicaine qui suppose que l'homme ne peut s'accomplir qu'en participant à la vie civique au sein d'une communauté particulière à la condition que l'Etat garantisse que les citoyens « ne dépendent pas du bon vouloir d'autrui ». Cette tradition s'incarne aujourd'hui selon Taguieff chez des auteurs comme Hanna Arendt, Benjamin Barber ou encore Quentin Skinner.

Même si, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, Berlin reconnaît la nécessité de formes culturelles communautaires, il n'adhère pas à la perspective incarnée par la tradition républicaine que Taguieff appelle de ses vœux. Il ne peut pas

⁶⁹³ TAGUIEFF (P.-A), *Résister au bougisme : démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Mille et une Nuits, mars 2001.

⁶⁹⁴ Ibid., p. 132.

admettre, à l'instar de Hannah Arendt, que l'épanouissement humain implique la participation politique⁶⁹⁵. Berlin, penseur pluraliste, serait incohérent s'il affirmait qu'un type d'activité humaine donnée est à privilégier pour favoriser l'épanouissement humain. Berlin reconnaît que la contemplation et l'activité politique sont deux façons opposées de concevoir son rapport à la chose publique mais les deux perspectives sont autant légitimes et il n'existe pas un critère unique qui permette de démontrer la supériorité d'une activité sur l'autre. De toutes façons, et nous y reviendrons, Berlin ne pense pas que la participation politique soit essentielle. Il attache davantage d'importance à l'adhésion et la participation à des traditions culturelles communes, à une « individualité collective », une forme communautaire de vie culturelle ayant sa propre histoire, ses propres habitudes, ses propres arts, sa propre langue⁶⁹⁶.

P.-A. Taguieff s'inquiète des effets nocifs de la liberté négative mais ne prétend nullement que Berlin s'en soit fait le défenseur absolu. De nombreux auteurs, car ils n'ont pas lu suffisamment Berlin, croient y voir une défense sans limites et nuances de la liberté négative contre la liberté positive. De la même façon, on a reproché à Berlin de ne pas se soucier des conditions sociologiques d'exercice de la liberté. Là encore, une lecture attentive de l'œuvre de Berlin ne permet pas d'affirmer que de telles propositions soient fondées.

b. Vers une conception moins restrictive de la liberté négative ?

Pour d'autres penseurs comme Quentin Skinner, la définition que propose Berlin de la liberté négative est discutable dans la mesure où elle serait trop restrictive.

• *Quentin Skinner et la nécessaire participation à la vie de la cité*

Quentin Skinner considère à la fois possible et nécessaire d'élargir cette conception de la liberté négative. Skinner rappelle que dans la mesure où tous les hommes ont des buts différents, il est dans leur intérêt de vivre dans une organisation sociale qui leur permet de poursuivre ces buts. La question essentielle est donc de savoir quelle forme d'organisation politique permet le mieux de maximiser notre liberté pour

⁶⁹⁵ GRAY (John), *Isaiah Berlin*, op. cit., p. 103.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 104.

être en mesure de poursuivre ces fins⁶⁹⁷. Pour Machiavel, rappelle Skinner, cette organisation politique consiste en une communauté qui vivrait un mode de vie libre.

Une cité libre est selon Machiavel une cité qui n'est assujettie au contrôle de personne et qui peut donc, dans la mesure où elle n'est pas contrainte, se gouverner elle-même selon sa propre volonté et poursuivre les fins qu'elle s'est choisies. Au fond, il n'est possible de jouir de la liberté personnelle que pour les membres de communautés qui s'auto gouvernent et dans lesquelles le corps politique détermine ses propres actions. Pour Machiavel, cette communauté est la République. Skinner rappelle que cette conclusion constitue le cœur de toutes les théories républicaines classiques de la citoyenneté bien qu'elle ait été considérée comme une absurdité par la plupart des défenseurs récents de la liberté négative⁶⁹⁸.

Le problème, selon Skinner, est que certains penseurs ont affirmé comme universelles des théories qui n'étaient vraies que dans le cadre de leur conception de la liberté négative. Hobbes a par exemple soutenu que toute théorie de la liberté négative devait en fait être une théorie des droits individuels. La plupart des penseurs contemporains estiment ainsi que notre liberté est un droit naturel et aussi un moyen de parvenir à conquérir d'autres droits⁶⁹⁹. Pourtant, soutient Skinner, la théorie de Machiavel montre bien que cette manière de concevoir la liberté n'est qu'un dogme. Machiavel n'a en effet pas recours à la notion de droit individuel dans sa théorie de la liberté négative. Il s'agit au contraire pour les citoyens qui veulent détenir la liberté sociale d'accomplir leurs devoirs sociaux plutôt que d'user de droits individuels⁷⁰⁰. Dans cette perspective, le prudent citoyen devra considérer que la liberté négative dont il peut jouir est le résultat voire la récompense de sa contribution à la recherche du bien public qui se fait bien sûr au détriment des fins individuelles et privées⁷⁰¹. Machiavel ne nous encourage pas à servir le bien commun et à être vertueux car il s'agirait pour nous d'un devoir mais plutôt parce qu'il s'agit de l'unique moyen de détenir une certaine liberté négative et ainsi de pouvoir poursuivre les fins que nous avons choisies. Selon Skinner, on peut ainsi en conclure que pour Machiavel notre intérêt et notre devoir coïncident.

⁶⁹⁷ SKINNER (Quentin), « The Idea of Negative Liberty : Philosophical and Historical Perspectives », in RORTY (R.), SCHNEEWIND (J. -B.), SKINNER (O.) (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 206.

⁶⁹⁸ Ibid., p. 208.

⁶⁹⁹ Ibid., p. 218.

⁷⁰⁰ Ibid., p. 218.

⁷⁰¹ Ibid., p. 218.

• *Philip Pettit*

Pettit reproche à Berlin de se focaliser sur sa distinction entre liberté positive et liberté négative au détriment d'une troisième option tout autant légitime qui serait précisément la liberté comme « non domination »⁷⁰². Philip Pettit, et plus généralement tous les penseurs qui se rattachent à la « théorie politique républicaine » souhaitent accorder plus d'importance à une conception « républicaine » de la liberté conçue comme non-domination plutôt qu'à la liberté conçue comme non-interférence (liberté négative). Selon Pettit, le problème de la liberté conçue comme non-interférence est qu'elle ne permet pas de distinguer entre les différentes formes d'interférence.

Si certaines formes d'interférence sont effectivement liées aux intérêts égoïstes de la personne qui est responsable de l'interférence, d'autres formes d'interférence ont pour conséquence de promouvoir les intérêts de la personne qui est l'objet de l'interférence. Il faut donc selon Pettit distinguer par exemple les actes d'un régime autoritaire ou totalitaire et les actes d'un Etat démocratique qui produit des formes d'interférence légitimes car elles sont la conséquence de lois démocratiquement votées par des représentants élus des citoyens. En outre, les tenants de la liberté conçue comme non-interférence, souligne Philip Pettit, ne prennent pas suffisamment en compte le fait que la domination est une autre manière de porter atteinte à la liberté même s'il n'y a pas apparemment d'interférence effective.

Pourtant, Berlin ne conteste pas l'existence de la liberté en tant que « non domination ». George Crowder affirme à cet égard que la conception de Berlin de la liberté n'exclut pas du tout la reconnaissance de la liberté comme « non domination ». Une telle intégration de la liberté conçue comme « non domination » peut se faire soit par l'extension de la liberté négative afin d'inclure l'absence de dépendance ou bien par une interprétation différente de la liberté positive qui prenne en compte la non domination comme un aspect authentique de l'auto-direction ou bien encore par l'appréhension de la non domination comme une autre forme de liberté⁷⁰³. Pettit va plus loin puisqu'il soutient que la non domination est un idéal politique non seulement acceptable mais supérieur à la liberté négative. Or, on peut conclure à cet égard que la supériorité prétendue de l'idéal de non domination sur la liberté négative n'est pas du tout démontrée.

⁷⁰² CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 87.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 88.

Plus généralement, et ce point concerne autant Quentin Skinner que Philip Pettit, les critiques « républicaines » des conceptions de Berlin sur la liberté ne devraient pas être réellement considérées comme des critiques en tant que telles car, même si ces auteurs n'en ont pas conscience, leurs vues sont, la plupart du temps, tout à fait compatibles avec celles de Berlin.

c. La liberté négative est-elle vraiment une liberté politique ?

Crick critique lui aussi la conception qu'a Berlin de la liberté négative. Crick reproche à Berlin de ne pas suffisamment prendre en compte la liberté comprise comme la libre activité de l'homme dans la cité⁷⁰⁴. A l'instar de Christopher Megone, Crick ne considère pas que le pouvoir soit en lui-même mauvais et comme Skinner, il estime qu'il faut attacher plus d'importance aux vertus républicaines qu'aux individus et aux droits qu'ils peuvent exercer à l'encontre de l'Etat⁷⁰⁵. En ce sens, la liberté négative de Berlin ne peut pas être considérée par Crick comme une liberté politique dans la mesure où, animé par un idéal républicain, il ne reconnaît comme politique qu'une liberté qui confère au citoyen la capacité de participer au gouvernement de la communauté⁷⁰⁶. En effet, dans la Cité Antique, ceux qui étaient considérés comme détenant les libertés politiques étaient surtout ceux qui pouvaient participer au gouvernement de la cité. Ainsi, Crick s'inquiète que la liberté de Berlin n'ait d'égard que pour l'absence de contrainte et pas pour les capacités à s'auto gouverner qui sont pourtant la marque d'une république⁷⁰⁷. Dans cette perspective, il ne suffit pas que les hommes soient libres d'agir, il faut qu'ils soient des acteurs politiques pour être des citoyens libres⁷⁰⁸.

Il est clair qu'une telle affirmation est inacceptable dans la perspective de Berlin pour qui l'essentiel est que les hommes soient libres d'agir. Comment affirmer que la bonne vie est celle qui consiste à participer à la vie démocratique de la cité ? Berlin ne critique pas cette option mais ne voit pas ce qui permet à quiconque d'affirmer que la bonne vie soit celle là plutôt qu'une autre dans la mesure où les individus aspirent à des styles de vie différents et ont des buts différents.

⁷⁰⁴ CRICK (Bernard), « Freedom as Politics », in LASLETT (Peter) et RUNCIMAN (W. G.) (eds), *Philosophy, Politics and Society*, 3rd Series, New York, Barnes and Noble.

⁷⁰⁵ Ibid., p. 211.

⁷⁰⁶ KOCIS (Robert), op. cit., p. 48.

⁷⁰⁷ Ibid., p. 48.

⁷⁰⁸ Ibid., p. 48.

Comme Crick le reconnaît d'ailleurs lui-même, si les individus sont libres de choisir leurs propres responsabilités et leurs propres fins, alors ils peuvent aussi choisir de ne pas s'intéresser aux affaires de la cité. Berlin approuve plutôt les individus qui participent à la vie démocratique mais tout comme il ne veut pas confondre liberté et conditions d'exercice de la liberté, il ne veut pas non plus que soient confondues liberté et participation à la vie démocratique. C'est pourquoi il écrit en 1969 qu'il considère « avec bienveillance l'idéal prôné par ces deux champions de la vie complète ; mais l'identifier à la liberté me semble une confusion de deux valeurs.⁷⁰⁹ » Il ne peut donc pas accepter que soient confondues la liberté et l'activité en tant que telle. La liberté que Berlin défend est l'opportunité d'agir plutôt que l'action elle-même⁷¹⁰. Au fond, comme le souligne Robert Kocis, Macpherson et Crick ont en commun de reprocher à Berlin de ne pas suffisamment prendre en compte la nécessité de la participation⁷¹¹. Si comme nous venons de le voir, la liberté négative a été largement remise en cause, tant dans sa définition que dans ses implications, la façon dont Berlin définissait la liberté positive a été aussi très profondément contestée.

C : Critique de la conception de la liberté positive défendue par Berlin

C. B. Macpherson estime que Berlin accorde trop peu d'importance au bien être matériel des êtres humains. Il souligne que Berlin néglige beaucoup la liberté sociale. Pourtant, là encore, la réalité est que Berlin refuse d'assimiler la liberté et ses conditions sociologiques d'exercice. Galipeau montre que C. B. Macpherson, en assimilant la liberté et ses conditions, fait de tous les actes de contrôle sur l'action civile des actes de libération⁷¹². Or, il est manifeste que cette assimilation est abusive lorsque l'on observe l'évolution des régimes socialistes. La perspective de Macpherson s'explique par le fait qu'il souhaite la fin de l'organisation libérale de la société et se fait l'avocat de la participation à une économie planifiée⁷¹³. Macpherson conteste la façon dont Berlin envisage la liberté sur deux plans.

⁷⁰⁹ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 35. C'est nous qui traduisons.

⁷¹⁰ Ibid., p. 35.

⁷¹¹ KOCIS (Robert), op. cit., p. 49.

⁷¹² SKINNER (Quentin), op. cit.

⁷¹³ KOCIS (Robert), « Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends : Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics », *The American Political Science Review*, vol. 74, 1980, p. 39.

Il rejette d'abord la distinction entre la liberté et ses conditions d'exercice et récuse ensuite que la liberté positive soit essentiellement rationnelle. Nous allons voir que si Berlin et Macpherson sont effectivement en désaccord sur le premier point, Berlin n'a pas prétendu que la liberté positive soit essentiellement rationnelle, ce qui rend l'objection de Macpherson sans objet.

Concernant le premier point, Macpherson soutient que la distinction entre la liberté et ses conditions d'exercice vide la liberté de tout contenu puisque la liberté négative « *n'inclut pas l'accès aux moyens de subsistance et le droit au travail, en dépit du fait que ce manque d'opportunité diminue réellement la liberté négative c'est à dire diminue réellement la zone à l'intérieur de laquelle un homme peut être protégé des ingérences*⁷¹⁴ ». Au fond, raisonner comme Berlin revient selon Macpherson à exporter des éléments constitutifs importants de la liberté vers la justice ou l'égalité et cette opération trahit selon lui le libéralisme extrême de Berlin et surtout sa nature réactionnaire⁷¹⁵. Macpherson en appelle ensuite à notre intuition qui nous ferait comprendre que la privation de nourriture viderait les libertés formelles de leur contenu. Même si cela est vrai, il n'en reste pas moins que la liberté ne doit pas être confondue avec ses conditions⁷¹⁶. D'un strict point de vue logique, dire que la liberté perd de son intérêt et de son sens pour qui ne peut s'alimenter ne revient pas à dire que la liberté peut être assimilée à ses conditions. Macpherson a tout à fait raison d'insister sur l'importance de ces conditions matérielles d'exercice de la liberté mais ce n'est pas parce que Berlin refuse de les assimiler à la liberté en tant que telle qu'il les méprise.

Le deuxième élément de désaccord entre Macpherson et Berlin concerne la liberté positive et plus précisément la question de savoir si elle est par essence rationnelle. Pour Macpherson, Berlin prétend que la liberté positive est liée à une vision rationaliste du monde et de l'humanité alors que Macpherson estime que cela n'est pas le cas de toutes les formes de la liberté positive. Or, Berlin ne dit pas autre chose. En effet, pour Berlin, le sens positif du mot liberté découle de la volonté de l'individu d'être son propre maître.

Berlin évoque effectivement des conceptions de la liberté positive fondées sur une vision rationaliste mais il les rejette et les dénonce car il attache beaucoup

⁷¹⁴ MACPHERSON (C. B), *Democratic Theory : Essays in Retrieval*, Oxford, Clarendon Press, 1973, cité dans KOCIS (Robert), op. cit., p. 44.

⁷¹⁵ MACPHERSON (C. B), op. cit., p. 102.

⁷¹⁶ KOCIS (Robert), op. cit., p. 45.

d'importance à la notion de choix et considère qu'une telle liberté positive amène plus à obéir à la volonté rationnelle qu'à choisir.

Macpherson distingue trois formes de liberté positive⁷¹⁷. La liberté positive PL1 qui correspond au sens basique de la liberté positive et qui implique l'auto-direction consciente, la liberté positive PL2 qui conduit à imposer la liberté rationnelle à ceux qui ne sont pas complètement rationnels et la liberté positive PL3 qui consiste à détenir le droit démocratique de participer à l'autorité souveraine. Macpherson ne nie pas que la liberté positive ait souvent dégénéré en despotisme mais il considère que la transformation de la liberté positive en « perversion rationaliste » n'est pas due à la logique même de la liberté positive ni aux postulats des théoriciens rationalistes et idéalistes mais plutôt aux échecs de la théorie libérale qui n'a pas su prendre en compte combien les divisions de classe et la pénurie ou le manque pouvaient être générateurs de conflit⁷¹⁸. Cette erreur de la théorie libérale serait responsable du glissement de PL1 à PL2 et Macpherson estime que le glissement de la liberté positive inoffensive à la liberté positive fondée sur le rationalisme est possible si les quatre postulats que pose également Berlin sont réunis⁷¹⁹. Selon le premier d'entre eux, les hommes ont un seul vrai but, celui de l'auto direction rationnelle. Ensuite, les fins de tous les êtres rationnels doivent nécessairement s'ajuster dans un schéma unique, universel et harmonieux que certains hommes peuvent discerner plus clairement que d'autres. Par ailleurs, tout conflit est dû au choc de la raison avec l'irrationnel et de telles choses sont en principe évitables et même impossibles pour les êtres humains totalement rationnels. Enfin, dernier postulat, quand tous les hommes auront été transformés en êtres rationnels, ils obéiront aux lois rationnelles de leur nature qui sont identiques pour tous ce qui leur permettra donc à la fois d'être complètement libres et complètement respectueux des lois⁷²⁰.

Macpherson affirme que les trois versions de la liberté positive ne reposent pas sur ces quatre conditions et qu'elles sont mêmes incompatibles avec PL1⁷²¹. Macpherson en déduit donc que la liberté positive n'est pas par essence rationaliste. Macpherson ne prétend pas qu'il existe un schéma du développement humain mais plutôt que si les principaux obstacles aux pouvoirs de développement des hommes

⁷¹⁷ MACPHERSON (C. B), op. cit., p. 105.

⁷¹⁸ Ibid., p. 107.

⁷¹⁹ KOCIS (Robert), op. cit. p. 46.

⁷²⁰ MACPHERSON (C. B), op. cit., p. 111.

⁷²¹ Ibid., p. 111.

étaient retirés, une grande variété de manières de vivre émergeraient et ces styles de vie différents ne seraient pas nécessairement conflictuels⁷²². Au fond, ce qui oppose vraiment Berlin et Macpherson est la croyance en la possibilité d'une absence de conflits si les hommes se développent dans des directions différentes⁷²³. Berlin estime à l'instar de Mill que les hommes se développent dans des directions conflictuelles et différentes alors que Macpherson nie que ces différentes directions soient conflictuelles⁷²⁴. En effet, selon Macpherson, et il reproche aux théoriciens libéraux de ne pas l'avoir pris en compte, les conflits commencent avec la pénurie et les divisions de classe. En d'autres termes, on peut affirmer que pour Berlin les conflits entre les valeurs sont liés à l'essence de la condition humaine alors que pour Macpherson ces conflits sont contingents puisque liés à la pénurie et aux divisions entre les personnes, divisions qui reposent elles-mêmes sur l'exploitation⁷²⁵. Pour Macpherson, comme le conflit entre les valeurs n'est que contingent puisque lié à la société capitaliste et libérale, le monisme n'est pas nécessairement au fondement de la liberté positive et Macpherson conclut ainsi que PL2, dont l'essence est le monisme, n'est pas impliquée par PL1⁷²⁶. Sur ce point, Macpherson n'est pas en opposition avec Berlin.

Robert Kocis estime donc en conclusion que la tentative de Macpherson pour défendre la liberté positive est un échec puisqu'en effet, il assimile abusivement la liberté et ses conditions d'exercice et d'autre part, en dépit de ses efforts pour éviter l'écueil du rationalisme, il part tout de même du postulat que le développement humain moral suit un schéma rationnel puisque tous les désirs humains rationnels pourront selon lui être harmonisés⁷²⁷. Au fond, Macpherson se contredit. En effet, et c'est paradoxal, alors qu'il reproche à Berlin d'avoir une conception de la liberté positive erronée car basée seulement sur le rationalisme, il ne parvient pas lui-même à éviter le rationalisme. La pensée de Macpherson s'inscrit dans une perspective marxiste et le modèle de société qui la sous tend est un modèle socialiste. Il souhaite donc établir une organisation non libérale de la société.

Dans cette société à l'économie planifiée et aux conflits éliminés, les citoyens seraient amenés à participer au développement du plan économique mais Robert Kocis

⁷²² Ibid., p. 111 et 112.

⁷²³ KOCIS (Robert), op. cit. p. 46.

⁷²⁴ Ibid., p. 46.

⁷²⁵ Ibid., p. 46.

⁷²⁶ MACPHERSON (C. B), op. cit., p. 113.

⁷²⁷ KOCIS (Robert), op. cit. p. 38.

s'interroge sur le caractère encore politique de cette participation⁷²⁸. Pour Berlin en effet, si les fins étaient rationnellement harmonisées, les décisions concernant le plan ne pourraient avoir trait qu'aux moyens et seraient donc plus techniques que politiques. Or, la politique est nécessaire non pas parce que les hommes sont faibles et irrationnels mais parce que la dignité humaine implique que chaque personne soit capable de poursuivre ses propres fins sans qu'aucune autorité ne les lui dicte⁷²⁹.

Beata Polanowska-Sygulska constate que l'originalité de l'approche de la liberté de Berlin réside davantage dans sa conception de la liberté positive que dans celle de la liberté négative. Le fait que Berlin consacre davantage de pages à l'analyse de la liberté positive qu'à celle de la liberté négative témoignerait de la justesse de la remarque faite précédemment. Selon Polanowska-Sygulska, seul C. B. Macpherson conteste la thèse de Berlin selon laquelle les doctrines de la liberté positive sont particulièrement susceptibles d'être perverties⁷³⁰. Berlin craint en effet la division métaphysique de la personne entre le moi qui est dirigé par les instincts bruts c'est à dire un moi qui est esclave de sa nature et l'autre moi qui incarne la faculté de la raison et qui est un moi plus noble et plus élevé. Ainsi, celui qui distingue les deux moi de la façon précédemment décrite estimera logiquement que le vrai moi est ce vers quoi tous les hommes devraient tendre. Puisque nous poursuivrions tous la bonne vie si notre moi rationnel contrôlait nos instincts irrationnels, alors nous devons être contraints pour devenir rationnels. Pour Berlin, une telle division de l'être rend impossible de choisir nos propres buts et détruit donc ce qui fait notre humanité.

Christopher Megone conteste l'assimilation opérée, selon lui, par Berlin entre d'une part commensurabilité des valeurs ainsi qu'existence de solutions uniques aux conflits de valeurs et, d'autre part, liberté positive. Christopher Megone remarque également que la façon dont Berlin définit la liberté positive ne correspond pas à la seule conception possible de la liberté positive⁷³¹. Berlin insiste en effet sur le fait que toute forme de coercition entraîne toujours une restriction de la liberté même si elle se fait au nom de la volonté rationnelle. Mais cette mise en garde ne vaut que pour la forme la plus extrême de la liberté positive. Par ailleurs, Christopher Megone souligne également que même si l'idée que les valeurs sont commensurables et qu'il y a une

⁷²⁸ Ibid., p. 48.

⁷²⁹ Ibid., p. 48.

⁷³⁰ POLANOWSKA –SYGULSKA (Beata), « One Voice More on Berlin's Doctrine of Liberty », *Political Studies*, XXXVII, 1989, p. 124.

⁷³¹ MEGONE (Christopher), op. cit., p. 613.

seule véritable solution aux problèmes moraux et politiques est nécessaire pour défendre une telle conception de la liberté positive, elle n'implique pas non plus logiquement cette notion⁷³². Autrement dit, le monisme n'implique pas logiquement la liberté positive. L'auteur souhaite en fait démontrer qu'il est possible d'être en faveur de la commensurabilité des valeurs et de la possibilité de solutions uniques et d'accepter également la conception négative de la liberté défendue par Berlin. Au fond, Christopher Megone ne remet pas en cause la liberté négative telle que la défend Berlin mais il conteste l'idée que les deux justifications qu'en donne Berlin : son pluralisme et l'idée que les valeurs ne sont pas réelles (son anti-réalisme comme le nomme Megone) soient les seules justifications possibles de la liberté négative. Ainsi, il estime que la liberté a de la valeur même pour quelqu'un qui pense qu'il n'y a qu'une bonne et unique sorte de vie à rechercher⁷³³. En effet, comme le montrait Mill, la liberté permet le développement de la personnalité et, comme Charles Taylor le rappelle, chaque personne a une forme d'auto-réalisation qui lui est propre et originale. Autrement dit, on peut être un penseur moniste et attacher une extrême importance à la liberté négative en tant qu'elle permet aux hommes de s'auto-réaliser différemment. La liberté est donc importante pour les hommes car ils sont des êtres ayant des buts et ils attachent de l'importance à la liberté car elle permet d'essayer de réaliser ces buts⁷³⁴. Robert Kocis considère également que la liberté positive implique une multiplicité de buts car il y a de nombreuses manières possibles de s'auto-réaliser⁷³⁵. Berlin rejette assez logiquement l'argument de Kocis et Macpherson et réaffirme sa propre thèse en expliquant que si tous les hommes n'ont qu'un seul vrai but : celui de se diriger eux-mêmes rationnellement, alors il n'y a qu'une seule solution à chaque problème et la liberté risque de s'en trouver menacée.

Nous reviendrons sur cette question dans la dernière partie de notre étude puisqu'elle est très liée à celle du pluralisme. Beaucoup de commentateurs, y compris ceux qui partagent les convictions libérales de Berlin, ont souligné que la liberté positive n'était pas nécessairement liée à l'autoritarisme, que ce soit d'un point de vue conceptuel ou historique. George Crowder rappelle par exemple que les anarchistes classiques du 19^{ème} siècle soutenaient habituellement la liberté positive en la combinant

⁷³² Ibid., p. 613.

⁷³³ Ibid., p. 616.

⁷³⁴ Ibid., p. 615.

⁷³⁵ KOCIS (Robert), « Toward a Coherent Theory of Human Moral Development : Beyond Sir Isaiah Berlin's Vision of Human Nature », *Political Studies*, XXXI, 1983, p. 386.

avec un rejet total de l'autorité politique. En outre, Berlin admet que certaines conceptions de la liberté positive ont pris des formes individuelles ou libérales, en particulier chez les Stoïques et chez des libéraux comme Kant, Locke, Mill ou Green⁷³⁶. George Crowder n'a donc pas tort d'affirmer que Berlin est peut-être trop pessimiste quand il évoque la liberté positive. Il néglige trop l'importance pour la pensée libérale de la forme de liberté positive qu'est l'autonomie personnelle. George Crowder souligne à cet égard que pour considérer que la vie d'une personne est véritablement libre, il est nécessaire que ses actions soient ses propres actions dans un sens plus fort que celui auquel la liberté négative est lié. Ainsi, une personne doit être capable de porter un regard critique sur ses propres désirs afin de ne réaliser que ceux qui sont authentiquement les siens⁷³⁷. Crowder affirme que l'autonomie personnelle est au cœur d'une partie importante du libéralisme moderne et que c'est ce qui le rend particulièrement séduisant. L'autonomie personnelle appartient davantage à la famille de la liberté positive qu'à celle de la liberté négative car elle est liée à une notion du « moi » authentique plutôt qu'empirique. Pour autant, elle n'a pas en elle-même d'implications autoritaires⁷³⁸. Ce « moi authentique » doit être nettement distingué du «vrai moi » ce qui a pour conséquence de rompre tout lien entre cette forme de liberté positive et le monisme moral. En conséquence, l'autonomie libérale est compatible avec le pluralisme des valeurs de Berlin puisqu'elle n'a pas pour postulat l'existence d'une seule conception valide de la vie bonne⁷³⁹.

Est-il encore possible après avoir caractérisé la façon dont Berlin pense la liberté et en particulier la liberté positive ainsi que le rôle que le rationalisme peut jouer dans sa dérive totalitaire d'affirmer que le libéralisme de Berlin est emprunt de rationalisme libéral ?

⁷³⁶ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 84.

⁷³⁷ Ibid., p. 85.

⁷³⁸ Ibid., p. 85.

⁷³⁹ Ibid., p. 86.

Conclusion du chapitre 1 : le libéralisme de Berlin peut-il être qualifié de rationalisme libéral ?

Comme nous l'avons vu en analysant la liberté positive, il est clair que Berlin considère que le rationalisme des Lumières est à la fois incohérent et dangereux pour la liberté. En conséquence, il met au crédit de la vague d'antirationalisme des Romantiques d'avoir contesté ce rationalisme⁷⁴⁰. Après avoir étudié ses idées en matière de liberté, peut-on pour autant parler d'antirationalisme dans l'œuvre de Berlin ? Il serait tentant à première vue de considérer que Berlin ne peut pas être un rationaliste alors qu'il prétendait pourtant lui-même l'être :

« fondamentalement, je suis un rationaliste libéral. Si vous croyez comme moi aux principes libéraux et à l'analyse rationnelle, alors vous devez prendre en compte les objections, les fissures de votre construction⁷⁴¹ ».

Ses critiques du rationalisme des Lumières et son admiration non dissimulée pour les Romantiques rendent de prime abord cette hypothèse surprenante. Nous avons vu que le libéralisme de Berlin s'appuie sur le choix raisonnable même si Berlin ne considère pas qu'il soit possible de déterminer rationnellement comment arbitrer dans une société donnée entre la liberté et d'autres valeurs, ou entre la liberté positive et la liberté négative ou encore entre plusieurs libertés positives ou plusieurs libertés négatives. En effet, les conflits entre valeurs incommensurables ne peuvent pas être résolus rationnellement. Les choix des agents ne peuvent donc pas se faire rationnellement d'une façon plutôt que d'une autre. Cependant, Berlin souhaite que cette liberté de choix soit limitée aux options qui demeurent dans un cadre qui garantit la « décence ». Les hommes sont libres de faire des choix entre des valeurs incommensurables et leurs dilemmes ne peuvent pas être résolus rationnellement. Par contre, Berlin précise bien que ces choix ne doivent pas porter atteinte aux droits humains minimaux qui constituent l'armature de la société « décente ».

⁷⁴⁰ RILEY (Jonathan), op. cit., p. 284.

⁷⁴¹ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 70. C'est nous qui traduisons.

Si Berlin et sa pensée sont marqués par le rationalisme, il ne s'agit pas du rationalisme de la tradition rationaliste occidentale⁷⁴². En effet, Berlin attribue à cette tradition qui comprend Platon, les philosophes des Lumières comme Helvétius et Condorcet, Kant, Schiller, les utilitaristes comme Bentham, James Mill, J.-S. Mill, Marx, les marxistes, Hegel et ses disciples anglophones comme Green ou Bosanquet de fausses utopies sociales qui mènent selon lui inévitablement à l'oppression de l'Etat⁷⁴³. Pour autant, si Berlin est opposé à cette forme de rationalisme, il ne rejette pas tout rationalisme et en particulier une forme de rationalisme qui promeuve le choix raisonnable puisqu'il considère que la raison est incapable en principe de résoudre tous les conflits éthiques et politiques. Il s'agit donc d'une raison « critique » qui cherche à connaître « les limites de la raison » (Gil Delannoi). De toutes façons, le rationalisme des Lumières est incompatible avec le type de libéralisme promu par Berlin. Par ailleurs, Berlin estime que les valeurs constitutives de cet horizon moral minimum incarné dans la société « décente » peuvent être découvertes par des méthodes rationnelles⁷⁴⁴. On peut donc conclure avec Jonathan Riley que le libéralisme de Berlin a pour principe fondateur une croyance en la raison et dans le choix raisonnable plutôt que dans le choix radical tel qu'il est entendu par John Gray⁷⁴⁵.

Liberté négative et liberté positive telles que nous les avons présentées constituent des éléments constitutifs de la société décente, société que Berlin appelle de ses vœux et dont nous pensons pouvoir discerner les contours au fil de l'étude de son œuvre. Pour autant, si Berlin s'attache à défendre fermement la liberté, c'est essentiellement dans une perspective philosophique puisqu'il ne s'intéresse guère aux problèmes juridiques. Il se contente de remarquer qu'en Grande-Bretagne, le pouvoir appartient constitutionnellement au souverain qui, du fait de la coutume, ne l'exerce pas. Pour Berlin, peu importe que le pouvoir du souverain soit restreint par des règles constitutionnelles, morales ou coutumières, seule compte l'efficacité de cette contrainte⁷⁴⁶. La spécificité du libéralisme de Berlin réside certainement pour partie dans ce pragmatisme, cette forme d'insouciance associée à de la vigilance⁷⁴⁷.

⁷⁴² RILEY (Jonathan), op. cit., p. 284.

⁷⁴³ Ibid., p. 284.

⁷⁴⁴ Ibid., p. 285.

⁷⁴⁵ Ibid., p. 285.

⁷⁴⁶ LUKES (Steven), op. cit., p. 239.

⁷⁴⁷ Ibid., p. 239.

Cependant, cet élément est nécessaire et non suffisant. Ceci explique pourquoi Berlin ne se contente pas de défendre la liberté : il s'intéresse aussi au besoin d'appartenir et de statut ainsi qu'à l'égalité. Cette préoccupation de Berlin pour d'autres concepts que la liberté constitue une autre spécificité de son libéralisme. En outre, cette alliance de la liberté, de l'égalité mais aussi du sentiment national est une condition primordiale de sa compatibilité avec le pluralisme. En effet, une pensée qui témoignerait d'un intérêt exclusif pour la liberté serait difficilement compatible avec le pluralisme des valeurs.

Chapitre 2 : Liberté, Sentiment national et Égalité.

Pour Berlin, la liberté doit être recherchée pour elle-même car elle n'est pas un moyen en vue d'une fin supérieure. Néanmoins, la liberté peut être partiellement sacrifiée au profit d'autres valeurs tout aussi importantes comme l'égalité, la justice sociale ou le besoin de reconnaissance avec lesquelles la liberté, à un certain niveau, n'est pas compatible. Berlin n'est pas un penseur libéral classique dans la mesure où il se préoccupe d'autres valeurs que la liberté. Celle-ci doit nécessairement être conciliée avec d'autres valeurs. Berlin admet par exemple que la liberté négative est certes indispensable mais que l'attribution de droits et de libertés individuels ne saurait permettre aux hommes d'éprouver un sentiment de dignité et d'avoir une estime suffisante d'eux-mêmes⁷⁴⁸. Berlin est donc prêt à sacrifier une partie de la liberté négative au profit d'autres valeurs. Ainsi, quand il évoque le New Deal, Berlin reconnaît que même si la liberté négative des plus riches et des entrepreneurs a été réduite, il s'agit tout de même du meilleur compromis entre liberté et sécurité économique.

Nous étudierons les rapports de la liberté avec deux autres concepts très présents dans la pensée de Berlin : le besoin d'appartenir qui amène Berlin à consentir à un certain sentiment national (I) et l'égalité (II). L'attachement de l'auteur au besoin d'appartenir et au désir de reconnaissance ainsi qu'à l'égalité ou en tout cas sa préoccupation pour ces deux concepts est particulièrement originale chez un penseur libéral et mérite d'être explicitée. Il s'agit ici de montrer comment une pensée libérale peut prendre en compte la nation et l'égalité et, en l'espèce, comment Berlin parvient à articuler sa conception de la liberté, l'égalité et une certaine forme de conscience nationale.

Il n'est pas question ici de traiter de l'égalité et du sentiment national pour eux-mêmes ce qui nous ferait sortir du cadre de notre étude mais plutôt de s'intéresser à leurs rapports avec la liberté. Nous ne nous intéresserons donc pas en détail aux travaux de Berlin en rapport avec l'histoire du nationalisme ou l'idée de nation ni à ses travaux étudiant l'influence de la révolution romantique sur un certain nationalisme ni à ceux

⁷⁴⁸ GRAY (John), *Isaiah Berlin*, op. cit., p. 100.

traitant des sources du nationalisme⁷⁴⁹. De même, nous ne traiterons précisément de ses travaux sur Israël, les origines de la pensée sioniste ou encore les leaders politiques d'Israël que dans la mesure où ils nous permettront de mieux comprendre la spécificité de son libéralisme.

I : Liberté et Sentiment national

« *Le Nationalisme est responsable de magnifiques réussites et de crimes horribles*⁷⁵⁰ ». Cette phrase montre toute l'ambiguïté du regard que porte Berlin sur le nationalisme. Il n'est pas question pour Berlin d'en faire l'unique facteur de destruction à l'œuvre dans le monde contemporain. Selon John Gray, la façon dont Berlin appréhende le nationalisme le distingue nettement des penseurs libéraux de son époque, à l'exception de Joseph Raz mais le rattache nettement à la tradition libérale du 19^{ème} siècle⁷⁵¹. En effet, Gray souligne que les penseurs libéraux du 19^{ème} siècle, à l'instar de Benjamin Constant, John Stuart Mill ou encore Alexis de Tocqueville, contrairement aux penseurs des Lumières et aux philosophes du 20^{ème} siècle prenaient en compte la nécessité des entités collectives pour les êtres humains⁷⁵². Ces penseurs voyaient dans la nationalité un élément de solidarité sociale et une source de stabilité politique dans le cadre d'une société libérale⁷⁵³. A l'inverse, pour des philosophes comme Hayek ou Popper, le nationalisme n'était qu'une antique survivance du tribalisme qui ne méritait que mépris. Berlin s'inscrit ainsi dans la tradition libérale du 19^{ème} siècle qui reconnaissait l'importance pour l'être humain d'une culture commune et de son incarnation pour les temps modernes dans l'Etat Nation⁷⁵⁴. Par ailleurs, selon Stuart

⁷⁴⁹ Nous renvoyons à cet égard à la présentation générale de la pensée de Berlin dans la première partie et en particulier à la présentation de son essai « Nationalism : Past Neglect and Present Power » au Chapitre 3.

⁷⁵⁰ BERLIN (Isaiah), « Rabindranath Tagore et la conscience nationale », in *Le Sens des Réalités*, op. cit., p. 313.

⁷⁵¹ GRAY (John), *Isaiah Berlin*, op. cit., p. 99.

⁷⁵² Ibid., p. 99.

⁷⁵³ Ibid., p. 99.

⁷⁵⁴ Ibid., p. 99.

Hampshire, le nationalisme de Isaiah Berlin est lié à une perspective épistémologique inspirée de Hume⁷⁵⁵.

Nous reviendrons dans un premier temps sur les raisons qui, d'après Berlin, expliquent le succès du nationalisme (A). Autrement dit, quel besoin humain incontournable peut être satisfait par l'appartenance nationale? Puis nous nous demanderons à quelles conditions il est possible pour un penseur libéral de défendre une certaine conception du nationalisme ou, plus exactement, du sentiment national (B). Nous reviendrons finalement sur le cas du sionisme de Berlin qui constitue à la fois une bonne illustration de sa conception générale du sentiment national mais aussi un cas particulier. (C)

A : Analyse par Berlin du phénomène nationaliste.

Le nationalisme est selon Berlin un mouvement très puissant trop souvent négligé (1) qui a comme point de départ un besoin humain fondamental : le désir de reconnaissance (2).

1 : Un mouvement très puissant injustement négligé.

Le nationalisme est pour Berlin la force idéologique la plus puissante à l'œuvre au moment où il écrit. Berlin rappelle que le nationalisme a pris son essor en Europe et constitue une force libérée par la Révolution française⁷⁵⁶. De fait, c'est en Europe que le nationalisme a dû se conjuguer avec le libéralisme, la démocratie ou encore le socialisme. Or, Berlin affirme que le nationalisme a toujours pris le dessus sur ses rivaux et a pu les réduire à l'impuissance. Pourtant, il n'est pas impossible pour Berlin de combiner nationalisme et libéralisme ou, plus justement, liberté et conscience nationale.

Berlin reproche à beaucoup d'hommes par ailleurs intelligents d'avoir sous estimé la force du nationalisme. Les penseurs du politique considéraient ainsi cette phase comme une étape indispensable de l'organisation sociale, qu'ils espèrent ou au

⁷⁵⁵ HAMPSHIRE (Stuart), « Nationalism », in MARGALIT (Avishai) et (Edna), (eds.), *Isaiah Berlin : A Celebration*, London, Hogarth Press, 1991.

⁷⁵⁶ BERLIN (Isaiah), « Rabindranath Tagore et la conscience nationale », in *Le Sens des Réalités*, op. cit., p. 315.

contraire craignent que d'autres formes de structure politique lui succèdent⁷⁵⁷. De nombreux penseurs libéraux, rappelle Berlin, estimaient que le nationalisme n'était qu'une « inflammation de la conscience nationale blessée » qui disparaîtrait avec la fin de l'oppression qui l'avait causée⁷⁵⁸. Berlin explique ainsi que pour ces penseurs, le nationalisme et les nations ne sont qu'une invention des intellectuels ou des dirigeants ce qui signifie qu'ils sont des représentations d'une identité qui n'existe pas vraiment. Par ailleurs, les marxistes, les catholiques, les internationalistes cosmopolites condamnent aussi le nationalisme. Berlin reconnaît que le nationalisme a fait beaucoup de victimes ce qui pourrait justifier sa condamnation⁷⁵⁹. Pourtant, il invite à comprendre le nationalisme plutôt qu'à le condamner. Selon lui, le nationalisme est en effet lié à un désir de reconnaissance. Comme le souligne George Crowder, l'émergence de violents nationalismes ethniques après la chute du communisme en Europe en 1989 confirme la thèse de Berlin et infirme celle des tenants du cosmopolitisme qui prétendaient qu'apparaîtrait avec la chute du totalitarisme communiste un nouvel ordre mondial marqué par l'omniprésence des démocraties libérales⁷⁶⁰.

2 : Du besoin de reconnaissance comme source du nationalisme

L'identité juive de Berlin le rend particulièrement conscient du mal qui est fait aux êtres humains dont le besoin d'appartenance culturelle est nié⁷⁶¹. Berlin soutient, essentiellement dans la section VI de *Two Concepts of Liberty* intitulée « The Search for Status », que Herder est le premier penseur à avoir souligné que le besoin d'appartenir à une communauté était un besoin humain basique au même titre que celui de s'alimenter ou de s'hydrater⁷⁶². Berlin commence par avancer que dans la mesure où les individus vivent en société, ce qu'ils font affecte nécessairement les autres⁷⁶³. Inversement, les actions des autres individus affectent aussi mon propre comportement. Berlin va plus loin et précise que je suis un être social non seulement parce que je vis en interaction avec les autres mais aussi et surtout parce que je suis ce que je suis en partie en raison

⁷⁵⁷ BERLIN (Isaiah), « Nationalism, Past Neglect and Present Power », in HARDY (Henry) et HAUSHEER (Roger) eds., *The Proper Study of Mankind*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2000, p. 587.

⁷⁵⁸ Ibid., p. 587.

⁷⁵⁹ Ibid., p. 315.

⁷⁶⁰ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 111.

⁷⁶¹ Ibid., p. 35.

⁷⁶² GRAY (John), *Isaiah Berlin*, op. cit., p. 89.

⁷⁶³ BERLIN (Isaiah), « Two Concepts of Liberty », in *Liberty*, op. cit., p. 201.

de ce que les autres pensent que je suis⁷⁶⁴. Autrement dit, le fait de posséder certaines caractéristiques comme le fait d'être un millionnaire ou un chinois implique par exemple que je sois reconnu comme faisant partie d'un groupe ou d'une classe de ma société par d'autres membres de cette société. Berlin insiste sur le fait que certaines de mes idées sur moi-même, en particulier la façon dont je peux concevoir ma propre identité sociale et morale, ne peuvent être comprises qu'en fonction du réseau social dont je suis un élément⁷⁶⁵.

Berlin explique ensuite que le désir d'appartenir à un groupe bien identifiable a toujours été considéré depuis Aristote comme un besoin, que ce groupe soit une famille, un clan, une tribu, une organisation religieuse, un parti politique et finalement une nation et un Etat⁷⁶⁶. Dans tous les cas, il s'agissait de la réalisation d'un besoin. D'après Berlin, Herder concevait le verbe « appartenir » comme le fait que les gens comprennent ce qui leur est dit par la langue, la culture et les symboles communs sans qu'il faille entreprendre de grandes explications, que les gestes, les mots, tout ce qui entre dans la relation de communication soit saisi sans que la médiation de quiconque ne soit nécessaire⁷⁶⁷. Berlin estime que les individus ou les groupes sociaux qui prétendent réclamer plus de liberté recherchent en fait souvent davantage de reconnaissance sociale, moins de mépris et d'ignorance⁷⁶⁸. Or, souligne-t-il, les seules personnes qui peuvent me procurer cette reconnaissance, me donner le sentiment d'être quelqu'un sont les propres membres de la société « *à laquelle j'ai le sentiment d'appartenir historiquement, moralement, économiquement et peut-être ethniquement*⁷⁶⁹. » Berlin insiste sur le fait que l'individu n'est pas dans la société un atome qu'il serait possible d'isoler mais plutôt un ingrédient. De ce fait, je peux ne pas me sentir libre si je fais partie d'un groupe social qui me paraît être insuffisamment reconnu et respecté par la société⁷⁷⁰. Ce désir de reconnaissance est très important dans le monde contemporain et, à titre d'exemple, Berlin pense que dans les pays riches comme la Grande-Bretagne, le progrès économique et social est tel que les jeunes occidentaux sont moins préoccupés par l'insécurité économique et l'impuissance

⁷⁶⁴ Ibid., p. 201.

⁷⁶⁵ Ibid., p. 201.

⁷⁶⁶ BERLIN (Isaiah), « Nationalism », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 586.

⁷⁶⁷ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 90.

⁷⁶⁸ BERLIN (Isaiah), « Two Concepts of Liberty », in *Liberty*, op. cit., p. 202.

⁷⁶⁹ Ibid., p. 202. C'est nous qui traduisons.

⁷⁷⁰ Ibid., p. 203.

politique que par leur souffrance d'être insuffisamment reconnus. Ils souhaitent, d'après Berlin, être reconnus par la classe dominante⁷⁷¹.

L'importance de ce besoin de reconnaissance explique selon Berlin que certains peuples aient préféré être mal gouvernés par un représentant de leur classe sociale ou de leur ethnie plutôt qu'être traités avec respect par un représentant d'un groupe qui leur était étranger et qui ne les reconnaissait pas pour ce qu'ils voulaient être eux-mêmes. John Gray explique à cet égard que les êtres humains éprouvent la nécessité de voir leurs identités particulières et leurs formes de vies reconnues et réfléchies dans les institutions de la société à laquelle ils appartiennent, société qui leur confère par ailleurs la liberté négative⁷⁷².

Pour Berlin, ce désir de statut et de reconnaissance ne peut pas être identifié à la liberté négative ou à la liberté positive⁷⁷³. Il s'agit de quelque chose que les hommes ont aussi beaucoup recherché car ils en ont besoin, quelque chose de proche de la liberté. Pour autant, il ne s'agit pas de la liberté à proprement parler même s'il en résulte de la liberté négative pour le groupe. Ce désir de reconnaissance et de statut se rapproche davantage du besoin de solidarité, de fraternité ou encore de compréhension mutuelle⁷⁷⁴. Berlin estimait que le sentiment d'appartenance était particulièrement important dans la mesure où il permettait aux hommes d'avoir un sens naturel de la patrie grâce auquel ils devenaient capables d'exprimer plus complètement leur propre humanité⁷⁷⁵. Par ailleurs, il est impensable pour Berlin de dissocier le bien être des individus et l'épanouissement des formes culturelles communautaires ou modes de vie auxquels ils se rattachent⁷⁷⁶.

Ce besoin d'appartenance est un point fondamental de la pensée de Berlin qui lui permet de se distinguer très nettement d'une partie de la pensée anglo-américaine contemporaine. Beaucoup de penseurs communautaristes pensent en effet que les libéraux sont nécessairement individualistes et dépourvus d'intérêt pour les valeurs collectives. Pourtant, non seulement Isaiah Berlin n'était pas partisan de l'atomisme social mais il existe une véritable dimension collective dans sa pensée. Pour cette

⁷⁷¹ BERLIN (Isaiah), « Rabindranath Tagore et la conscience nationale », in *Le Sens des Réalités*, op. cit., p. 317.

⁷⁷² GRAY (John), *Isaiah Berlin*, op. cit., p. 100.

⁷⁷³ BERLIN (Isaiah), « Two Concepts of Liberty », in *Liberty*, op. cit., p. 204.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 204.

⁷⁷⁵ MARGALIT (Avishai), « Address delivered at the Commemoration in the Sheldonian Theatre, Oxford, on March 21st, 1998 », in BERLIN (Isaiah), *The First and the Last*, New York, the New York Review of Books, 1999, p. 115.

⁷⁷⁶ GRAY (John), *Isaiah Berlin*, op. cit., p. 101.

raison, Berlin est assez critique à l'encontre de bon nombre de penseurs libéraux contemporains qui négligent l'importance des sentiments communautaires. Claude Galipeau note incidemment que d'un point de vue épistémologique, Berlin est plus proche des positions du holisme que de l'individualisme méthodologique puisqu'il estime, notamment en histoire, que pour comprendre les événements et les actions, il faut connaître les attitudes, les normes et les motivations d'un groupe⁷⁷⁷. On retrouve également chez Charles Taylor cette idée qu'une société juste se doit également d'assurer à ses membres la reconnaissance de leur identité culturelle. Cette question se pose avec une acuité particulière pour les membres des minorités.

Il existe selon Berlin un lien manifeste entre la frustration de ce désir de reconnaissance et de statut et la genèse du nationalisme. Berlin partageait en effet l'idée de Schiller selon laquelle la volonté d'affirmer sa propre culture était souvent une réponse à un sentiment d'humiliation nationale, que celle-ci soit d'ordre économique, politique ou culturelle. Ainsi, le besoin de reconnaissance peut être menacé par le pur et simple refus de reconnaissance, par la conquête, par l'impérialisme culturel qu'il soit d'inspiration ethnique ou conçu de manière universaliste comme ce fut le cas par exemple de l'impérialisme culturel français du 18^{ème} siècle, ou encore par les nombreuses formes d'assujettissement national⁷⁷⁸.

La prise en compte du besoin d'appartenir et du désir de reconnaissance ne devrait-elle pas amener Berlin à donner la priorité à la liberté positive (Vais-je être gouverné par des individus de mon propre groupe ?) et à la liberté négative du groupe (Mon groupe doit aussi être protégé des ingérences d'autrui) plutôt qu'à la liberté négative de l'individu⁷⁷⁹ ? Là encore, le pluralisme et le libéralisme de Berlin lui interdisent de donner la priorité à la liberté négative du groupe sur la liberté négative de l'individu dans la mesure où il est impossible de jouir simultanément du maximum de liberté positive, de liberté négative du groupe et de liberté négative de l'individu. Aucune valeur suprême ne permet en effet d'opérer une hiérarchisation définitive entre ces dimensions incomparables et incommensurables de la liberté.

Berlin, en tant que penseur libéral, peut-il défendre un nationalisme ayant pour principal élément constitutif la reconnaissance du besoin d'appartenir ? Son libéralisme ne devrait-il pas l'amener à condamner catégoriquement tout nationalisme ? Berlin

⁷⁷⁷ GALIPEAU (Claude), *Isaiah Berlin's Liberalism*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

⁷⁷⁸ GRAY (John), *Isaiah Berlin*, op. cit., p. 109.

⁷⁷⁹ LECA (Jean), op. cit., p. 110.

invite plutôt à distinguer plusieurs formes de nationalisme et une seule d'entre elles lui paraît acceptable.

B : Liberté et Sentiment national : la question du nationalisme libéral

« *Il (le nationalisme) prend parfois des formes hideuses mais il n'est pas en soi un sentiment inhumain et répugnant*⁷⁸⁰ ». Si Berlin condamne explicitement et catégoriquement ce qu'il nomme le nationalisme politique (1), il est en revanche favorable au nationalisme culturel (2). Cela nous conduit à nous interroger sur la compatibilité du nationalisme et du libéralisme et sur ce que peut-être un « nationalisme libéral » même si Berlin n'utilise pas cette expression (3).

I : Le refus du nationalisme politique.

Berlin, comme nous l'avons vu, fait du nationalisme la force « *la plus puissante et la plus dangereuse aujourd'hui*⁷⁸¹ ». S'il reconnaît l'importance du « sentiment d'appartenir » à une nation et n'y voit rien de critiquable, il considère qu'une certaine forme de nationalisme, ce qu'il nomme « le nationalisme enflammé » est un extrémisme pathologique qui peut conduire à de terribles horreurs et se révèle totalement incompatible avec le pluralisme qu'il a toujours défendu⁷⁸². Pour Berlin, ce « nationalisme enflammé » peut être défini par des affirmations comparables à la suivante :

« *ma nation est meilleure que la vôtre. Je sais comment le monde devrait être façonné et vous devez vous soumettre (...) Votre nation doit s'offrir comme matière première pour ma nation, la seule autorisée à créer le meilleur monde possible.*⁷⁸³ ».

Stuart Hampshire propose comme exemples d'hommes ayant promu un nationalisme pathologique Hegel et les romantiques allemands, les ultra nationalistes

⁷⁸⁰ BERLIN (Isaiah), « Rabindranath Tagore et la conscience nationale », in *Le Sens des Réalités*, op. cit., p. 316.

⁷⁸¹ BERLIN (Isaiah), « Notes on Prejudice », in *Liberty*, op. cit., p. 347.

⁷⁸² BERLIN (Isaiah), « My Intellectual Path », in Henry Hardy (ed), *The Power of Ideas*, op. cit., p. 13.

⁷⁸³ Ibid., p. 13. C'est nous qui traduisons.

russes, les sionistes religieux de l'extrême droite⁷⁸⁴. Comment expliquer ce nationalisme politique pathologique ? Berlin fait remarquer que l'absence de statut adéquat, l'humiliation des parents, l'injustice et l'indignation peuvent mener à l'extrémisme. Le nationalisme peut ainsi être produit par « *les blessures infligées au sentiment de communauté nationale, ethnique, ou culturelle*⁷⁸⁵ ». Le nationalisme peut prendre alors deux formes qui sont très agressives. Ou bien des hommes décident d'imiter une culture ou une nation supérieure afin de les rattraper et d'être davantage reconnus ou bien, et c'est l'option inverse, c'est le sentiment isolationniste et le repli sur soi qui domineront⁷⁸⁶. Il s'agit aussi dans le deuxième cas d'une quête de reconnaissance mais elle ne vient pas des autres nations comme dans le premier cas mais plutôt des ressortissants de cette nation eux-mêmes.

Berlin comme Herder n'est pas partisan d'un nationalisme politique car il estime que le nationalisme politique mène nécessairement à l'agression en nourrissant le sentiment de fierté nationale⁷⁸⁷. Pour autant, comme le souligne Gil Delannoi, s'il n'est pas partisan de politiques nationalistes, il n'est pas opposé à l'existence politique des nations. Sur ce point particulier, Berlin s'inscrit très classiquement dans la tradition libérale en faisant du sentiment nationaliste, tel que le 20^{ème} siècle en a fait l'expérience, quelque chose de totalement étranger aux valeurs qui constituent le centre de gravité de toute pensée libérale : la tolérance et le respect de la dignité humaine. Suivant la définition qu'en propose Stuart Hampshire, un nationalisme sain :

« ne se projette pas lui-même au delà de frontières historiquement justifiées et ne se considère pas comme porteur d'une mission pour l'humanité. En dernière analyse, un nationalisme sain doit être justifié par un argument utilitariste : la plupart des hommes et des femmes ne sont heureux que quand leur mode de vie prolonge les coutumes et les habitudes qui leur sont familières. »⁷⁸⁸

Si Berlin condamne sans ambiguïté le nationalisme politique considéré selon ses propres termes comme pathologique, il ne rejette pas pour autant toute forme de

⁷⁸⁴ HAMPSHIRE (Stuart), « Nationalism », in *Isaiah Berlin : A Celebration*, op. cit.

⁷⁸⁵ BERLIN (Isaiah), « Rabindranath Tagore et la conscience nationale », in *Le Sens des Réalités*, op. cit., p. 321.

⁷⁸⁶ Ibid., p. 321.

⁷⁸⁷ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 100.

⁷⁸⁸ HAMPSHIRE (Stuart), « Nationalism », in *Isaiah Berlin : A Celebration*, op. cit. C'est nous qui traduisons.

nationalisme. En effet, il ne souscrit pas à l'idée répandue chez de nombreux libéraux que le nationalisme ne pourrait être réellement modifié et devrait donc être combattu toujours et partout dans la mesure où il serait par nature extrême⁷⁸⁹. C'est cette perspective qui le conduit à accepter le nationalisme culturel.

2 : *L'acceptation du nationalisme culturel.*

La définition du nationalisme culturel (a) rend évidente la parenté existant entre ce concept et celui de pluralisme culturel (b).

a : Herder et la définition du nationalisme culturel.

Pour comprendre ce que peut être ce nationalisme culturel, on peut se référer à ce qu'en dit Herder qui en est le créateur selon Berlin. En effet, Berlin définit le populisme de Herder, notion proche selon lui du nationalisme culturel, comme :

« la croyance en la valeur de l'appartenance à un groupe ou à une culture qui, pour Herder au moins, n'est pas politique et est, en fait, dans une certaine mesure, anti-politique et diffère, voire même s'oppose au nationalisme.⁷⁹⁰ ».

Pour Berlin, Herder était un pacifiste, un défenseur des idéaux des Lumières en faveur du cosmopolitisme et de l'humanisme. Berlin conteste les interprétations selon lesquelles Herder serait avec le temps devenu plus réactionnaire, soumettant la raison et l'intelligence au nationalisme ou à la tradition⁷⁹¹. Au contraire, Berlin estime que le nationalisme de Herder est toujours resté le même dans la mesure où son sentiment national n'était pas politique⁷⁹².

Berlin rappelle qu'il est nécessaire de distinguer le patriotisme du nationalisme. Berlin souligne à cet égard que le patriotisme serait un attachement tout à fait innocent à

⁷⁸⁹ WALZER (Michael), « Liberalism, Nationalism, Reform », in DWORKIN (Ronald), LILLA (Mark), SILVERS (Robert B) (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, , The New York Review of Books, 2001, p. 176.

⁷⁹⁰ BERLIN (Isaiah), « Herder and the Enlightenment », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 367. C'est nous qui traduisons.

⁷⁹¹ Ibid., p. 371.

⁷⁹² Ibid., p. 371.

une famille, une langue, une ville, un pays ou des traditions et ne saurait donc en aucune manière être condamné⁷⁹³. Il s'agit en fait d'un attachement à la liberté d'une nation et du sentiment que cette nation a de la valeur. Au contraire, Herder, comme Berlin, ne défendait jamais les guerres impérialistes, l'écrasement d'une communauté par une autre ou encore l'élimination de cultures locales⁷⁹⁴. Herder et Berlin pensaient que chaque culture avait ses propres valeurs, pouvait contribuer d'une manière unique à la civilisation humaine et ne devait surtout pas être submergée par un cosmopolitisme qui priverait les cultures de leur substance, de leur couleur, de leur esprit et de leur génie national⁷⁹⁵. Chaque culture est ainsi porteuse de valeurs qui peuvent lui être spécifiques et dont aucun représentant d'une autre culture ne peut, en raison du pluralisme des valeurs, prétendre qu'elles sont inférieures à d'autres et donc susceptibles d'être abandonnées.

Le nationalisme politique est donc inacceptable pour Berlin, non seulement car il serait incompatible avec sa conception de la liberté mais aussi car il entrerait en contradiction avec le principe de pluralisme des valeurs. Le nationalisme politique agressif témoigne d'une perspective moniste dans la mesure où il prétend être porteur de valeurs supérieures émanant d'une nation elle-même supérieure qui est en droit, pour cette même raison, d'imposer ses valeurs aux autres nations. En cela, Berlin estimait que des cultures différentes apportaient des réponses différentes à des questions centrales et il s'opposait ainsi à l'universalisme et au monisme des philosophes des Lumières français pour lesquels existaient des réponses universelles valables pour tous les hommes de tous les temps et de tous les continents. Précisons toutefois que ni Voltaire ni Montesquieu n'affirment que les cultures doivent disparaître. Ils souhaitent un minimum commun fondé sur la science, la philosophie et la morale. Berlin rejetait l'anthropologie philosophique des Lumières selon laquelle les différences culturelles n'étaient qu'une simple phase du développement humain, un phénomène éphémère et évanescent ne faisant pas partie intégrante de l'essence de l'humanité⁷⁹⁶.

A travers Herder, Berlin considère que son nationalisme n'entre pas en contradiction avec les idéaux des Lumières puisque Herder définit une nation par un climat, une éducation, des facteurs empiriques qui peuvent changer, plutôt que par une

⁷⁹³ Ibid., p. 372.

⁷⁹⁴ Ibid., p. 373.

⁷⁹⁵ BERLIN (Isaiah), « The Apotheosis of the Romantic Will », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 567.

⁷⁹⁶ GRAY (John), *Isaiah Berlin*, op. cit., p. 107.

sorte d'essence intérieure impalpable ou par un facteur inaltérable comme la race ou la couleur. Cela permet à son nationalisme de rester conforme à l'esprit des Lumières⁷⁹⁷. D'ailleurs, d'après Berlin, Herder est le premier penseur à avoir affirmé, et Berlin a régulièrement repris à son compte cette idée, que des doctrines qui prêchaient des sacrifices d'hommes et de femmes sur l'autel d'abstractions comme la civilisation et le progrès étaient excessivement toxiques pour le devenir de l'humanité⁷⁹⁸. Berlin demeure un libéral individualiste même si, nous l'avons vu, il s'oppose au cosmopolitisme qui réduit l'individu à un atome.

Les hommes des Lumières et leurs disciples au 20^{ème} siècle pensaient que le nationalisme était un épiphénomène et c'est la raison pour laquelle ils ont été selon Berlin incapables d'entrevoir le formidable développement qu'allait connaître ce courant politique au 20^{ème} siècle. Pour autant, nous ne saurions souscrire à l'idée de John Gray selon laquelle Berlin montre ainsi ses affinités avec les Romantiques⁷⁹⁹. En effet, Berlin dénonce aussi énergiquement le nationalisme politique agressif engendré indirectement par les Romantiques. Berlin reste fidèle aux idéaux des Lumières mais il en montre et en corrige les limites à partir des critiques les plus pertinentes des penseurs romantiques. Comme nous venons de le voir, le nationalisme culturel repose sur une opposition au monisme de la philosophie des Lumières et donc sur une adhésion au pluralisme culturel.

b : Le pluralisme culturel.

Le nationalisme culturel découle du pluralisme culturel. On peut discerner à partir de la citation suivante ce qu'il conviendrait d'appeler le pluralisme culturel :

« la civilisation est un jardin rendu beau et riche par la variété de ses fleurs, de ses plantes délicates que les grands empires conquérants (Rome, Vienne, Londres) écrasent et finalement détruisent.⁸⁰⁰ ».

⁷⁹⁷ BERLIN (Isaiah), « Herder and the Enlightenment », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 378.

⁷⁹⁸ Ibid., p. 378.

⁷⁹⁹ GRAY (John), *Isaiah Berlin*, op. cit., p. 111.

⁸⁰⁰ BERLIN (Isaiah), « Nationalism », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 567. C'est nous qui traduisons.

Ainsi, pour Herder, et Berlin souscrivait à cette idée, rien n'était pire que l'impérialisme dans la mesure où l'unification entraînait la destruction de cultures uniques, chacune avec son centre de gravité⁸⁰¹. L'homogénéisation à l'œuvre dans les sociétés contemporaines représentait en conséquence quelque chose de plutôt triste.

Berlin ne nie pas que les cultures puissent communiquer entre elles mais il estime que les personnes qui vivent ensemble peuvent se comprendre beaucoup plus facilement, communiquer de manière plus directe et plus instinctive⁸⁰². En effet, lorsque deux cultures sont vraiment éloignées l'une de l'autre par l'histoire ou la géographie, il est difficile de construire des ponts entre elles⁸⁰³. En affirmant d'une part que la pensée de Herder était conforme à l'idéal des Lumières et d'autre part que Herder n'avait pas renoncé à ses premières croyances, Berlin soutenait aussi qu'il était lui-même cohérent. Il pouvait ainsi défendre un nationalisme herdérien et être en même temps un héritier de la philosophie des Lumières, un penseur libéral et rationnel.

Le pluralisme culturel de Berlin ne doit par ailleurs pas être confondu avec un relativisme culturel. L'affirmation selon laquelle la défense « anti-universaliste » des particularités locales prouverait que Berlin était bel et bien un relativiste⁸⁰⁴ ne nous paraît pas acceptable. En effet, si Berlin récusait l'universalisme des Lumières, il croyait néanmoins en un « universalisme minimal » estimant par exemple qu'il était possible de communiquer entre des cultures pourtant très différentes⁸⁰⁵.

Berlin se sent donc logiquement plus proche des critiques communautariennes du libéralisme que des tenants du cosmopolitisme. En effet, sa reconnaissance explicite du « besoin d'appartenir » explique son refus de « l'universalisme cosmopolite⁸⁰⁶ ». Il est évident, même si certains de ses critiques ne l'ont pas vu, que le libéralisme de Berlin et sa défense de la liberté négative ne doivent pas être compris comme une apologie d'un mode de vie centré exclusivement sur la satisfaction privée des désirs individuels. Comme les communautariens, il reconnaît une dimension communautaire ou collective incontournable dans le bien être des humains⁸⁰⁷.

⁸⁰¹ BERLIN (Isaiah), « My Intellectual Path », in *The Power of Ideas*, op. cit., p. 9.

⁸⁰² JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 90.

⁸⁰³ BERLIN (Isaiah), « Rabindranath Tagore et la conscience nationale », in *Le Sens des Réalités*, op. cit., p. 313.

⁸⁰⁴ KATEB (G), « Can cultures be judged ? Two defenses of cultural pluralism in Isaiah Berlin's work », *Social Research*, 1999, p. 1009-1038.

⁸⁰⁵ Nous reviendrons dans la partie suivante sur la différence entre le pluralisme de Berlin et le relativisme.

⁸⁰⁶ LECA (Jean), op. cit., p. 110.

⁸⁰⁷ GRAY (John), *Isaiah Berlin*, op. cit., p. 102.

Pour autant, en tant que penseur pluraliste, Berlin avait éminemment conscience du fait que les valeurs communautaires et les valeurs libérales pouvaient entrer en conflit à un certain niveau. Ainsi, s'il peut être qualifié de penseur communautarien, comme le souligne Claude Galipeau, son éventuel communautarisme cède au moment où les sentiments communautaires servent de justification à la répression individuelle, des minorités, ou à des holocaustes⁸⁰⁸. Berlin s'oppose donc aussi aux critiques communautariennes du libéralisme car il croit possible de réconcilier le libéralisme et des formes de vie communautaires. Ces deux aspirations correspondent à deux besoins différents, tous les deux autant légitimes l'un que l'autre et qui ne sauraient donc être sacrifiés⁸⁰⁹.

Berlin considérait que les identités humaines étaient diverses, que chacune était distincte et incomparable à l'autre. Il était donc opposé à l'individualisme abstrait des Lumières mais aussi aux conceptions d'« unité sociale organique » propres aux critiques radicales des Lumières venues de la droite comme de la gauche⁸¹⁰. Berlin a donc témoigné de son attachement au nationalisme culturel. Pour autant, même si les deux valeurs ne sont pas nécessairement contradictoires, Berlin n'a pas réellement explicité à quelles conditions un nationalisme pouvait demeurer libéral.

3 : *Un nationalisme libéral ?*

Berlin propose donc un nationalisme libéral censé ne pas être en contradiction avec sa conception de la liberté⁸¹¹. Au contraire, on peut même considérer qu'une certaine conception de l'identité nationale ou de l'appartenance est nécessaire pour parvenir à réaliser les buts du libéralisme. Isaiah Berlin ne parle pas lui-même de « nationalisme libéral » mais une école particulière de « nationalistes libéraux » a émergé récemment et plusieurs de ses représentants se réclament de Berlin et prétendent être influencés par sa pensée. Le nationalisme libéral implique selon Michael Walzer à la fois une modification du nationalisme et une complication du libéralisme⁸¹².

⁸⁰⁸ GALIPEAU (Claude), op. cit.,

⁸⁰⁹ GRAY (John), *Isaiah Berlin*, op. cit., p. 102.

⁸¹⁰ Ibid., p. 108.

⁸¹¹ KELLY (Duncan), « The Political Thought of Isaiah Berlin », op. cit., p. 40.

⁸¹² WALZER (Michael), « Liberalism, Nationalism, Reform », in DWORKIN (Ronald), LILLA (Mark), SILVERS (Robert B) (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, op. cit., p. 173.

En effet, le nationalisme est doublement modifié puisque d'une part les gouvernants doivent reconnaître les droits collectifs des autres nations à l'autodétermination, à la souveraineté ou à l'autonomie et d'autre part, il leur faut reconnaître les droits des membres de leur propre nation, hommes et femmes considérés individuellement.

Le libéralisme est compliqué puisqu'il se retrouve lié à un particularisme étranger qu'il peut certes transformer mais qu'il ne peut pas complètement modifier. Selon Michael Walzer, même si les nationalistes libéraux sont des hommes et des femmes ayant eux-mêmes des attaches et respectant les attaches des autres, ce respect dû par les nationalistes libéraux aux autres nations et à leurs propres ressortissants nationaux n'exclut pas l'opposition à certaines de leurs exigences⁸¹³. Les nationalistes libéraux acceptent le principe d'autodétermination non seulement pour eux-mêmes mais aussi pour les « sous-nations » qui peuvent composer leur nation. Walzer cite comme exemple de ressortissants de nations à l'intérieur d'une nation, les Kurdes en Irak, les Berbères en Algérie, les Palestiniens en Israël⁸¹⁴. Cette exigence d'autodétermination peut prendre plusieurs formes : la décentralisation et l'autonomie permettent d'accorder davantage de place à l'auto-gouvernement communautaire⁸¹⁵. D'après Walzer, la séparation, la souveraineté et l'existence d'un Etat apportent autant d'espace que le monde moderne et l'économie globale le permettent⁸¹⁶.

Yael Tamir cherche aussi dans son ouvrage de théorie politique : « *Liberal Nationalism*⁸¹⁷ » à réconcilier le libéralisme et le nationalisme en essayant de donner une base morale solide au nationalisme selon les principes du libéralisme⁸¹⁸. Comme Berlin, Tamir remarque que les libéraux négligent le sentiment national et ne reconnaissent pas assez certains besoins humains fondamentaux qui ne peuvent être satisfaits que dans le cadre d'une communauté nationale⁸¹⁹. Les libéraux réfléchissent en effet le plus souvent davantage en terme de droits individuels et d'Etats constitutionnels plutôt qu'en terme de communauté, d'identité et de préférence⁸²⁰. Tamir estime par ailleurs que si les individus ont droit à un respect égal, alors ils ont

⁸¹³ Ibid., p. 174.

⁸¹⁴ Ibid., p. 174.

⁸¹⁵ Ibid., p. 174.

⁸¹⁶ Ibid., p. 174.

⁸¹⁷ TAMIR (Yael), *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, 194 pages.

⁸¹⁸ JUDT (Tony), « The old new nationalism », *The New York Review of Books*, 26 May 1994, pp. 44-51, p. 49.

⁸¹⁹ Ibid., p. 49.

⁸²⁰ Ibid., p. 49.

également droit au respect pour les formes de culture publique et d'expression qu'ils ont librement choisies pour eux-mêmes. Cela conduit Tamir à reconnaître un droit à l'auto-détermination culturelle : droit à une langue partagée, à des pratiques sociales partagées, à un passé partagé⁸²¹. Mais que se passe-t-il si une forme d'expression culturelle comme le port du foulard islamique à l'école en France par exemple est perçue par les membres d'une autre culture comme incompatible avec un aspect important de leur propre culture ? Yael Tamir répond que dans ce cas la majorité peut imposer sa volonté et que dans la plupart des cas, un compromis est possible⁸²². Tamir précise bien que si les hommes peuvent légitimement revendiquer des droits culturels, cela n'implique en aucun cas de réclamer la souveraineté politique puisque rien dans une affinité religieuse ou culturelle n'implique des frontières territoriales⁸²³. Pourtant qu'est-il possible de faire si une communauté culturelle se révèle intolérante et si, alors qu'elle représente une minorité elle se comporte d'une manière incompatible avec le mode de vie de la majorité ? L'Etat pourrait-il utiliser légitimement ses pouvoirs de coercition⁸²⁴ ? Le projet de Tamir montre également une autre fragilité lorsqu'elle évoque la possibilité d'une compatibilité entre plusieurs nationalismes qui se chevaucheraient.⁸²⁵

On ne trouve donc pas chez Berlin de dédain pour la pensée nationaliste. Contrairement aux écoles libérales dominantes de l'après-guerre comme l'école néo-autrichienne dont Popper et Hayek sont les deux principaux représentants ou encore l'école anglo-américaine avec notamment John Rawls et Ronald Dworkin, Berlin fait de la nationalité l'expression d'une disposition éternelle et universelle de l'être humain : celle qui consiste à développer une identité particulière⁸²⁶. Cependant, la position de Berlin annonçait celle de penseurs libéraux plus récents qui insistent sur le rôle de l'appartenance culturelle pour apporter une base solide à la liberté personnelle⁸²⁷. Par contre, rappelle George Crowder, Berlin ne réclame pas de droits spéciaux pour les membres des minorités culturelles.

⁸²¹ Ibid., p. 49.

⁸²² Ibid., p. 50.

⁸²³ Ibid., p. 50.

⁸²⁴ Ibid., p. 50.

⁸²⁵ Ibid., p. 50.

⁸²⁶ HAMPSHIRE (Stuart), « Nationalism », in *Isaiah Berlin : A Celebration*, op. cit., p. 100.

⁸²⁷ George CROWDER cite à cet égard dans CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 197 Joseph RAZ et en particulier *The Morality of Freedom* et *Multiculturalism : A Liberal Perspective* ainsi que KYMLICKA et en particulier *Liberalism, Community and Culture* et *Multicultural Citizenship*.

En fait, il ne se fait pas du tout l'avocat du multiculturalisme c'est à dire l'idée que l'Etat devrait apporter une reconnaissance officielle aux minorités culturelles dans le cadre de sa juridiction. Berlin rejette une telle approche, en tout cas au sujet de la question juive, car il précise que les Juifs n'ont pas droit à plus que les autres membres d'une société donnée. Nous avons choisi de traiter séparément du sionisme de Berlin dans la mesure où les positions de Berlin sur cette question illustrent très bien ses conceptions du nationalisme mais constituent aussi un cas à part. A cet égard, précisons d'abord que le sionisme de Berlin ne peut pas être compris comme une forme de nationalisme politique dans la mesure où le sionisme visait à créer une nation à partir de groupes d'hommes très différents ayant des modes de vie et des langues dissemblables et qui n'étaient rassemblés que par les vestiges d'une religion particulière⁸²⁸.

En effet, jusqu'à la création de l'Etat d'Israël en 1948, le sionisme avait pour particularité de concerner un peuple sans terre et réparti sur l'ensemble de la planète. On peut ainsi dire qu'avant la création d'Israël, il n'existait pas de nation politique pour les Juifs mais une nation culturelle et ethnique grâce à la religion, au communautarisme et aux règles et coutumes de filiation et de descendance⁸²⁹. Ensuite, la situation du peuple israélite est très particulière du fait des multiples persécutions qu'il a endurées tout au long de son histoire et en particulier du génocide nazi. Enfin, la question du sionisme est aussi spécifique pour Berlin dans la mesure où elle l'a interpellé personnellement en tant que Juif.

C : Le sionisme de Berlin.

George Crowder estime que l'expression politique de la judéité de Berlin était son sionisme⁸³⁰. Les idées qui font la spécificité du libéralisme de Isaiah Berlin se retrouvent fréquemment dans ses écrits en rapport avec le sionisme ou Israël. Dans son essai sur Disraeli et Marx⁸³¹, Berlin explique que Disraeli et Marx sont deux penseurs qui ont entretenu un rapport très différent avec leur identité juive. Si Disraeli était un Juif aux origines modestes qui mettait parfois en exergue son identité de manière

⁸²⁸ HAMPSHIRE (Stuart), « Nationalism », in *Isaiah Berlin : A Celebration*, op. cit., p. 100.

⁸²⁹ Entretien avec Gil Delannoï du 14 octobre 2004.

⁸³⁰ CROWDER(George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 36.

⁸³¹ BERLIN (Isaiah), « Benjamin Disraeli, Karl Marx and the search for identity », in HARDY (Henry), ed., *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, London, Pimlico, p. 252-286.

caricaturale et qui avait accédé au sommet de l'échelle sociale au Royaume-Uni, Karl Marx était son opposé ⁸³² :

« incapable de supporter sa propre identité, tel un homme ayant un pedigree douteux dans une société de classes, Disraeli a inventé un splendide conte de fées, a charmé l'âme de l'Angleterre et a de ce fait considérablement influencé les hommes et les événements. Au lieu d'ignorer ou de cacher ses origines qui doivent l'avoir gêné quand il était écolier et qui lui étaient toujours jetées à la face par ses ennemis...il est allé trop loin. ⁸³³ »

Berlin éprouvait beaucoup de sympathie pour Disraeli alors qu'il fait de Marx un homme qui essayait de nier ses origines ou qui était même antisémite. Il reproche surtout à Marx d'avoir largement sous estimé l'importance du nationalisme et du fait religieux et affirme que cette erreur constitue une des faiblesses majeures de son œuvre. Berlin a pu lui-même éviter cet écueil car, comme il l'explique dans *The Three Strands in My Life*, ses racines juives l'ont protégé de « l'individualisme abstrait et atomiste de Kant et Voltaire ⁸³⁴ ». D'après John Gray, il faut noter trois points au sujet du sionisme de Berlin ⁸³⁵.

D'abord, son sionisme est cohérent avec sa conviction que le bien être individuel des êtres humains rend nécessaires des formes culturelles communautaires et qu'il est important que ces formes culturelles soient reconnues par les autres groupes humains. Le sionisme de Berlin est également cohérent avec son idée que l'incarnation politique de ces formes culturelles communautaires peut légitimement se faire dans le cadre d'un Etat souverain, en particulier dans le contexte du monde contemporain. En effet, l'Etat Nation est la forme politique la plus répandue. Par ailleurs, pour ce qui est du sionisme, le peuple porteur de ces formes communautaires de vie culturelle a été persécuté depuis très longtemps ce qui constitue une justification supplémentaire. Berlin souhaitait que les Juifs puissent profiter d'un Etat Nation car il estimait que c'était dans ce cadre seulement qu'un groupe ethnique pouvait vivre sereinement et en toute sécurité. Il

⁸³² KELLY (Duncan), « The Political Thought of Isaiah Berlin », *British Journal of Politics and International Relations*, vol. 4, N°1, April 2002, p. 37.

⁸³³ BERLIN (Isaiah), « Benjamin Disraeli, Karl Marx and the search for identity », in HARDY (Henry), ed., *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, London, Pimlico, p. 273. C'est nous qui traduisons.

⁸³⁴ HAMPSHIRE (Stuart), « Nationalism », in *Isaiah Berlin : A Celebration*, op. cit., p. 100.

⁸³⁵ GRAY (John), *Isaiah Berlin*, op. cit., p. 115.

remarque d'ailleurs que les Juifs qui vivent en Israël pourraient ne pas avoir les mêmes caractéristiques psychologiques que les Juifs de la diaspora⁸³⁶. En effet, d'après Berlin, ils n'ont par exemple plus à imiter les modes de vie qui ne sont pas les leurs et ne font plus partie d'un groupe minoritaire. Berlin précise que la correspondance du territoire de l'Etat avec celui de la nation a souvent été considérée comme une bonne chose sauf par ceux qui soutenaient les empires multinationaux, les impérialistes, les socialistes internationalistes, les anarchistes et peut-être aussi les catholiques ultramontains.

Le second trait du sionisme de Berlin est la reconnaissance de la légitimité de nombreuses aspirations des citoyens palestiniens. En conséquence, si le nationalisme doit prendre des formes pathologiques en Israël, Berlin le condamne de la même façon, restant ainsi fidèle à la perspective des fondateurs de l'Etat d'Israël.

Le troisième trait caractéristique du sionisme de Berlin est la reconnaissance du poids et de la validité des obligations et des allégeances particularistes et aussi de la réalité des exigences éthiques considérées comme universelles⁸³⁷.

Pour George Crowder, le sionisme de Berlin est spécifique dans la mesure où il est marqué par le libéralisme et le pluralisme⁸³⁸. Comme nous l'avons vu précédemment, dans un de ses essais consacré à la question juive, Berlin compare la judéité à une bosse et remarque que certains Juifs nient totalement avoir une bosse, d'autres en sont très fiers alors que d'autres encore essaient de l'ignorer, de la déguiser ou d'en réduire l'importance. Certains, enfin, envisagent de détruire totalement leur bosse⁸³⁹. Ce dernier cas représente la solution sioniste : vivre dans une communauté séparée, dotée de sa propre autorité politique, et dans laquelle sa propre identité n'est plus vue par soi-même, ni par les autres, comme une difformité⁸⁴⁰.

Le sionisme constitue donc une bonne illustration des positions de Berlin sur le nationalisme puisque Berlin regrettait à la fin de sa vie que le sionisme soit entré dans une phase nationaliste alors qu'il était au départ tout à fait civilisé et plutôt marqué par les idées de Herder⁸⁴¹. Il ne s'agissait en effet à l'origine que de permettre à la communauté juive de pouvoir se développer librement sans craindre les persécutions ou les discriminations⁸⁴².

⁸³⁶ GALIPEAU (Claude), *Isaiah Berlin's Liberalism*, op. cit.

⁸³⁷ GRAY (John), *Isaiah Berlin*, op. cit., p. 117.

⁸³⁸ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 37.

⁸³⁹ Ibid., p. 37.

⁸⁴⁰ Ibid., p. 37.

⁸⁴¹ GRAY (John), *Isaiah Berlin*, op. cit., p. 100.

⁸⁴² Ibid., p. 100.

Berlin, comme nous venons de le voir, insiste beaucoup sur le rôle de l'identification à la nation. Berlin était opposé au cosmopolitisme de la tradition des Lumières et estimait que les identités nationales étaient incontournables dans les sociétés contemporaines. L'importance de l'influence des mouvements nationalistes et le caractère légitime, dans certaines limites, de leurs revendications devait donc être reconnue par toutes les formes de libéralisme qui prétendaient demeurer réalistes⁸⁴³.

Le nationalisme de Berlin représente ainsi une caractéristique spécifique de sa pensée même s'il renoue d'une certaine manière avec une préoccupation commune à beaucoup d'auteurs libéraux du 19^{ème} siècle. Un problème demeure cependant : si la liberté et l'appartenance sont deux valeurs distinctes et incommensurables entre lesquelles il est nécessaire de choisir car elles seraient conflictuelles à un certain niveau, n'en est-il pas de même pour les deux idéologies que sont le libéralisme et le nationalisme⁸⁴⁴ ? En d'autres termes, le nationalisme libéral n'est-il pas un oxymore ? Cette question est liée à celle de la compatibilité du libéralisme et du pluralisme de Berlin et aussi à celle de la cohérence de sa pensée.

La prise en compte du désir de statut et de reconnaissance se révèle donc un autre pilier de la Société Décence que Berlin appelle de ses vœux dans la mesure où s'il n'est pas satisfait, les hommes risquent de se sentir humiliés ou insuffisamment reconnus. Pour autant, Berlin indique clairement que le principe de l'identité culturelle, quelle que soit son importance, doit rester en général subordonné à la liberté de choix. Cette intégration du sentiment national à la pensée libérale n'est pas l'unique spécificité du libéralisme de Berlin. Berlin s'est aussi préoccupé de l'égalité et de la justice sociale. Pour Berlin, il ne pouvait en effet pas y avoir de Société Décence sans une recherche minimale de l'égalité et de la justice sociale.

⁸⁴³ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 36.

⁸⁴⁴ *Ibid.*, p. 114.

II : Liberté et Egalité.

Si Berlin s'intéresse à l'égalité, il précise à de nombreuses reprises qu'égalité et liberté sont deux concepts différents qu'il ne faut surtout pas confondre sous peine de s'exposer à des conséquences « peu libérales⁸⁴⁵ ». Après avoir défini la manière dont Berlin appréhende le concept d'égalité (A), nous examinerons les rapports qu'égalité et liberté peuvent entretenir (B).

A : Berlin, un libéral qui s'intéresse à l'égalité.

• Définition

Si l'on associe spontanément Berlin à la pensée de la liberté, il ne faut pas oublier qu'il ne faisait pas de la liberté une valeur plus sacrée que toutes les autres même si elle occupe un statut particulier puisqu'elle est plus qu'une valeur culturelle ni devant être défendue de manière absolue et au détriment d'autres idéaux comme l'égalité ou la justice. Berlin considérait aussi l'égalité comme une valeur importante et ceux qui pensaient que l'égalité n'était qu'un rêve illusoire lui étaient antipathiques⁸⁴⁶. Pour Berlin, l'égalité est un des éléments les plus profonds et les plus anciens de la pensée libérale et ni plus ni moins naturel ou rationnel que n'importe quel autre élément constitutif de cette pensée⁸⁴⁷. Comment Berlin définit-il l'égalité ? Précisons que si Berlin s'intéresse à l'égalité, il n'étudie ce concept que rarement et en général incidemment. Pourtant, il a tout de même consacré un essai au concept d'égalité : « Equality ». Pour Berlin,

« l'égalité est toujours spécifique. Je vais vous donner un exemple : si vous avez dix enfants et que vous voulez donner à chacun une part de gâteau, si vous donnez deux tranches à l'un d'entre eux et aucune à un autre sans avoir une bonne raison, cela est en opposition avec le principe d'égalité.⁸⁴⁸ »

⁸⁴⁵ BERLIN (Isaiah), « Two Concepts of Liberty », in *Liberty*, op. cit. p. 200.

⁸⁴⁶ ANNAN (Noel), « Foreword », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. xii.

⁸⁴⁷ BERLIN (Isaiah), « Equality », in Henry Hardy (ed.), *Concepts and Categories, Philosophical Essays*, London, Pimlico, 1999, p. 102.

⁸⁴⁸ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 145. C'est nous qui traduisons.

Au delà de cet exemple quelque peu trivial, Berlin estime que la formule « *tous les hommes doivent compter pour un et aucun ne doit compter pour plus qu'un* » beaucoup utilisée par les philosophes utilitaristes constitue le cœur de la doctrine de l'égalité ou de l'égalité des droits et il précise par ailleurs que cette phrase ambiguë et floue apparaît fréquemment dans la pensée libérale et démocratique et qu'elle a pu prendre des significations différentes en fonction des penseurs et des époques ⁸⁴⁹.

• *Quel fondement pour l'égalité ou pour l'inégalité ?*

Berlin précise que l'adhésion à la formule précédemment mentionnée n'implique pas de croire à la théorie des droits naturels ou des droits positifs. Cette formule peut bien sûr découler de la reconnaissance de droits naturels possédés par chaque être humain et inhérents à leur nature humaine. Pour autant, Berlin affirme qu'il n'est pas nécessaire d'avoir ce genre de croyances métaphysiques pour estimer fondée la formule « *chaque homme compte pour un et pour un seul* » ⁸⁵⁰.

Berlin rappelle que l'on peut en effet imaginer une société organisée conformément aux vues de Hobbes ou de Bentham dans laquelle les droits n'existaient pas ou bien avaient peu d'importance mais dans laquelle le principe « *chaque homme doit compter pour un* » était appliqué pour des raisons utilitaristes ou parce qu'il s'agissait de la volonté d'un tyran, de la majorité ou d'un législateur ou de toute autre autorité souveraine dans une société donnée ⁸⁵¹. Berlin reconnaît que, dans les faits, les plus ardents défenseurs de l'égalité ont souvent été des hommes et des femmes qui croyaient aux droits de l'homme d'une manière ou d'une autre. Certains étaient théistes et pensaient que chaque homme était doté d'une âme immortelle qu'il convenait de respecter. D'autres étaient des démocrates et des libéraux opposés ou non à la tradition judéo-chrétienne et qui croyaient au principe d'égalité a priori, considérant qu'il avait été révélé par une lumière naturelle ou par une autre source de connaissance ⁸⁵². C'est sur ce principe, ajoute Berlin, que les rédacteurs des déclarations des droits de l'homme des révolutions française et américaine mais aussi les penseurs des doctrines égalitaires depuis Graci jusqu' aux socialistes et anarchistes des temps modernes se sont appuyés.

⁸⁴⁹ BERLIN (Isaiah), « Equality », in *Concepts and Categories, Philosophical Essays*, op. cit., p. 81.

⁸⁵⁰ Ibid., p. 81.

⁸⁵¹ Ibid., p. 81.

⁸⁵² Ibid., p. 82.

Toutefois, Berlin insiste bien sur le fait que de toutes façons, les liens entre le principe précédemment mentionné et les doctrines de la théologie chrétienne ou des philosophes des Lumières ne sont que psychologiques ou historiques mais en aucun cas logiques⁸⁵³. Berlin considère que la formule égalitaire est une application spécifique du principe selon lequel il faut accorder des traitements similaires aux situations similaires.

Ensuite, Berlin soutient que si l'égalité ne nécessite pas de justification particulière, l'inégalité doit toujours être justifiée. Dans sa forme la plus simple, l'idéal de complète égalité sociale correspond au souhait que chaque chose et chaque être humain soit aussi ressemblant que possible aux autres choses et autres êtres humains⁸⁵⁴. Dans cette société égalitariste voulue par certains penseurs, l'inégalité serait réduite à son minimum. Les inégalités peuvent être dues à l'inégale distribution de caractéristiques ou de biens voulus par tous les hommes de tous les temps : la propriété, le pouvoir économique et social, le statut, les opportunités pour le développement de facultés intellectuelles ou physiques ou l'obtention d'expériences, de privilèges ou de libertés sociales et économiques⁸⁵⁵. Si certaines sociétés permettent à des hommes de posséder beaucoup plus de ces biens matériels ou immatériels et d'empêcher d'autres hommes de les acquérir, alors ces sociétés sont en contradiction ou bien avec le principe des droits naturels ou bien avec les principes rationnels selon lesquels les différences doivent être justifiées⁸⁵⁶. Les deux hypothèses doivent être différenciées car dans le premier cas, les tenants des droits naturels exigent normalement que l'égalité ne règne que dans les domaines concernés par les droits naturels alors que dans le second cas, les défenseurs des principes rationnels tendent à vouloir que tous les champs des relations humaines soient soumis au principe d'égalité⁸⁵⁷. Dans ce dernier cas, les dérives extrémistes sont beaucoup plus probables dans la mesure où aucune inégalité ne saurait être tolérée à moins d'être justifiée rationnellement.

Concernant les causes des inégalités, Berlin rappelle que la distribution inégale des dons naturels est un véritable obstacle à l'égalité économique : dans les sociétés où il y a pourtant une grande égalité des opportunités économiques, il est très probable que ceux qui sont les plus capables, les plus rusés, les plus ambitieux ou les plus puissants

⁸⁵³ Ibid., p. 82.

⁸⁵⁴ Ibid., p. 90.

⁸⁵⁵ Ibid., p. 90.

⁸⁵⁶ Ibid., p. 90.

⁸⁵⁷ Ibid., p. 90.

s'enrichissent et deviennent plus puissants que les autres⁸⁵⁸. Celui pour qui l'égalité est le but le plus important ne pourra pas accepter un tel état de fait et souhaitera pour remédier à une telle situation trouver des moyens de rendre les hommes uniformes, tant moralement que physiquement⁸⁵⁹. A ce prix seulement, une véritable égalité entre les hommes pourra être atteinte. Il n'est pas certain qu'une telle société soit vraiment réalisable. Il est en revanche très probable qu'une telle réorganisation de la société implique une autorité despotique et très centralisée qui pourrait être la cause de grandes inégalités⁸⁶⁰. Berlin rappelle que certains hommes ou organisations en ont pris leur parti, acceptant l'idée que ces inégalités ainsi que la privation de nombreuses libertés, constituaient un passage obligé pour parvenir à construire une société totalement et finalement égalitaire.

• *Quelle égalité ?*

Selon Berlin, l'idéal de complète égalité sociale correspond au vœu que tout et tout le monde soit aussi similaire que possible à toutes les autres personnes et toutes les autres choses. Berlin doute qu'aucun penseur ait jamais souhaité créer une telle société ou imaginé qu'il soit possible de le faire. Au fond, pour Berlin, les défenseurs de l'égalité humaine, philosophes ou hommes d'action, veulent tous promouvoir des modifications de cet idéal à la fois absolu et absurde. Ainsi, pour Berlin, l'égalité totale n'est pas davantage possible ou concevable que la liberté totale. De toutes façons, souligne Berlin, tant qu'il y aura des différences entre les hommes, il y aura nécessairement un certain degré d'inégalité.

Tout dépend au fond du type d'égalité auquel on souhaite parvenir. Certains penseurs estiment que l'on peut se contenter de l'égalité des droits politiques et juridiques. Dans cette perspective, tant que les hommes sont égaux devant les lois, que certains principes démocratiques basiques sont respectés, que l'on accorde aux hommes un minimum de libertés personnelles leur permettant de jouir de leurs droits politiques et juridiques, il n'est pas légitime d'intervenir dans d'autres champs comme le champ économique par exemple⁸⁶¹. On peut considérer d'après Berlin que ce raisonnement correspond à l'état d'esprit des penseurs libéraux du 19^{ème} siècle.

⁸⁵⁸ Ibid., p. 92.

⁸⁵⁹ Ibid., p. 92.

⁸⁶⁰ Ibid., p. 92.

⁸⁶¹ Ibid., p. 93.

Même si de tels principes peuvent engendrer de grandes inégalités économiques et sociales, les libéraux répondent qu'il s'agit du prix à payer pour garantir l'égalité politique et juridique et que si l'on veut empêcher le développement des inégalités économiques et sociales, il faudra réduire l'égalité juridique ou la liberté politique⁸⁶². Autrement dit, il faut choisir le domaine où l'on tient à garantir l'égalité entre les hommes puisqu'il ne serait pas possible de la garantir à la fois dans le domaine politique et dans le domaine économique et social. Cela correspond bien au pluralisme de Berlin et à l'idée que les fins sont irréconciliables à un certain niveau et que le choix s'impose nécessairement. Pourtant, il est des circonstances très particulières selon John Rawls dans lesquelles les inégalités économiques et sociales peuvent remettre en cause l'égalité politique⁸⁶³. Rawls donne l'exemple d'un système dans lequel les partis et les élections seraient financés par des contributions privées ce qui permettrait aux individus les plus nantis d'un point de vue économique de peser dans le débat démocratique beaucoup plus que les groupes les plus défavorisés. Ainsi, non seulement l'égalité et la liberté sont deux valeurs qui peuvent se révéler incompatibles mais en plus, liberté positive et liberté négative d'une part et égalité politique et égalité économique et sociale d'autre part apparaissent également potentiellement incompatibles.

Pour d'autres penseurs, les seules inégalités devant être impérativement combattues sont celles liées à des caractéristiques essentielles que les individus ne peuvent pas modifier comme par exemple leur couleur de peau ou leur âge⁸⁶⁴.

Enfin, les philosophes des Lumières voulaient que toutes les choses rares soient distribuées aussi également que possible à moins qu'il y ait de bonnes raisons pour que cela ne soit pas le cas. Selon Berlin, on trouve cette idée chez Condorcet et cela explique pourquoi Berlin estime que la doctrine de l'égalité telle qu'elle est exprimée selon lui dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen doit autant à Condorcet qu'à Rousseau ou à d'autres penseurs⁸⁶⁵. Pour autant, Berlin rappelle que l'égalité n'était pas la seule valeur à laquelle Condorcet attachait de l'importance. Il souhaitait tout autant que les hommes recherchent la justice, le progrès, la vertu, toutes choses totalement compatibles selon lui. En cela, il était tout à fait en harmonie avec l'état d'esprit de son temps. Beaucoup de penseurs de cette époque considéraient en

⁸⁶² Ibid., p. 93.

⁸⁶³ RAWLS (John), *Théorie de la Justice*, op. cit., p. 263.

⁸⁶⁴ BERLIN (Isaiah), « Equality », in *Concepts and Categories, Philosophical Essays*, op. cit., p. 93.

⁸⁶⁵ Ibid., p. 95.

effet possible grâce à l'usage de la raison de concilier toutes les choses bonnes pour les hommes.

Ces penseurs considéraient en effet, rappelle Berlin, que puisque les problèmes politiques et moraux présentent un caractère factuel, on peut répondre à chacun d'entre eux par une et une seule véritable proposition. Si cela n'est pas le cas, c'est que les problèmes ne sont pas des problèmes authentiques. En second lieu, aucune véritable proposition liée à la résolution de ces problèmes authentiques ne peut être incompatible avec une autre proposition véritable. De tout cela, il s'ensuit que les propositions qui décrivent ce qui devrait être fait doivent être au moins compatibles entre elles. Pour Berlin, qui récuse le monisme au profit du pluralisme, égalité et liberté ne sont en revanche compatibles que dans une certaine mesure.

B : Deux concepts compatibles dans une certaine mesure seulement.

Nous rappellerons d'abord la thèse de Berlin concernant la manière dont il est possible ou nécessaire d'articuler liberté et égalité (1), puis nous présenterons l'argumentation de l'un de ses opposants marxistes qui soutient la thèse contraire (2).

1 : Pour Berlin, le choix est inéluctable.

Si Berlin attachait beaucoup d'importance à l'égalité, il indiquait aussi, fidèle à son éthique de penseur pluraliste, que, la plupart du temps, on ne pouvait pas rechercher davantage d'égalité et davantage de liberté à la fois. L'égalité n'est qu'une valeur parmi beaucoup d'autres, beaucoup d'entre elles également souhaitables. La liberté et l'égalité, aussi importantes l'une que l'autre, entrent parfois en conflit et là encore, le choix se révèle inexorable. On peut rechercher davantage de liberté mais cela risque de se faire au détriment de l'égalité, et vice-versa. Pour autant, il peut arriver que la recherche de l'égalité soit compatible avec celle de la liberté. L'enseignement et l'instruction en général peuvent par exemple rendre les hommes à la fois plus égaux et plus libres. Berlin rappelle en outre que seuls les anarchistes prétendent qu'il soit possible de concilier le maximum de liberté avec le maximum d'égalité. Pour Berlin, ils se trompent et sont des utopistes dans la mesure où l'expérience a révélé que leur

proposition était fausse⁸⁶⁶. L'arbitrage entre des fins incompatibles ne peut jamais être rendu définitivement. Il dépend de chaque situation concrète et aucune loi générale d'aucune sorte ne peut nous éclairer pour savoir comment arbitrer entre des fins incompatibles⁸⁶⁷.

Selon John Gray, même si Berlin nous dit que chaque chose est ce qu'elle est, autrement dit que la liberté est la liberté et non pas l'égalité ou la justice, quand des valeurs sont en conflit, la question la plus difficile est de les identifier⁸⁶⁸. En effet, John Gray souligne combien la liberté, la justice ne sont pas des territoires séparés les uns des autres par des murs conceptuels imperméables mais plutôt des lieux dont les frontières sont à la fois discutables et mouvantes⁸⁶⁹.

Berlin affirme qu'il est nécessaire de restreindre quelque peu la liberté des plus puissants afin de nourrir les plus pauvres, pour habiller ceux qui sont nus, pour abriter ceux qui sont sans abris, en bref pour garantir un minimum de justice et d'équité⁸⁷⁰. Berlin avait tout à fait conscience que :

« la liberté totale des loups correspond à la mort des agneaux, la liberté totale des puissants, de ceux qui sont doués n'est pas compatible avec le droit à une existence décente des faibles et de ceux qui sont moins doués. »⁸⁷¹

Il résulterait d'une telle situation une atteinte évidente à l'égalité. C'est la raison pour laquelle il est arrivé que Berlin prenne partie pour l'égalité quand liberté et égalité s'opposaient. Berlin explique en ce qui concerne par exemple le problème de l'éducation qu'il est favorable à l'introduction d'un système éducatif uniforme dans tous les pays occidentaux afin d'en finir avec les différences de statut social engendrées par l'existence d'une hiérarchie entre les écoles dans de nombreux pays au premier rang desquels l'Angleterre⁸⁷². Berlin ajoute qu'il justifie cette position par son souci de l'égalité sociale, par les maux découlant des différences de statut créés par un système éducatif gouverné par les ressources financières ou la position sociale des parents plutôt que par les besoins et capacités des enfants, l'idéal de solidarité sociale et la nécessité

⁸⁶⁶ Ibid., p. 94.

⁸⁶⁷ Ibid., p. 96.

⁸⁶⁸ GRAY (John), *Liberalism*, Milton Keynes, Minneapolis, 1986, University of Minneapolis Press, p. 95.

⁸⁶⁹ Ibid., p. 96.

⁸⁷⁰ BERLIN (Isaiah), « The Pursuit of the Ideal », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 11.

⁸⁷¹ Ibid., p. 10. C'est nous qui traduisons.

⁸⁷² BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 45.

de pourvoir aux besoins d'un maximum d'enfants⁸⁷³. Berlin ne nie pas que de telles mesures aillent à l'encontre de la liberté des parents qui réclament le droit de choisir le type d'éducation qu'ils veulent apporter à leurs enfants. Il affirme au contraire que dans ce cas, il y a un authentique conflit entre deux impératifs irréconciliables : d'une part préserver la liberté des parents de choisir l'éducation de leurs enfants et d'autre part apporter aux hommes la possibilité d'exercer les droits qu'ils détiennent légalement mais dont ils ne peuvent pas encore user⁸⁷⁴. De fait, Berlin souligne que pourvoir aux besoins matériels des enfants ne revient pas à accroître leur liberté.

Ainsi, il est important de garantir une « égalité de la liberté ». En effet, si l'on reconnaît que la liberté est indispensable à tous les êtres humains, il est inacceptable que certains ne doivent leur liberté qu'à l'exploitation des autres. Il faut donc que tous les hommes aient accès à cette liberté qui fait leur humanité. Cela explique pourquoi Berlin ne peut pas se faire l'avocat d'une doctrine qui admet totalement le développement des inégalités sociales même si elle garantit l'égalité des opportunités et justifie les inégalités par les différences de talent. Ainsi, concernant par exemple les politiques sociales liées à l'Etat Providence, si Berlin était bien sûr favorable aux politiques d'aide sociale, il attachait beaucoup d'importance à la manière dont elles étaient justifiées. Au cas où les bénéficiaires de ces politiques d'aide sociale étaient considérés comme des individus dépendants, il estimait que ces politiques conduisaient inévitablement au paternalisme et au despotisme et elles étaient donc inacceptables⁸⁷⁵. Par contre, dans l'hypothèse où ces politiques étaient motivées par la prise en compte de la nécessité d'un certain bien être matériel pour que les hommes puissent poursuivre les fins qu'ils ont choisies, alors ces politiques renforçaient l'indépendance et la liberté humaine⁸⁷⁶.

L'égalité, tout comme la liberté, ne doit pas être poussée à son paroxysme, sous peine d'être transformée en égalitarisme. L'égalité totale n'est pas plus réalisable que la liberté totale. Selon Berlin, l'égalité totale amènerait à la privation de liberté de ceux qui sont supérieurs aux autres⁸⁷⁷.

⁸⁷³ Ibid., p. 46.

⁸⁷⁴ Ibid., p. 46.

⁸⁷⁵ KOCIS (Robert), « Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends : Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics », *The American Political Science Review*, n° 74, 1980, p. 40.

⁸⁷⁶ Ibid., p. 40.

⁸⁷⁷ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit. p. 145.

Ainsi, Berlin rappelle que Bakounine qui croyait plus que tout en l'égalité avait proposé de fermer les universités car elles formaient selon lui des savants qui se comportaient comme s'ils étaient supérieurs aux autres hommes ce qui avait pour conséquence de renforcer les inégalités sociales. Il est même selon Berlin des situations où l'égalité peut être effrayante et non souhaitable. Berlin raconte à titre d'illustration que durant les premières années de l'Union Soviétique, certains musiciens avaient décidé de se débarrasser de leur chef d'orchestre ce qui n'avait pas manqué de conduire à un désastre artistique⁸⁷⁸. Ceci témoigne du fait que la recherche d'une égalité absolue se fait au détriment de la liberté ou de l'expression du talent des plus doués ou de l'efficacité.

G. A. Cohen, penseur marxiste, ami et ancien étudiant de Berlin remet partiellement en cause la thèse de Berlin. Il ne conteste pas que toutes les fins ne puissent pas être poursuivies en même temps mais il n'accepte pas l'idée selon laquelle la recherche de l'égalité, de la justice sociale ou de la sécurité économique pourrait se faire au détriment de la liberté.

2 : La thèse de G. A. Cohen : plus d'égalité peut signifier plus de liberté.

G. A. Cohen dit ne pas remettre en cause l'idée que toutes les bonnes choses ne soient pas compatibles dans une certaine mesure. Pourtant, il conteste l'idée de Berlin selon laquelle les inégalités sociales et donc la pauvreté économique liée au manque d'argent n'engendre pas un manque de liberté. L'argumentation de Cohen est intéressante car il prétend que la lutte pour l'amélioration de ce que Berlin appelle les conditions d'exercice de la liberté peut entraîner non seulement davantage d'égalité mais aussi plus de liberté alors même que l'on retiendrait la même définition de la liberté qu'Isaiah Berlin.

Cohen pense qu'il y a beaucoup de choses que les personnes pauvres ne peuvent pas faire du fait de leur pauvreté⁸⁷⁹. Il prend l'exemple d'une personne qui ne peut plus s'offrir un déplacement pour aller rendre visite à sa sœur car le billet de train pour se rendre à Glasgow est devenu trop onéreux. Selon Cohen, cette personne est manifestement moins libre qu'auparavant. Berlin ne serait pas d'accord sur ce constat. Cohen ramène cette question des rapports entre la pauvreté et la liberté à un débat entre

⁸⁷⁸ Ibid., p. 146.

⁸⁷⁹ COHEN (G. A), *Freedom and Money*, 2001.

gauche et droite dans le champ politique. La droite prétend selon lui que tous les individus sont libres dans une société libérale capitaliste alors que pour la gauche, il ne s'agirait en fait que de libertés formelles. Cohen rappelle que pour la droite et pour Berlin, une telle affirmation revient à confondre la liberté et les ressources. Cohen décompose le raisonnement de la droite en cinq étapes. Les trois premières étapes correspondent à ce qu'il appelle un mouvement conceptuel alors que les deux dernières correspondent à un mouvement normatif. Selon Cohen, Berlin, en tant que social-démocrate adhérerait au premier mouvement mais rejetait le second.

Le premier mouvement ou mouvement conceptuel s'articule donc en trois étapes : 1. La liberté est compromise par l'ingérence d'autres personnes mais pas par le manque de moyens. 2. Manquer d'argent, c'est souffrir d'un manque de moyens et pas d'ingérence. 3. La pauvreté n'est donc pas porteuse d'un manque de liberté. Berlin rejette la suite du raisonnement constituée par le mouvement normatif : 4. La première tâche du gouvernement est de protéger la liberté. 5. Eradiquer la pauvreté ne fait donc pas partie des tâches essentielles d'un gouvernement. Bien sûr, pour Berlin comme pour Rawls d'ailleurs, même si le manque de moyens n'est que le manque de moyens et pas un manque de liberté, l'Etat doit tout de même s'en préoccuper.

Cohen se propose de contester le point (2) et explique que même si (1) est vrai, si (2) est faux, alors (3) est également faux. Il veut donc démontrer que manquer d'argent, c'est être confronté à l'ingérence. L'erreur de Berlin serait selon Cohen d'avoir considéré l'argent comme une chose alors que dans nos sociétés, l'argent serait ce qui structure la liberté. Ainsi, la répartition de l'argent dans nos sociétés expliquerait la privation de liberté. Cohen rappelle que l'accès aux services, que ceux-ci soient opérés par une personne privée ou une personne publique se fait moyennant le paiement d'une somme d'argent. Or, si l'utilisateur refuse de payer la somme nécessaire, il fait face à l'ingérence, à une opposition. Cohen formalise la relation de la façon suivante : si un agent A possède un objet O alors A peut utiliser O sans rencontrer d'ingérence. Par contre, si un autre agent A' veut se servir de O, il fera face à l'ingérence de A. Si A décide de louer ou de vendre O, A' pourra grâce à l'argent supprimer, se débarrasser de l'ingérence. L'argent permet donc à A' d'être libre et pas seulement d'avoir la capacité d'être libre. Selon Cohen, l'assimilation de l'argent à une ressource physique est un travestissement des relations sociales de contrainte en un manque d'une chose donnée. Cohen revient ensuite à la définition de la liberté négative de Berlin et rappelle que pour Berlin, l'absence de liberté négative est due à la fermeture de portes ou à l'incapacité de

les ouvrir. Or, la femme qui ne peut pas prendre le train pour Glasgow ne va-t-elle pas elle aussi se retrouver face à une porte fermée au sens propre comme au sens figuré ? Cohen précise par ailleurs que même si la contrainte n'est pas exercée directement par l'Etat, elle est exercée légalement, donc avec l'assentiment de l'Etat.

Par ailleurs, Cohen conteste l'idée de Berlin selon laquelle les politiques du New Deal ont réalisé un compromis entre liberté et sécurité économique et qu'au bout du compte la liberté négative de certains groupes sociaux en a été diminuée. Berlin souligne en effet dans son essai sur le président Roosevelt que, consécutivement à la Grande Dépression des années 1930 qui a porté atteinte au sentiment de sécurité économique, Roosevelt a tenté d'établir de nouvelles règles de justice sociale afin d'apporter aux Américains davantage d'égalité économique⁸⁸⁰. Sur ce point, Cohen souligne qu'un individu qui voit sa sécurité économique augmentée fera face à moins d'obstacles pour réaliser ce qu'il a choisi de faire. Pour Cohen, sa liberté négative sera donc accrue. Cohen ne comprend pas que si Berlin affirme que le New Deal a affaibli la liberté négative, il fait essentiellement allusion à la liberté négative des entrepreneurs qui fut effectivement restreinte du fait de l'augmentation de la pression fiscale et des réglementations. Pour le reste, Berlin ne conteste naturellement pas que le New Deal ait pu renforcer la liberté négative des citoyens américains les plus modestes, premières victimes de la crise économique des années 1930.

Il est donc indispensable pour Berlin de concilier la défense de la liberté avec d'autres valeurs, d'autres préoccupations tout autant légitimes comme le besoin d'appartenir et de statut qui peut s'incarner dans un nationalisme culturel, ou un nationalisme libéral mais aussi la recherche de l'égalité. Cet intérêt d'un auteur libéral pour des concepts souvent négligés voire méprisés par beaucoup d'auteurs libéraux est une des spécificités du libéralisme de Berlin.

Ces deux valeurs sont également deux autres éléments constitutifs de la société décente. En effet, selon Avishai Margalit, la pauvreté et l'absence de lutte contre les inégalités se révèlent humiliantes et la « citoyenneté symbolique », définie comme partage de la richesse symbolique de la nation est aussi une exigence de la société décente⁸⁸¹. Partager la richesse symbolique de la nation peut, par exemple, consister à reconnaître la langue d'un groupe minoritaire comme langue officielle de l'Etat. Par

⁸⁸⁰ BERLIN (Isaiah), *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 628, 629 et 630.

⁸⁸¹ MARGALIT (Avishai), *The Decent Society*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1996, p. 201.

ailleurs, pour Avishai Margalit et Joseph Raz⁸⁸², chaque individu appartient à un « *Encompassing group* » ou « groupe qui entoure » : ce groupe peut reposer sur la nationalité, la tribu ou la religion par exemple. L'humiliation peut alors découler de l'exclusion de l'un de ces groupes. On voit à quel point le concept de « *encompassing group* » est lié au « besoin d'appartenir » de Berlin.

Le libéralisme de Berlin tel que nous venons de le présenter est bien sûr inspiré ou proche de la pensée d'autres auteurs. Ces influences ou ces rapprochements sont évidemment soulignés tout au long de cette étude. Il nous semble néanmoins crucial de présenter plus systématiquement la pensée d'auteurs dont la connaissance peut être d'une grande aide pour comprendre l'œuvre de Berlin en profondeur. Envers quels auteurs Berlin a-t-il une dette intellectuelle majeure ? A quelles traditions est-il possible de rattacher le libéralisme de Berlin ? De quels penseurs contemporains est-il proche ? Nous pourrions ainsi dégager plus nettement ce qui fait la spécificité de sa conception de la liberté.

⁸⁸² Ibid., p. 139.

Chapitre 3 : La liberté chez Berlin : prédécesseurs et contemporains

L'enjeu de ce chapitre est de tenter d'établir une généalogie du libéralisme de Berlin en recherchant notamment dans les traditions libérales française et britannique les auteurs auxquels Berlin a pu emprunter certains éléments constitutifs de sa pensée libérale (I). Nous nous demanderons à cet égard si Berlin a été davantage influencé par la tradition libérale britannique ou française. L'influence que la pensée de ces auteurs a pu avoir sur celle de Berlin est essentiellement d'ordre thématique ou fragmentaire dans la mesure où ce n'est pas toute leur philosophie ou toute leur théorie politique qui a inspiré l'œuvre de Berlin mais plutôt certains éléments de leurs recherches. Ainsi, nous sélectionnerons certains points nous paraissant topiques sur lesquels reposera notre travail de comparaison sans que notre étude puisse être assimilée à une entreprise de comparaison systématique de la pensée de Berlin et de celle de ceux dont il pourrait, au moins partiellement, se réclamer.

Il s'agira d'autre part d'établir des parallèles entre Berlin et certains auteurs libéraux contemporains comme Raymond Aron et Karl Popper (II). Au terme de ce travail de comparaison, nous tenterons de faire ressortir ce qui fait la spécificité, l'originalité du libéralisme de Berlin.

I : Un héritier de deux traditions différentes

Il est possible de distinguer entre deux traditions libérales : la tradition britannique dont Berlin est à première vue issu et la tradition française qui s'est construite contre la Révolution française. Nous allons tenter de mettre au jour les éléments empruntés par Berlin à la tradition française et ceux qui se rattachent davantage à la tradition britannique. Nous envisagerons donc successivement les parallèles qui peuvent être faits entre Berlin et la tradition anglaise (A) incarnée par John Stuart Mill et Burke puis entre Berlin et la tradition française incarnée par

Benjamin Constant et Alexis de Tocqueville (B) avant de nous demander finalement si l'influence de l'une des deux traditions prédomine nettement dans la pensée de Berlin.

A : Berlin et la tradition libérale anglaise

Le libéralisme de Berlin puise en partie ses racines chez John Stuart Mill et Edmund Burke, qu'il le reconnaisse et en fasse mention dans ses travaux scientifiques ou pas. Pour autant, ce choix est nécessairement subjectif puisque Berlin aurait pu être comparé à d'autres penseurs libéraux plus anciens. Concernant tout d'abord John Stuart Mill, Berlin y fait référence régulièrement dans ses travaux et lui consacre même l'une de ses publications. En effet, un des essais de *Four Essays On Liberty* est consacré à John Stuart Mill et Berlin cite fréquemment Mill, en général aux côtés de Tocqueville et Constant quand il évoque les penseurs libéraux du 19^{ème} siècle. Par ailleurs, Berlin se compare voire s'identifie inconsciemment à Mill quand il écrit à son sujet car on ressent à la lecture de l'essai une grande empathie. Pourtant, la prudence s'impose d'autant plus que, comme nous l'avons vu précédemment, Berlin a tendance à ne retenir chez les penseurs qu'il étudie que les aspects les plus proches de sa propre pensée. Alors que pour Berlin la pensée de John Stuart Mill est très proche de la sienne, il faut veiller à ne pas passer sous silence ou à négliger des points sur lesquels les deux auteurs pourraient s'opposer.

Berlin partage effectivement avec Mill un certain nombre de préoccupations liées à la vie dans les sociétés démocratiques modernes : il s'agit notamment du respect de la liberté et du maintien de la diversité qui passe par la lutte contre l'uniformisation des sociétés démocratiques (1). Berlin fait d'ailleurs de Mill le fondateur du libéralisme moderne⁸⁸³. Pour comparer la pensée de Berlin à celle de John Stuart Mill, nous nous appuyerons sur le texte français de *On Liberty*. Dans un second temps, nous comparerons la pensée de Berlin et celle de Burke (2) et nous nous baserons ici sur *Réflexions sur la Révolution en France (1790)* et sur *Droits de l'homme (1791-1792)*.

⁸⁸³ BERLIN (Isaiah), « John Stuart Mill and the Ends of Life » in *Liberty*, op. cit., p. 218.

I : Une préoccupation commune avec Mill : la démocratie doit respecter la liberté et l'autonomie individuelle

Si John Stuart Mill est considéré par Berlin comme un des fondateurs du libéralisme, on peut aussi voir en Mill un conservateur et même un socialiste⁸⁸⁴. En effet, sa pensée constitue une vaste synthèse dont les principales composantes sont l'utilitarisme de son père James Mill et de Bentham, le conservatisme de Coleridge, l'idéal de « l'homme accompli » de Goethe, la science sociale de Comte, l'analyse de la démocratie de Tocqueville ou encore les suggestions de la poésie de Wordsworth⁸⁸⁵. John Stuart Mill est confronté, comme Tocqueville, au problème de la société démocratique post révolutionnaire.

• La nécessaire limitation du pouvoir pour éviter le despotisme et protéger la liberté

Pour Mill, il est capital en démocratie de se méfier du peuple dans la mesure où une partie de ce peuple pourrait être tentée d'opprimer le reste de la population. La tyrannie de la majorité serait alors à redouter. En effet, Mill est sans illusion sur la démocratie : l'autonomie politique est le gouvernement de chacun par tous les autres plutôt que le gouvernement de chacun par soi-même⁸⁸⁶. Le despotisme en démocratie est alors conçu comme le pouvoir : « sans partage de l'exécutif sur un agrégat d'individus isolés, égaux, mais réduits à l'état servile.⁸⁸⁷ » En conséquence, il est impératif pour Mill de limiter le pouvoir du gouvernement pour protéger la liberté individuelle, préoccupation partagée par Berlin à travers la défense de la liberté négative. Pour ce faire, il est indispensable de régler les rapports de l'individu et de la société en matière de contrainte :

« ce principe veut que les hommes ne soient autorisés, individuellement ou collectivement à entraver la liberté d'action de quiconque que pour assurer leur propre

⁸⁸⁴ MANENT (Pierre), *Les Libéraux*, Paris, Gallimard, 2001, p 718.

⁸⁸⁵ Ibid., p. 718.

⁸⁸⁶ MILL (John), *De la Liberté*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1990, p. 65.

⁸⁸⁷ MORVAN (Alain), GOURNAY (J. -F.), LESSAY (Franck), *Histoire des idées dans les îles Britanniques*, Paris, PUF, coll. Perspectives anglo-saxonnes, 1996, p. 272.

*protection. La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de la force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres.*⁸⁸⁸ ».

Mill se montre donc comme Berlin préoccupé par la protection de la liberté négative. Comme Berlin, Mill souhaite qu'il existe une zone qui protège l'individu de l'ingérence de la société et que cette zone soit inviolable. Certes, il est possible de conseiller à quelqu'un de faire quelque chose mais cette personne doit être le seul juge de son propre comportement et il vaut mieux pour Mill que cette personne se trompe plutôt que d'autoriser d'autres individus à le contraindre de faire ce qu'ils estiment être bien⁸⁸⁹. Par ailleurs, ajoute Mill, les hommes ne sont pas infaillibles et ne peuvent pas se prévaloir de détenir à eux seuls toute la vérité. Berlin partage cette opinion puisqu'il estime que, de toutes façons, chaque individu peut avoir sa propre définition de ce qui est bien et qu'il est particulièrement dangereux de vouloir imposer quelque chose à quelqu'un contre son gré au prétexte que c'est pour son bien. Toutefois, et c'est un point que Berlin n'aborde pas, Mill précise qu'il ne saurait être question de donner la liberté à des peuples qui ne sont pas capables de discuter entre individus égaux⁸⁹⁰. A cet égard, Mill affirme que :

*« le despotisme est un mode de gouvernement légitime quand on a affaire à des barbares, pourvu que le but vise à leur avancement et que les moyens se justifient par la réalisation effective de ce but.*⁸⁹¹ ».

Mill propose une classification de la liberté très différente de Berlin puisqu'il énumère quelques libertés particulières qu'il lui semble important de protéger : il s'agit de la liberté de conscience qui comprend elle même : *« la liberté de penser et de sentir, la liberté absolue d'opinions et de sentiments sur tous les sujets, pratiques ou spéculatifs, scientifiques, moraux ou théologiques.*⁸⁹² »

⁸⁸⁸ MILL (John), op. cit., p. 74.

⁸⁸⁹ Ibid., p. 179.

⁸⁹⁰ Ibid., p. 75.

⁸⁹¹ Ibid., p. 75.

⁸⁹² Ibid., p. 78.

Berlin décrit donc Mill à juste titre comme essentiellement préoccupé par les problèmes liés à la défense de la liberté individuelle et en particulier la liberté de parole⁸⁹³.

• *Le rôle de l'Etat*

De même que Berlin n'était pas partisan de l'Etat minimal, Mill ne s'opposait pas à l'intervention de l'Etat puisqu'il jugeait son action particulièrement légitime dans le domaine de la législation du travail ou de l'éducation⁸⁹⁴. Mill et Berlin avaient conscience que la liberté absolue entraînerait l'écrasement du plus faible par le plus fort, qu'elle correspondait au fond à la liberté du renard dans le poulailler.

• *Bonheur individuel et pluralisme*

Mill est particulièrement critique à l'encontre de la démarche utilitariste qui repose sur la maximisation du bonheur collectif car une telle notion lui semble très difficile à définir. L'inconvénient d'une telle conception de la société est qu'elle donne la priorité à la dimension collective plutôt qu'individuelle, ce qui n'est pas acceptable pour Berlin comme pour Mill. En effet, l'indépendance individuelle à laquelle tiennent les deux auteurs s'en retrouve sacrifiée. De toutes façons, le bonheur est pour Mill lié à la sphère privée et la société ne peut qu'accorder le cadre et les moyens de parvenir à ce bonheur. John Stuart Mill opère ainsi un retournement total par rapport à la doctrine utilitariste qui concevait le bonheur collectif comme un but de la société alors que lui veut promouvoir le bonheur individuel en tant qu'il est un projet de réalisation de soi⁸⁹⁵. Chez Mill, la société est donc appréhendée comme « *espace commun de relation permettant l'agencement des autonomies individuelles au lieu de viser la réduction de leurs différences à une unité sociale*⁸⁹⁶ ». Berlin ne renierait pas une telle approche dans la mesure où il estime lui aussi que les valeurs étant incommensurables, il est impossible de définir le bonheur d'une manière univoque et rationnelle qui convienne à l'ensemble de la population. Pour Berlin, la société a aussi pour mission d'offrir un cadre permettant à l'individu de réaliser sa propre conception du bonheur.

⁸⁹³ BERLIN (Isaiah), op. cit., p. 224.

⁸⁹⁴ Ibid., p. 224.

⁸⁹⁵ BOURETZ (Pierre), Préface à MILL (John), *De la Liberté*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1990, p. 35.

⁸⁹⁶ Ibid., p. 35.

Définir et imposer une notion comme le bonheur est pour les deux auteurs une entreprise quasi totalitaire. Au contraire, pour que le bonheur humain puisse se réaliser, il faut que l'individualité s'exprime. Pour toutes ces raisons, Mill considère les idées de Auguste Comte avec autant de sévérité que Berlin. Il estime ainsi qu'Auguste Comte voulait établir un despotisme de la société bien plus fort que ceux qui avaient été envisagés par les philosophes de l'Antiquité, pourtant partisans de la plus grande discipline. Mill s'oppose aussi à ce que la société domine l'individu car dans ce cas, la nature humaine manque de désirs et d'impulsions ce qui n'incite pas les hommes à faire usage de leur liberté. Si les hommes agissent uniquement en fonction des coutumes et de la tradition, alors leur caractère ne s'exprime pas et le bonheur n'est pas possible. En effet, dans ce cas, les hommes ne font pas de choix.

• *Le choix et la liberté au cœur de l'humanité*

La notion de choix entre plusieurs options possibles revêt donc une grande importance tant chez Mill que chez Berlin. Ainsi, Berlin tient à souligner que pour Mill la différence entre l'homme et l'animal réside non pas dans le fait que l'homme soit doué de raison ou soit l'inventeur d'outils et de méthodes mais bien plutôt dans le fait qu'il soit capable de choix et qu'il soit d'autant plus humain qu'il peut exercer cette prérogative⁸⁹⁷. La liberté et son exercice occupent donc une place centrale chez Mill et Berlin. En affirmant que si l'individualité ne s'exprime pas, le bonheur humain n'est pas possible, Mill se rapproche de l'idée de Berlin selon laquelle la liberté fait partie de l'essence et de l'existence de l'être humain et, dans cette perspective, un homme non libre perd son humanité. Pour Berlin, c'est la seule justification de la liberté qui est une fin que l'on doit rechercher pour elle-même. En cela, il se distingue de Mill.

En effet, Berlin souligne que Mill associe abusivement deux idées différentes selon Berlin. La liberté négative est une chose et l'idée que les hommes doivent rechercher la vérité et développer certains traits de caractère comme le sens critique, l'originalité, l'indépendance ou encore la non conformité et que cela n'est possible que si la liberté est garantie en est une autre⁸⁹⁸. Berlin concède que ces deux thèses sont libérales mais elles ne sont pas selon lui équivalentes. Le lien entre ces deux idées n'est dans le meilleur des cas qu'empirique⁸⁹⁹. En effet, on trouve d'après Berlin des

⁸⁹⁷ BERLIN (Isaiah), op. cit., p. 222.

⁸⁹⁸ Ibid., p. 175.

⁸⁹⁹ Ibid., p. 175.

exemples dans l'histoire qui montrent que l'amour de la vérité, l'individualisme ou l'intégrité ont pu se développer au sein de communautés très disciplinées ou à la rigueur militaire⁹⁰⁰. Ce faisant, Berlin reproche à Mill de faire preuve de monisme puisqu'il imagine comme beaucoup de penseurs, selon Berlin à tort, que toutes les choses qu'il estime bonnes ou nécessaires sont obligatoirement compatibles entre elles. Par ailleurs, et ce reproche a également été adressé à Berlin, la défense systématique de l'individualisme et de la liberté négative ne risque-t-elle pas de menacer la cohésion de la société ? De même se pose à Mill comme à Berlin la question de la délimitation des zones d'influence respectives de la société et de l'individu. En outre, et Berlin échappe au moins en partie à cette critique grâce à la manière dont il articule liberté et pluralisme, Mill, au départ critique du radicalisme politique ne finit-il pas par faire l'apologie d'une nouvelle forme de radicalisme politique libertarien dans la mesure où la liberté de l'individu devient l'unique but de la politique sociale⁹⁰¹ ? Berlin évite selon nous cet écueil puisque son pluralisme des valeurs permet à son libéralisme de ne pas devenir dogmatique.

Concernant la notion de pluralisme, John Stuart Mill ne cherche pas, contrairement à Marx, Rousseau, Saint Simon, Comte ou Hegel par exemple à dépasser les conflits car, comme pour Berlin, la diversité est pour lui une bonne chose. D'ailleurs, souligne Mill, cette diversité ne concerne pas seulement les opinions mais aussi les façons de vivre qui sont liées aux différents caractères⁹⁰².

Alors que Berlin est principalement préoccupé par la défense de la liberté politique, il ne néglige pas la liberté économique mais, selon ses propres termes, il n'aurait pas donné sa vie pour l'économie de marché dont il admettait sans difficulté la nécessaire régulation. En cela, sa pensée diffère nettement de celle de Mill qui accepte aussi peu les atteintes à la liberté économique qu'à la liberté politique. Il explique par exemple que restreindre le commerce ou la production commerciale est une mauvaise chose car c'est une contrainte et « *toute contrainte, en tant que contrainte est un mal*⁹⁰³ ». Mais Mill précise tout de même que ces contraintes ne touchent qu'un aspect de la « conduite humaine » que la société peut légitimement contraindre. Donc, affirme Mill, elles ne sont « condamnables » que parce qu'elles ne sont pas efficaces. Au fond, admet Mill, la liberté en tant que telle n'est pas en cause dans la théorie du libre-

⁹⁰⁰ Ibid., p. 175.

⁹⁰¹ BOURETZ (Pierre), op. cit.

⁹⁰² MILL (John), op. cit., p. 146. Nous reviendrons plus longtemps sur ce point dans la partie suivante.

⁹⁰³ Ibid., p. 209.

échange même s'il est toujours préférable selon lui de ne pas contraindre les acteurs du jeu économique⁹⁰⁴.

John Stuart Mill apparaît donc à bien des égards comme un prédécesseur sinon comme une source de Berlin tant ils partagent un certain nombre de préoccupations en particulier la nécessité de défendre la liberté individuelle dans le cadre des sociétés démocratiques modernes afin d'éviter le despotisme de la société et les excès du rationalisme.

Les rapports qu'entretiennent les pensées de Berlin et de Burke sont nécessairement plus complexes et plus ambigus dans la mesure où Burke se présente en opposant au rationalisme des Lumières. Par ailleurs, Berlin classe Burke avec Bonald et Maistre c'est à dire parmi les opposants aux Lumières et à la Révolution française. Pourtant, nous allons voir que la comparaison des deux pensées réserve des surprises puisque, sur certains points dont notamment la critique des excès de la Révolution française, elles présentent de réelles convergences.

2 : Burke et la critique des excès de la Révolution française

Avec la Révolution française, le libéralisme britannique s'est divisé entre un libéralisme de droite, conservateur et aristocratique et un libéralisme de gauche progressiste et démocratique⁹⁰⁵. Burke appartient indéniablement à la première catégorie mais il n'en demeure pas moins un authentique libéral. En effet, même s'il peut être considéré comme le père du conservatisme moderne et une figure de l'esprit contre-révolutionnaire, il était libéral au début de sa carrière d'homme politique⁹⁰⁶. Quand il était parlementaire ou ministre, il appartenait d'abord à l'aile réformatrice des whigs et défendit des positions non conservatrices sur un certain nombre de sujets : soutien au projet d'émancipation des catholiques irlandais ou position conciliante envers les colons américains en lutte avec la métropole par exemple⁹⁰⁷.

⁹⁰⁴ Ibid., p. 209.

⁹⁰⁵ MANENT (Pierre), *Les Libéraux*, Paris, Gallimard, 2001, p. 376.

⁹⁰⁶ MORVAN (Alain), GOURNAY (J. -F.), LESSAY (Franck), op. cit., p. 205.

⁹⁰⁷ Ibid., p. 205.

• *La critique des dérives de la Révolution française*

Reflections on the Revolution in France fut publié en 1790 alors que Burke avait été scandalisé par l'amalgame opéré par Richard Price entre la commémoration de la Glorieuse Révolution de 1688 et la glorification des événements de 1789⁹⁰⁸. Burke oppose dans cet ouvrage la Révolution Glorieuse anglaise qui serait l'œuvre de la prudence et viserait à garantir les droits hérités des Anglais et la Révolution française, œuvre de l'esprit de système ayant pour objectif d'établir les droits naturels de l'homme⁹⁰⁹. La position de Berlin concernant la Révolution française et les principes qui l'ont inspirée est ambiguë. En effet, Berlin se pose en héritier de la philosophie des Lumières dans la mesure où les idéaux des Lumières sont également les siens et qu'il reconnaît leur validité au départ. Il rappelle donc pour cette raison qu'il est un rationaliste libéral. Pour autant, il admet aussi que la Révolution française, bien que nourrie des principes des Lumières, s'est finalement révélée très despotique. En fait, Berlin dénonce les excès des Lumières et, en particulier, la foi illimitée en la raison. Burke se méfie comme Berlin des abstractions pures et du rationalisme et souhaite que l'on juge un régime aux résultats qu'il produit et non pas seulement aux déclarations enflammées de ses promoteurs. Par ailleurs, Burke et Berlin soulignent qu'il n'est pas acceptable de commettre des crimes au prétexte que cela serait le prix nécessaire pour parvenir à un avenir plus radieux. D'après Burke, le bilan n'est guère favorable aux révolutionnaires français puisqu'il déclare :

« voyez ce que vous avez gagné à ces spéculations extravagantes et présomptueuses qui ont appris à vos chefs à mépriser et leurs prédécesseurs et leurs contemporains, puis à se mépriser eux-mêmes au point de devenir méprisables pour de bon. En s'éclairant de ces fausses lumières, la France a payé plus cher pour s'attirer d'incontestables calamités que tout autre pays pour se procurer les biens les plus certains ! Au prix du crime, elle n'a obtenu que la misère⁹¹⁰ ! »

Burke souligne que les spéculations sur lesquelles les révolutionnaires s'appuient peuvent être justes « abstraitement » mais elles ne permettent pas de « guider

⁹⁰⁸ Ibid., p. 206.

⁹⁰⁹ MANENT (Pierre), op. cit., p., 377.

⁹¹⁰ Ibid., p. 383.

*avec sûreté, ni d'inspirer avec énergie l'action de l'homme social*⁹¹¹ ». En conséquence, Berlin et Burke se rejoignent pour critiquer la Révolution française telle qu'elle s'est déroulée.

• *Les fondements de la critique*

Néanmoins, la critique de Berlin est plus nuancée que celle de Burke et elle ne s'appuie pas toujours sur les mêmes principes. Si Berlin et Burke contestent le caractère dogmatique des révolutionnaires et leur foi illimitée en la raison, ils divergent sur d'autres points. En effet, Berlin n'est pas à proprement parler un penseur traditionaliste et le reproche qu'il fait aux révolutionnaires n'est pas principalement d'avoir négligé la tradition ou la nature. Ainsi, contrairement à Burke, Berlin n'était pas un Chrétien et il ne pouvait donc pas adhérer à l'idée de Burke selon laquelle le monde avait été fait par Dieu pour fonctionner d'une certaine manière qu'il était illégitime, moralement condamnable et dangereux de vouloir remettre en cause⁹¹². Pour Berlin, la tradition n'est pas sacrée et la sacraliser au prétexte qu'elle est l'incarnation de la sagesse des générations précédentes, c'est assurément éliminer toute possibilité de réformes profondes⁹¹³.

En outre, Berlin est très sévère avec les révolutionnaires français et dénonce volontiers les massacres engendrés par leurs excès, en particulier au moment de la Terreur, mais il ne se montre pas, contrairement à Burke, nostalgique du régime pré révolutionnaire qui lui paraît particulièrement injuste et dur pour ceux qui n'appartenaient pas au groupe des privilégiés. Par ailleurs, si Berlin est très critique à l'encontre des réalisations concrètes des révolutionnaires français, il ne rejette pas l'intégralité de leurs réalisations et considère même que certaines d'entre elles constituent un véritable progrès. Ainsi, la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen semble à Berlin un bel héritage de la Révolution française⁹¹⁴.

⁹¹¹ Ibid., p. 388.

⁹¹² JAHANBEGLOO (Jamin), op. cit., p. 74.

⁹¹³ Ibid., p. 74.

⁹¹⁴ Ibid., p. 74.

En effet, alors que Berlin doute qu'il existe une nature humaine entièrement commune à tous les lieux et à toutes les époques, il assure aussi que cela n'enlève rien à la valeur que peut accorder une époque donnée à une série de droits et de valeurs.

• *Divergences d'intérêt et diversité humaine*

Burke vante les bienfaits des divergences d'intérêt présents dans la société française pré révolutionnaire en ce qu'ils constituaient une barrière aux « résolutions précipitées » et rendaient nécessaires les délibérations⁹¹⁵. De plus, les divergences d'intérêt impliquent le compromis qui engendre lui même la modération permettant ainsi d'éviter les dégâts provoqués par des réformes brutales et radicales⁹¹⁶. Enfin, les divergences d'intérêt constituent également un rempart contre les « débordements » liés à un pouvoir arbitraire, que celui-ci soit détenu par des tyrans ou par des foules⁹¹⁷.

On trouve donc chez Burke comme chez John Stuart Mill, Tocqueville ou encore Berlin la même méfiance à l'égard du pouvoir absolu, même s'il est détenu par le peuple, et le même appel à la limitation de ce pouvoir afin de protéger les libertés individuelles.

La pensée de Berlin est très proche de celle de Burke sur ces points dans la mesure où Berlin se fait l'avocat de la diversité et de la limitation du pouvoir. Pierre Manent souligne à cet égard que Burke reproche aux révolutionnaires français d'avoir négligé la diversité humaine, d'avoir considéré les hommes comme des jetons interchangeables, comme une abstraction, ce qui eut pour conséquence de désarmer la société et de la laisser à la merci du despotisme de n'importe quel tyran ou de la société elle-même⁹¹⁸. Or, cette insistance sur la diversité des hommes et de leurs intérêts, conçue comme inévitable et génératrice de conflits dans les sociétés complexes, rapproche encore Burke de Berlin et de son pluralisme. Burke refusait pour cette raison la « sacralisation du principe des droits de l'homme » conçus abstraitement⁹¹⁹. Ce point le rapproche de Berlin qui en raison de son pluralisme culturel ne pouvait souscrire à une vision totalement universaliste des droits de l'homme.

⁹¹⁵ BURKE (Edmund), « Réflexions sur la révolution en France » in MANENT (Pierre), op. cit., p. 380.

⁹¹⁶ Ibid., p. 380.

⁹¹⁷ Ibid., p. 380.

⁹¹⁸ Ibid., p. 400.

⁹¹⁹ MORVAN (Alain), GOURNAY (J. -F.), LESSAY (Franck), op. cit., p. 207.

• *L'art de gouverner*

Burke partage également avec Berlin une même conception de l'art de gouverner. Il s'agit chez Burke comme chez Berlin d'un véritable art, « qui ne s'apprend pas a priori » et qui nécessite une grande quantité d'expérience pour Burke, une science pratique qui implique d'être doué du sens des réalités pour Berlin. Pour Burke, les règles du gouvernement ne peuvent pas être fixées sur des bases rationnelles et démonstratives. Burke récuse l'idée que la raison humaine « puisse faire mieux en fait d'organisation sociale ou constitutionnelle que le simple cours des choses⁹²⁰ ». Berlin souligne à cet égard que la science politique, comme les autres sciences humaines, ne saurait fonctionner selon les mêmes méthodes que les sciences de la nature. En effet :

« la nature de l'homme est complexe, les fins de la société le sont au plus haut degré ;aussi aucune conception ou organisation simple du pouvoir ne peut-elle convenir ni à la nature de l'homme, ni à celle de ses affaires⁹²¹. »

Ne pas tenir compte de cet impératif, c'est s'exposer au mieux à des désillusions et au pire à des drames puisque « *souvent, des projets qui paraissent fort bons, et dont les premiers effets semblent des plus heureux ne conduisent en fin de compte qu'à la ruine et à la honte.*⁹²² » Ainsi, pour Berlin et Burke, la prudence s'impose en politique et les systèmes défendus dans la précipitation et la violence par les charlatans et autres aventuriers doivent être soigneusement écartés⁹²³. Burke et Berlin ont donc en commun un regard très critique envers les excès de la révolution française. Les deux auteurs voient dans un excès de dogmatisme, un goût immodéré pour la théorie, un refus de la diversité et une maîtrise insuffisante de l'art de gouverner la source des erreurs des révolutionnaires français. Pour autant, certains aspects de la pensée de Burke ne sauraient être repris par Berlin, en particulier son traditionalisme et son conservatisme.

⁹²⁰ Ibid., p. 207.

⁹²¹ BURKE (Edmund), op. cit., p. 388.

⁹²² Ibid., p. 387.

⁹²³ Ibid., p. 393.

Le libéralisme de Berlin a aussi une parenté avec le libéralisme français du 19^{ème} siècle et en particulier celui de Benjamin Constant et d'Alexis de Tocqueville.

B : Berlin et la tradition libérale française

Le libéralisme de Berlin présente une parenté évidente avec celui de Benjamin Constant (1) mais aussi avec celui d'Alexis de Tocqueville (2) deux auteurs que Berlin cite souvent côte à côte et avec lesquels il manifeste généralement son accord. En ce qui concerne Benjamin Constant, nous appuierons nos comparaisons essentiellement sur le texte *De La liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Pour ce qui est d'Alexis de Tocqueville, notre corpus sera principalement composé de *De la démocratie en Amérique* et de *L'Ancien Régime et la Révolution*⁹²⁴.

I : Une parenté évidente avec Constant

• *Benjamin Constant à travers l'œuvre de Berlin*

Pour commencer, l'introduction à *Four Essays on Liberty* débute avec une citation de Benjamin Constant que Berlin mentionne très souvent dans ses essais : « *l'on immole à l'être abstrait les êtres réels ; l'on offre au peuple en masse l'holocauste du peuple en détail.*⁹²⁵ » Berlin ne fait pas mystère de la dette intellectuelle qu'il a envers Constant puisqu'il indique que sa distinction entre liberté positive et liberté négative s'inscrit dans le prolongement de celle opérée par Benjamin Constant dans *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Berlin souligne notamment que Constant avait déjà mis en évidence avant lui le conflit entre les deux libertés et la nécessité de limiter le pouvoir dans la mesure où le transfert de souveraineté d'une main à l'autre n'entraînait en lui-même aucune augmentation de la liberté⁹²⁶.

Berlin insiste encore sur le fait que, pour Constant, la démocratie pouvait ne pas respecter les libertés individuelles si le pouvoir du peuple était illimité. De même, une collectivité humaine qui mandate ses représentants pour prendre des décisions en son

⁹²⁴ Nous indiquons les références des ouvrages de Constant et Tocqueville infra lorsqu'il y est fait précisément référence.

⁹²⁵ CONSTANT (Benjamin), « de l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne », in *Ecrits Politiques*, ed. Marcel Gauchet, Paris, Folio, 1997, p. 169.

⁹²⁶ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 209.

nom n'est pas rendue libre pour autant⁹²⁷. Comme Berlin, bien qu'avec plus de nuances, Constant avait déjà vu en Rousseau un ennemi de la liberté individuelle. En effet, Rousseau avait prétendu, à tort selon Constant, qu'en se donnant à tous, les hommes ne se donnaient à personne⁹²⁸. Enfin, Berlin insiste sur le fait que Constant avait avant lui souligné l'importance de l'existence d'une zone de vie privée dans laquelle, sauf en cas de circonstances exceptionnelles, il ne serait pas possible pour l'autorité publique de s'immiscer⁹²⁹. On voit à la lecture de Berlin que Constant et lui semblent avoir en commun une certaine approche du politique et que leur conception de la liberté semble très proche. Qu'en est-il vraiment ?

• *Comment expliquer la tyrannie révolutionnaire ?*

Benjamin Constant est confronté comme John Stuart Mill au défi de la société post révolutionnaire et à la nécessité d'opérer la transition démocratique. L'enjeu est d'une part de faire de la société l'unique source du pouvoir et, d'autre part, d'établir une « distinction irrécusable » entre eux⁹³⁰. Comme le souligne Marcel Gauchet, pour Benjamin Constant, la dictature de Napoléon s'inscrit dans le prolongement de la tyrannie des jacobins puisque dans le cadre de la tyrannie des jacobins, il y avait confusion trompeuse des représentants et des représentés alors qu'avec le bonapartisme, la délégation s'opérait sans retour⁹³¹. Le paradoxe est qu'au bout du compte, le pouvoir héréditaire finit par sembler limité s'il est comparé à un pouvoir dont les détenteurs peuvent se prévaloir de l'investiture de tous :

« ce qu'aucun tyran n'oserait faire en son propre nom, ceux-ci le légitiment par l'étendue sans bornes de l'autorité sociale. L'agrandissement d'attributions dont ils ont besoin, ils le demandent au propriétaire de cette autorité, au peuple dont la toute puissance n'est là que pour justifier leur empiètement. Les lois les plus oppressives, sont obligatoires comme l'expression de la volonté générale. »

Benjamin Constant rejoint ici Berlin sur deux points. En effet, pour Berlin, la question de la quantité de pouvoir détenue par une autorité donnée importe autant que la

⁹²⁷ Ibid., p. 209.

⁹²⁸ Ibid., p. 210.

⁹²⁹ Ibid., p. 283.

⁹³⁰ GAUCHET (Marcel), préface à CONSTANT (Benjamin), *Ecrits Politiques*, Gallimard, Folio Essais, n° 301, 1997, p. 23.

question de savoir quelle est cette autorité. Ensuite, et cette proposition découle en partie de la précédente, la question du système politique se pose théoriquement indépendamment de celle de la liberté.

On trouve chez Benjamin Constant l'idée que Robespierre et les autres révolutionnaires faisaient preuve d'aveuglement et de dogmatisme puisqu'ils ne pouvaient pas concevoir que les hommes refusent d'être libres à la manière qu'ils avaient décidée. Selon eux, en effet, la volonté nationale, totalitaire et unifiée est menacée par tout individu qui, pensant autrement, s'exclut de cette nation et constitue donc éventuellement pour elle un danger.

Isaiah Berlin ne voulait pas dire autre chose quand il soulignait que les hommes de la révolution faisaient preuve de monisme et ne voulaient pas prendre en compte la diversité, réalité qui se donne à voir à tous les hommes qui ne sont pas trop aveuglés par le manque de sens des réalités. Ce manque de sens des réalités, ce même monisme, le refus de prendre en compte « le pluralisme culturel » a poussé les révolutionnaires français à faire la révolution au nom d'une conception universaliste des droits de l'homme. En effet, ils préféraient l'uniformité à la diversité telle qu'elle se présentait pourtant sous leurs yeux. Constant souligne également que cette uniformité totale est « contraire à la nature des hommes et des choses⁹³² ».

Constant est très critique à l'encontre de la Révolution française puisqu'il considère que les principes compris abusivement, donc faussement, ont participé à la Terreur⁹³³. Berlin va plus loin quand il estime que cet épisode était en germe dans la Révolution française et les principes mêmes promus par les révolutionnaires. Si Constant affirme que la Terreur était en contradiction avec la Révolution, Berlin soutient au contraire que la Terreur s'inscrit dans la suite logique des événements révolutionnaires et d'une partie de l'idéologie qui leur a servi de soubassement théorique. En tout cas, tous deux regrettent que les révolutionnaires aient sacrifié des hommes au profit d'entités abstraites comme la nation ou le peuple, faisant de ce fait fi des libertés individuelles. Lucien Jaume souligne ceci :

« affirmer que la conscience individuelle est la source légitime du jugement politique impliquait aux yeux de Benjamin Constant de lever un obstacle qui tenait une

⁹³¹ Ibid., p. 30.

⁹³² CONSTANT (Benjamin), *Principes de politique*, 1806, L. XV, chap. 3, tome II, p. 385.

⁹³³ Ibid..

place considérable dans la vision politique française ; l'abus d'entités collectives abstraites (« holistes » dirait-on aujourd'hui) telles que le peuple, la société, la volonté générale. Ces entités que nous appellerons hypostases permettent à un leader de se les approprier, dans et par le discours politique, de confondre sa volonté avec celle de la collectivité et de passer outre aux droits des individus ou des minorités.⁹³⁴ »

Constant comme Berlin porte donc un jugement ambivalent sur la Révolution française. Ceci est selon Philippe Raynaud assez révélateur de l'attitude des libéraux qui jettent en général un regard ambiguë sur la Révolution française. On trouve ainsi à la fois une approbation des résultats de la révolution et une critique du « processus révolutionnaire ».

• *L'histoire connaît elle un mouvement irréversible vers plus d'égalité ?*

Bien que Constant porte un regard assez critique sur la Révolution française, il pense qu'un retour en arrière est impossible dans la mesure où il existerait un mouvement de l'histoire vers toujours plus d'égalité : « *l'homme ne rétrograde sous aucun rapport (...) Il est impossible de lui imprimer une impulsion différente de l'impulsion progressive⁹³⁵* ». Constant considère ainsi que la Révolution française ne serait qu'une étape du combat pour l'égalité dans la mesure où « *les choses humaines ont une marche progressive, indépendante des hommes et à laquelle ils obéissent sans la connaître. Leur volonté y est comprise.⁹³⁶* » On trouve donc chez Constant l'idée que le mouvement vers l'égalité des conditions est un mouvement inexorable, idée également présente chez Tocqueville. L'histoire est ainsi perçue comme une marche dont la direction échappe aux hommes et face à laquelle ils doivent demeurer résignés⁹³⁷.

Sur ce point, la pensée de Constant est très éloignée de celle de Berlin car, pour Berlin, la thèse du déterminisme historique est pour le moins contestable.

⁹³⁴ JAUME (Lucien), *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997, p. 72.

⁹³⁵ CONSTANT (Benjamin), *Du polythéisme romain*, Paris, 1833, t. II, p. 297.

⁹³⁶ Ibid., p. 168.

⁹³⁷ GAUCHET (Marcel), op. cit., p. 45.

Il ne saurait y avoir de mouvement inéluctable de l'histoire vers plus d'égalité ou vers plus de liberté. D'ailleurs, pour Berlin, affirmer un mouvement inéluctable de l'histoire vers l'égalité ou tout autre concept est très dangereux car cela revient à éventuellement légitimer des actions monstrueuses au nom d'un mouvement historique inéluctable.

Par ailleurs, le 20^{ème} siècle montre bien selon Berlin que rien n'est jamais acquis et qu'il ne peut être question d'un mouvement irrésistible de l'histoire vers le progrès puisque ce siècle a été celui du retour à la barbarie. De toutes façons, croire à un mouvement irrésistible de l'histoire revient pour Berlin à récuser la possibilité pour les hommes de choisir leur destin, de faire des choix, en un mot d'être libres et responsables⁹³⁸.

• *Des rapports entre égalité et liberté*

Constant craint comme Berlin que l'égalisation des conditions se fasse au détriment des droits de l'individu. D'autre part, on trouve chez Constant et Berlin la volonté de ne pas confondre la liberté et la garantie selon les termes de Constant ou la liberté et les conditions d'exercice de la liberté selon les termes de Berlin. Constant reproche d'ailleurs à Montesquieu d'avoir également confondu les droits individuels c'est à dire la liberté et les droits sociaux qui permettent de rendre effectifs les droits individuels. On observe aussi chez Berlin l'idée que la recherche simultanée de l'égalité et de la liberté se révèle incohérente à un certain niveau. De fait, la société étant complexe et diverse, la quête de l'uniformité se révèle nécessairement contraire à la recherche de la liberté et de la défense des droits de l'homme.

• *La distinction de la liberté négative et de la liberté positive et la protection de la sphère privée*

Benjamin Constant estime que le mal démocratique s'explique par un manque de définition des rapports entre gouvernants et gouvernés. Il souhaite, avant Berlin, éviter tout empiètement de l'autorité mais aussi son éventuel effacement. Concernant la distinction de la liberté des Anciens et de la liberté des Modernes, Constant précise qu'elle est indispensable car la confusion des deux libertés a occasionné beaucoup de

⁹³⁸ Nous reviendrons plus longuement dans la partie suivante sur la controverse liée au déterminisme historique.

maux durant la période révolutionnaire⁹³⁹. Pour Constant, le gouvernement représentatif dont la France a pu profiter du fait de la révolution était totalement inconnu des nations de l'Antiquité. Ce système a été découvert par les modernes et était selon lui inadapté à l'état d'esprit des peuples de l'Antiquité car ces peuples souhaitaient une liberté différente de celle que procure le gouvernement représentatif. Comment Constant définit-il ces deux libertés ? Pour les Anciens, la liberté consistait à :

« exercer collectivement, mais directement, plusieurs parties de la souveraineté toute entière, à délibérer sur la place publique, de la guerre et de la paix (...) mais en même temps que c'était là ce que les anciens nommaient liberté, ils admettaient, comme compatible avec cette liberté collective, l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble. Vous ne trouverez chez eux presque aucune des jouissances que nous venons de voir faisant partie de la liberté des modernes. Toutes les actions privées sont soumises à une surveillance sévère (...) Ainsi chez les anciens, l'individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous ses rapports privés. (...) Chez les modernes, au contraire, l'individu, indépendant dans la vie privée, n'est, même dans les Etats les plus libres, souverain qu'en apparence. Sa souveraineté est restreinte, presque toujours suspendue.⁹⁴⁰ »

On comprend à la lecture de ce passage que l'opposition liberté des anciens/liberté des modernes recoupe en partie l'opposition de Berlin entre liberté positive/négative. Pour Benjamin Constant, il existe deux raisons pour lesquelles nous ne pouvons plus jouir de la liberté des anciens. D'abord, les territoires des républiques anciennes étaient limités alors que les pays modernes sont plus étendus. Or, plus un pays est étendu et moins chaque individu a de l'importance politiquement. Ensuite, les habitants des républiques de l'Antiquité étaient animés d'un état d'esprit guerrier alors que les populations des cités modernes préfèrent commercer de manière pacifique. Il s'ensuit que les hommes sont totalement accaparés par le commerce qui leur donne le goût de l'indépendance alors que la guerre laissait du temps libre aux citoyens de l'Antiquité pour participer aux affaires de la Cité. Constant en déduit qu'il n'est donc plus possible pour les modernes de jouir de la liberté des Anciens. Par ailleurs, les

⁹³⁹ CONSTANT (Benjamin), « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », in *Ecrits Politiques*, op. cit., p. 591.

⁹⁴⁰ Ibid., p. 594 et 595.

citoyens de l'Antiquité étaient dédommagés pour le temps et l'énergie qu'ils consacraient aux affaires de la Cité alors que ceux des Etats modernes ne perçoivent plus ce dédommagement et n'ont pas conscience de leur importance politique car ils se sentent perdus au milieu d'un grand nombre de citoyens.

Le reproche que Constant fait à Rousseau et surtout à Mably est d'avoir voulu emprunter aux Anciens leur conception de la liberté sans tenir compte du fait que les hommes avaient changé. Pour Constant, Rousseau était tout de même un grand homme qui aimait véritablement la liberté mais qui aurait commis l'erreur d'importer dans l'époque moderne « une étendue de pouvoir social, de souveraineté collective qui appartenait à d'autres siècles »⁹⁴¹. La conséquence de cette erreur a été de fournir des prétextes aux tyrannies. Constant estime que pour Rousseau et Mably, les citoyens doivent être complètement assujettis pour que la nation soit souveraine et les individus doivent être des esclaves pour que le peuple soit libre⁹⁴². Il affirme même que l'abbé de Mably aurait aimé que la loi put atteindre également les pensées, les impressions ce qui en faisait un « ennemi personnel » de la liberté individuelle. Berlin est plus radical concernant Rousseau puisqu'il prétend que la version du Contrat Social de Rousseau est à la fois moniste et répressive.

Les révolutionnaires auraient été selon Constant obnubilés par les idées fausses popularisées par les philosophes précités. Ainsi, ces hommes considèrent que la volonté collective était très importante et que les entraves qui seraient apportées aux libertés individuelles pourraient être compensées par la participation au pouvoir social. Autrement dit, et en utilisant la terminologie de Berlin, ils étaient prêts à sacrifier la liberté négative au profit de la liberté positive. On peut aussi dire qu'ils voulaient faire du mal aux hommes pour leur bien. Constant et Berlin ont donc une analyse assez similaire de la manière dont la Révolution française a pu devenir liberticide ainsi que de l'idéologie qui animait les hommes de la révolution. Pour Constant, il est donc indispensable que les lois aient des limites et que l'indépendance individuelle ne soit pas sacrifiée au profit de la liberté politique : « *l'indépendance individuelle est le premier des besoins modernes. En conséquence, il ne faut jamais en demander le sacrifice pour établir la liberté politique.*⁹⁴³ »

⁹⁴¹ Ibid., p. 604.

⁹⁴² Ibid., p. 605.

⁹⁴³ CONSTANT (Benjamin), op. cit., p. 608.

Pour Benjamin Constant, la liberté individuelle est vraiment la liberté des modernes et la liberté politique est conçue comme la garantie de la liberté individuelle. Isaiah Berlin partage cette opinion puisqu'il affirme également que la liberté positive est nécessaire pour défendre la liberté négative mais la défense de la liberté positive ne doit pas se faire au détriment de la liberté négative. Par contre, Constant prétend que les modernes tiennent plus à la liberté individuelle que les anciens, qu'ils ont donc encore plus envie de la défendre et qu'ils ont à leur disposition pour ce faire des moyens que les anciens n'avaient pas⁹⁴⁴. Berlin paraît moins sûr que Constant que les modernes soient réellement déterminés à défendre la liberté individuelle puisqu'il écrit souvent que rares sont les hommes prêts à défendre la liberté négative.

Constant s'inquiète par ailleurs du fait que les modernes aient tendance à renoncer trop rapidement à leur droit de partage dans le pouvoir politique puisqu'ils s'intéressent davantage à leurs intérêts particuliers⁹⁴⁵. Berlin ne conteste pas ce danger mais s'en inquiète moins puisqu'il estime, en tant que penseur pluraliste, que participer à la vie démocratique de la cité n'est pas une composante essentielle de la bonne vie. Que certains hommes se désintéressent de la vie démocratique paraît regrettable à Berlin mais il ne lui semble pas impossible de vivre une bonne vie sans être préoccupé par ces questions.

Benjamin Constant souhaite donc que l'autorité demeure limitée, qu'elle soit juste et qu'elle ne se préoccupe surtout pas du bonheur des hommes. On retrouve cette préoccupation chez John Stuart Mill et bien sûr chez Berlin qui affirme que le bonheur dépend tellement des fins que chaque homme s'est choisies qu'il est impossible de le définir abstraitement et surtout universellement. Il est même très dangereux pour Berlin qu'un gouvernement tente de vouloir rendre les hommes heureux car il risque de devenir despotique. Pour éviter le despotisme, il est nécessaire pour Berlin et Constant que les hommes puissent bénéficier d'une zone de non ingérence dans laquelle ils puissent exercer leur liberté négative :

« il y a une partie de l'existence humaine qui, de nécessité, reste individuelle et indépendante et qui est hors de toute compétence sociale. La souveraineté n'existe que

⁹⁴⁴ Ibid., p. 614.

⁹⁴⁵ Ibid., p. 616.

d'une manière limitée et relative. Au point où commence l'indépendance de l'existence individuelle s'arrête la juridiction de cette souveraineté.⁹⁴⁶ »

Or, force est de reconnaître que l'on observe souvent dans les sociétés modernes une forme de despotisme qui se manifeste par l'invasion de la sphère individuelle par la société, sous les meilleurs prétextes d'ailleurs. Constant fait preuve d'un certain optimisme puisqu'il estime que la puissance publique reviendra dans la zone que les individus lui laisseront⁹⁴⁷. Par ailleurs, Constant estime que le bonheur ne doit pas être le seul but des hommes puisqu'ils doivent également se soucier de leur perfectionnement⁹⁴⁸. Or, d'après Constant, la liberté des anciens permet aux hommes de se perfectionner puisque :

« la liberté politique soumettant à tous les citoyens, sans exception, l'examen et l'étude de leurs intérêts les plus sacrés, agrandit leur esprit, anoblit leurs pensées, établit entre eux tous une sorte d'égalité intellectuelle qui fait la gloire et la puissance d'un peuple.⁹⁴⁹ »

Berlin ne conteste pas non plus la nécessité de la liberté positive qui constitue selon lui « un but universel ». Constant en arrive d'ailleurs finalement à la même conclusion que Berlin puisqu'il estime que les deux libertés ne doivent pas s'exclure l'une l'autre mais au contraire être combinées. Pour autant, si Berlin et Constant pensent que la période moderne a vu l'emprise de l'Etat se développer et s'étendre au détriment des libertés individuelles et que, de toutes façons, les deux libertés ne peuvent pas se développer de concert, Marcel Gauchet affirme que les sociétés modernes ont fait coexister à la fois l'augmentation de l'emprise de l'Etat et l'augmentation de la sphère d'indépendance individuelle⁹⁵⁰.

Il existe donc bien une grande proximité entre les manières dont Berlin et Constant conçoivent la liberté : même regard critique sur les excès et les illusions de la Révolution française, même volonté d'imputer certains de ces excès à Rousseau, nécessité de distinguer les deux libertés, de protéger la liberté individuelle de

⁹⁴⁶ CONSTANT (Benjamin), op. cit., p. 82.

⁹⁴⁷ GAUCHET (Marcel), op. cit., p. 84.

⁹⁴⁸ CONSTANT (Benjamin), op. cit., p. 617.

⁹⁴⁹ Ibid., p. 617.

⁹⁵⁰ GAUCHET (Marcel), op. cit., p. 86.

l'ingérence de l'autorité étatique, de concilier les deux libertés qui ont tendance à un certain niveau à prospérer l'une au détriment de l'autre, de limiter le pouvoir et l'autorité quelle que soit l'entité qui les détienne. Peut-on trouver autant de similitudes chez Tocqueville ?

2 : Tocqueville

Berlin considère que Tocqueville était un penseur pessimiste mais plein de bon sens⁹⁵¹. Il le rapproche souvent de Constant puisque lui aussi dénonce les excès de la Révolution française. D'autre part, Berlin estime que Tocqueville, comme lui, pensait que les démocraties pouvaient devenir liberticides dans certaines conditions. Berlin fait donc de Tocqueville un défenseur de la liberté et du pluralisme⁹⁵².

• *Les excès de la Révolution française et le despotisme de la majorité*

Tocqueville remarque que les acteurs de la Révolution française étaient animés d'un esprit dogmatique, d'un esprit de système qui méprise les faits et la diversité humaine pour leur préférer les théories :

« quand on étudie l'histoire de notre Révolution, on voit qu'elle a été menée précisément dans le même esprit qui a fait écrire tant de livres abstraits sur le gouvernement. Même attrait pour les théories générales, les systèmes complets de législation et l'exacte symétrie dans les lois ; même mépris des faits existants ; même confiance dans la théorie ; même goût de l'original, de l'ingénieux et du nouveau dans les institutions ; même envie de refaire à la fois la constitution toute entière suivant les règles de la logique et d'après un plan unique, au lieu de chercher à l'amender dans ses parties.⁹⁵³ »

Berlin est donc très proche de Tocqueville quand il dénonce le rationalisme et l'excès de monisme des hommes de la révolution.

⁹⁵¹ JAHANBEGLOO (Jamin), op. cit., p. 180.

⁹⁵² Ibid., p. 180.

⁹⁵³ TOCQUEVILLE (Alexis de), *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, Folio histoire, 1967, p. 240.

Tocqueville souligne par ailleurs que l'idée et le goût de la liberté publique ont été les dernières idées à préparer la révolution et qu'elles ont donc été les premières à disparaître. Certes, les économistes étaient favorables à la liberté économique, rappelle Tocqueville, mais ils ne pensaient malheureusement pas au libéralisme politique ou ils le rejetaient⁹⁵⁴.

Pour Tocqueville, le fait que la Révolution française ait fait passer le pouvoir des mains du roi dans le cadre d'une monarchie aux mains du peuple dans le cadre d'une république n'est pas en soi une garantie que les libertés seront mieux respectées et que le pouvoir ne sera pas despotique. Tocqueville est prêt à accepter l'idée qu'un pouvoir social supérieur à tous les autres soit nécessaire mais il estime alors indispensable que ce pouvoir rencontre des obstacles qui lui permettent de se modérer. Il craint donc un pouvoir illimité quelles que soient les mains qui le détiennent :

« lors donc que je vois accorder le droit et la faculté de tout faire à une puissance quelconque, que l'on appelle peuple ou roi, démocratie ou aristocratie que l'on exerce dans une monarchie ou dans une république : je dis : là est le germe de la tyrannie et je cherche à aller vivre sous d'autres lois⁹⁵⁵ ».

Tocqueville souligne un danger sur lequel Berlin revient peu : le roi peut facilement agir sur les actions mais non sur les volontés alors que la majorité détient une telle force matérielle et morale qu'elle peut agir autant sur la volonté que sur les actions. La conséquence de cet état de fait est une atteinte à l'indépendance d'esprit et à la liberté de discussion. En effet, la majorité peut, selon les termes de Tocqueville, dessiner un cercle autour de la pensée qui empêche l'auteur d'être libre en dehors de ces limites. Si quelqu'un veut franchir ces limites, la contrainte que la société lui opposera ne sera pas physique et Tocqueville remarque ici que le despotisme se perfectionne car pour contraindre la volonté humaine, c'est à une violence intellectuelle que les démocraties auront recours⁹⁵⁶. Cette situation est bien sûr très dommageable car elle prive la société américaine de grands esprits. En effet, Tocqueville souligne que le génie littéraire a besoin de la liberté d'esprit pour s'épanouir.

⁹⁵⁴ Ibid., p. 257.

⁹⁵⁵ TOCQUEVILLE (Alexis de), *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, Folio histoire, Tome 1, 1961 et 1986, p. 377.

⁹⁵⁶ TOCQUEVILLE (Alexis de), *De la Démocratie en Amérique*, op. cit., p. 382.

• *La quête de l'égalité et ses conséquences*

Tocqueville remarque ensuite dans le Tome 2 de *De la Démocratie en Amérique* que ses contemporains ont un plus grand amour de l'égalité que de la liberté. Berlin faisait lui aussi ce constat quand il écrivait que beaucoup d'hommes étaient prêts à sacrifier tout ou partie de leur liberté pour davantage d'égalité. Tocqueville affirme, et en cela il se distingue de Berlin qui ne croyait pas à une telle possibilité, qu'il existe « *un point extrême où la liberté et l'égalité se touchent et se confondent*⁹⁵⁷ ». Ce point correspondrait chez Tocqueville à une situation idéale où tous les hommes étant égaux, il serait impossible à l'un d'entre eux d'exercer une action tyrannique sur les autres hommes. Les hommes seraient alors libres. Il va de soi que, dans ce cas, les hommes ne pourraient absolument pas être qualifiés de « libres » si l'on retient l'acception de la liberté de Berlin. En effet, on a vu précédemment combien la possibilité de faire des choix était importante pour Berlin et était au cœur de sa conception de la liberté.

Pour Tocqueville comme pour Berlin, la liberté s'est manifestée à différents moments sous différentes formes. Elle ne saurait en conséquence être considérée comme l'apanage de la démocratie. Ce qui pour Tocqueville fait la spécificité de l'époque démocratique est plutôt l'égalité des conditions. Or, Tocqueville s'inquiète des conséquences que pourrait avoir cette recherche effrénée de l'égalité. En effet, comme les bienfaits de la liberté mettent longtemps à se faire sentir, les hommes préfèrent rechercher l'égalité car il est possible d'en jouir immédiatement. Par ailleurs, Tocqueville explique cette soif inassouvie de l'égalité par le fait que plus les hommes sont égaux plus ils veulent l'être. En effet, comme leurs conditions sociales se rapprochent, leur inégalité leur semble encore plus insupportable. La conséquence de cet amour immodéré des peuples pour l'égalité est selon Tocqueville que la liberté ne peut pas régner sans l'aide de l'égalité et que le despotisme ne peut pas non plus s'établir sans l'égalité. En outre, cette situation concourt au renforcement des pouvoirs et prérogatives de l'Etat puisqu'il apparaît tellement nettement et nécessairement au dessus des autres citoyens qu'aucun d'eux ne l'envie. La puissance centrale, de son côté, « *aime l'égalité et la favorise*⁹⁵⁸ » car elle facilite grandement son action en lui permettant d'appliquer exactement les mêmes règles à tous les citoyens plutôt que d'avoir à les adapter à chacune de leurs situations. Finalement, Tocqueville remarque que le citoyen et le gouvernement aiment et détestent les mêmes choses.

⁹⁵⁷ Ibid., p. 137.

⁹⁵⁸ Ibid., p. 405.

Pour autant, Tocqueville ne voit pas que des inconvénients à l'égalité puisqu'il souligne également qu'elle peut favoriser la liberté politique dans la mesure où elle rend les hommes indépendants les uns des autres et les habitue à ne suivre que leur propre volonté pour décider des actions qu'ils vont entreprendre. Or, souligne Tocqueville, cet état d'esprit les conduit à voir très négativement toute autorité et « *leur suggère bientôt l'amour et l'idée de la liberté politique.*⁹⁵⁹ ». Néanmoins, l'inquiétude domine à ce sujet chez Tocqueville puisqu'il est persuadé que par un chemin plus long et plus secret, l'égalité finit par produire la servitude.

- *L'intervention croissante de l'Etat dans la vie des individus et le despotisme « doux »*

Tocqueville estime que les circonstances économiques et sociales sont, en Europe à l'époque où il écrit, réunies pour augmenter les prérogatives du pouvoir central au détriment des individus. Notons que Berlin faisait le même constat pour l'Europe occidentale de l'après guerre mais pour des raisons différentes. En effet, Tocqueville insiste sur les changements liés à la période révolutionnaire. Il s'inquiète par exemple de la disparition des pouvoirs intermédiaires des corporations, des autorités locales qui constituaient une sorte d'interface entre les citoyens et le souverain ; or, avec la révolution, tous les pouvoirs se sont retrouvés concentrés dans les mains de l'Etat dont le champ d'intervention s'étend désormais jusqu'à l'éducation, la charité et parfois même la religion. Même si les raisons en sont différentes, Berlin et Tocqueville font le même constat chacun à leur époque : l'Etat est prêt à prendre en charge le sujet dans tous les actes de la vie quotidienne alors que de son côté le sujet l'appelle à l'aide et le considère comme un guide. Berlin pouvait constater dans les années 1950 en Grande-Bretagne avec la mise en place de l'Etat Providence et d'une économie mixte par les gouvernements travaillistes de l'après-guerre combien l'Etat intervenait désormais dans toutes les sphères de la vie économique et sociale. La révolution industrielle et le développement de l'industrie qui s'en est suivi a favorisé l'emprise du gouvernement central. Tocqueville note incidemment que travailler dans l'industrie peut menacer la santé du travailleur et qu'en conséquence, il faut que la classe industrielle soit surveillée et réglementée. En ce sens, il n'est pas choquant que certaines compétences du gouvernement augmentent. On observe ici que Tocqueville, pas plus que Berlin, n'est

⁹⁵⁹ Ibid., p. 395.

un apôtre du laissez faire absolu et qu'il considère comme légitime une certaine intervention de l'Etat dans la vie économique et sociale.

Tocqueville souligne ensuite que le despotisme, dans ces conditions, serait d'un genre différent de celui qui avait pu prévaloir auparavant. En effet, « *il serait plus étendu et plus doux et il dégraderait les hommes sans les tourmenter*⁹⁶⁰ ». Ce despotisme est dû au fait que les gens veulent deux choses contradictoires puisqu'ils souhaitent à la fois être conduits et demeurer libres. Le moyen qu'ils ont trouvé pour concilier l'inconciliable est d'imaginer un pouvoir « *unique, tutélaire, tout puissant mais élu par les citoyens (...) Ils se consolent d'être en tutelle en songeant qu'ils ont eux-mêmes choisi leurs tuteurs*⁹⁶¹ ». Pourtant, pour Tocqueville, rien ne sert de se leurrer car si les hommes ne peuvent pas utiliser leur libre arbitre régulièrement, ils ne peuvent plus penser, sentir, agir par eux-mêmes et finissent par tomber progressivement « *au dessous de l'humanité* »⁹⁶². Berlin souligne d'ailleurs à cet égard que lorsque des hommes renoncent librement à leur liberté, il serait tout à fait illusoire de croire qu'ils restent libres.

Au terme de cette comparaison, on peut affirmer que Berlin et Tocqueville sont préoccupés par la sauvegarde de la liberté qui doit être recherchée pour elle-même et surtout ne pas devenir un moyen en vue d'une autre fin. En effet, « *qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle-même est fait pour servir.*⁹⁶³ » La liberté est également conçue comme un élément de l'humanité des hommes. Un régime qui prive les hommes de leur liberté les dégrade et nie leur humanité. Ainsi, la démocratie ne permet pas toujours de protéger la liberté. Elle peut même être liberticide si la majorité devient despotique et si l'Etat parvient à augmenter régulièrement son emprise sur les individus. Pour autant, l'idée que le règne de la pensée unique est propre au régime démocratique qui tend à engendrer un conformisme intellectuel est récurrente chez Tocqueville mais quasiment absente chez Berlin.

Les deux penseurs s'inquiètent également de la recherche de l'égalité, propre à l'époque moderne, et des dangers que cette préoccupation fait courir à la liberté. Pour autant, Berlin est certainement plus convaincu de la légitimité de cette aspiration que Tocqueville, plus nostalgique de la société pré révolutionnaire que Berlin, sans états d'âme à ce sujet. Enfin, les deux hommes insistent sur la nécessité pour les sociétés

⁹⁶⁰ Ibid., p. 432.

⁹⁶¹ Ibid., p. 435.

⁹⁶² Ibid., p. 437.

⁹⁶³ TOCQUEVILLE (Alexis de), *L'Ancien Régime et la Révolution*, op. cit., p. 267.

démocratiques de faire grandir chez les individus le goût du grand et du noble⁹⁶⁴. Il ne s'agit pas d'une noblesse qui remettrait en cause l'égalité puisqu'elle apparaît aux deux hommes comme un acquis incontournable de la révolution mais d'une noblesse qui conforte la démocratie voire la sauvegarde de ses propres penchants suicidaires.

Après avoir procédé à quelques comparaisons, il est certes possible d'affirmer que Berlin est plus proche de tel ou tel penseur ou emprunte davantage par exemple à John Stuart Mill qu'à Burke ou à Benjamin Constant qu'à Tocqueville mais il est impossible de dire qu'il s'inscrit en héritier d'une école de pensée donnée. En effet, comme il le précise d'ailleurs lui-même, même s'il est un rationaliste libéral héritier des Lumières, « *il est absurde d'accepter Maistre ou Helvétius, de les avaler entièrement. (...) Il faut lire à la fois Tom Paine et Burke. C'est de cette façon que l'on apprend quelque chose*⁹⁶⁵ ». Pour autant, Berlin nous semble plus proche des libéraux français, et en particulier de Benjamin Constant, que des libéraux britanniques même s'il existe une filiation manifeste entre le libéralisme de John Stuart Mill et celui de Berlin.

Après avoir tenté d'établir une généalogie des idées de Berlin concernant la liberté, il nous semble important de rechercher si les conceptions de Berlin en matière de liberté étaient très originales à l'époque où il écrivait ou bien si l'on peut trouver des idées très proches chez des penseurs auxquels on le compare assez naturellement comme Raymond Aron ou Karl Popper.

⁹⁶⁴ HANLEY (Ryan Patrick), « Political Science and Political Understanding : Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry », op. cit., p. 337.

⁹⁶⁵ JAHANBEGLOO (Jamin), op. cit., p. 72. C'est nous qui traduisons.

II : Berlin, Aron et Popper : trois intellectuels libéraux de la seconde moitié du 20^{ème} siècle.

Nous comparerons Berlin successivement à Raymond Aron (A) puis à Karl Popper (B).

A : Berlin et Raymond Aron

• *Les personnalités et leurs engagements*

Avant de revenir sur leur pensée, il est intéressant de noter que Aron et Berlin partagent certaines caractéristiques communes. Au delà des données biographiques, ils ont combattu, ensemble ou pas, pour de nombreuses causes communes et en particulier pour la défense des démocraties libérales occidentales et leurs valeurs quand elles furent menacées d'abord par le totalitarisme nazi puis par le stalinisme. Ils faisaient tous deux partie du Congrès pour la Liberté de la Culture. Raymond Aron était par ailleurs membre du Comité pour le monde libre, de Radio Free Europe et collaborait régulièrement à des revues comme *Esprit* ou encore *Commentaires*⁹⁶⁶.

En dépit de si nombreux points communs, les deux hommes ne se fréquentaient guère alors qu'ils s'estimaient⁹⁶⁷. Il est plus étrange de remarquer qu'ils ne se citaient quasiment jamais dans leurs travaux scientifiques. Nous n'avons trouvé qu'une seule référence à Aron dans les travaux de Berlin. Il s'agit d'une allusion à *l'opium des intellectuels* dans l'essai précédemment mentionné : *Nationalism*. On peut se demander si cette ignorance qui ne pouvait être que feinte n'était pas liée au fait qu'ils étaient précisément très proches, si proches qu'ils étaient même concurrents dans la mesure où ils défendaient des idées et une vision du monde très similaires. En effet, leur indifférence mutuelle ne doit pas masquer leur très grande proximité intellectuelle.

Ce qui rend néanmoins difficile le travail de comparaison entre les deux hommes est qu'ils ne travaillaient pas de la même manière. Berlin pratique la philosophie, la théorie politique et l'histoire des idées alors que Aron s'intéresse souvent aux problèmes dans une optique sociologique voire économique. En conséquence, Aron participait aux débats techniques, comme par exemple celui de savoir si dans les

⁹⁶⁶ BAVEREZ (Nicolas), *Raymond Aron*, Lyon, La Manufacture, Collection Qui Suis-je, 1986.

⁹⁶⁷ Voir à ce sujet la première partie de cette étude.

sociétés européennes occidentales, l'impôt sur le revenu devait être plus ou moins progressif ou si les syndicats avaient trop de pouvoirs. Berlin n'abordait jamais ce type de débats sinon incidemment et à titre d'illustration.

• *Classification de la liberté par Aron et par Berlin : précisions terminologiques*

Concernant tout d'abord la problématique générale de Raymond Aron au sujet de la liberté, il s'agit d'une mise en rapport des libertés traditionnelles et du contexte d'une économie « progressive⁹⁶⁸ ». Pour Raymond Aron, et cela apparaît dans *l'Introduction à la philosophie de l'histoire*⁹⁶⁹, l'exercice de la liberté est la condition d'une existence humaine. On a vu que Berlin également faisait de l'exercice de la liberté et de la capacité à faire des choix une condition de l'humanité. Aron distingue trois libertés. Il s'agit d'abord de ce qu'il nomme la liberté des libéraux et qui correspond à peu près à la liberté négative de Berlin. On peut la définir par le non empêchement par le fait des autres ou par la menace de sanctions. Aron comme Berlin reconnaît que cette liberté négative est très importante mais, pour Aron, elle ne suffit pas à constituer une philosophie de la liberté⁹⁷⁰. En second lieu existe la liberté des socialistes et des tenants de l'Etat providence qui apporte les capacités d'exercer des droits ou de jouir d'autres libertés. Cette seconde liberté est assez proche de la liberté positive de Berlin qui inclut cette liberté mais ne peut pas être réduite seulement à elle. La troisième liberté est la liberté des planificateurs c'est à dire une liberté qui correspond à la puissance collective de création. Cette troisième liberté serait aussi classée par Berlin comme une composante de la liberté positive.

En fait, Aron utilise aussi assez souvent les expressions de libertés formelles et de libertés réelles, terminologie empruntée par lui aux marxistes. La distinction liberté formelle/liberté réelle recoupe chez Berlin la distinction entre la liberté et les conditions d'exercice de la liberté plutôt que la distinction entre liberté positive et liberté négative.

⁹⁶⁸ LAUNAY (Stephen), *La Pensée politique de Raymond Aron*, Paris, PUF, coll. Recherches politiques, 1995, p. 144.

⁹⁶⁹ ARON (Raymond), *Introduction à la philosophie de l'histoire, essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard 1948.

⁹⁷⁰ ARON (Raymond), « La définition libérale de la liberté » (1961), in MANENT (Pierre), op. cit., p. 852.

Ce qu'Arón nomme libéralisme politique est très proche de la liberté positive de Berlin puisque Arón définit la liberté politique comme :

« celle des libertés formelles qui assure au citoyen une participation à la chose publique, qui lui donne le sentiment que, par l'intermédiaire de ses élus, éventuellement aussi de ses opinions, il exerce une influence sur le destin de la collectivité.⁹⁷¹ »

• *Liberté positive et liberté négative dans les sociétés d'après-guerre*

Berlin partage en partie l'idée aronienne que les sociétés occidentales représentent un compromis assez heureux entre liberté positive et liberté négative mais en même temps, il est très préoccupé par l'idée que la liberté positive tend à se développer au détriment de la liberté négative dans ces sociétés. Cette différence s'explique. En effet, comme Pierre Manent le souligne, Arón a montré plus d'intérêt ou plus d'intérêt positif pour le marxisme que bien des libéraux⁹⁷². De fait, Arón est moins radical que Berlin concernant la critique du marxisme. Ainsi, il pense que la critique des libertés formelles par les marxistes est fondée mais il nie, et en cela il est proche de Berlin, que les libertés formelles soient un luxe de bourgeois. De fait, souligne Arón,

« le jour où sous prétexte de liberté réelle, l'autorité de l'Etat s'étend à l'ensemble de la société et tend à ne plus reconnaître de sphère privée, ce sont les libertés formelles que revendiquent les intellectuels et les masses elles-mêmes.⁹⁷³ »

On retrouve donc aussi chez Arón d'une part le souhait d'une protection de la sphère privée et, d'autre part, l'exigence d'une limitation stricte des pouvoirs de l'autorité. Ceci constitue un des deux critères permettant pour Arón de mesurer la liberté dans une société donnée :

⁹⁷¹ ARON (Raymond), *Essai sur les libertés*, Paris, Calman Lévy, Collection Pluriel, 1965, 1976, 251 pages, p. 138.

⁹⁷² MANENT (Pierre), op. cit., p. 813.

⁹⁷³ ARON (Raymond), op. cit., p. 57.

« s'il n'y a pas d'homme qui puisse être dit entièrement libre ou entièrement non libre, une société peut être dite plus ou moins non libre en fonction de deux critères traditionnels : la limitation du pouvoir des gouvernants, la non dépendance, en certaines activités, d'un grand nombre d'individus. Mais si on ne retient qu'un critère, c'est à dire une définition exclusive de la liberté, on aboutira soit au paradoxe d'une oppression reconnue légitime au nom de la procédure démocratique, soit au paradoxe d'une libération décrétée oppression, parce que l'on se refuse à comparer les libertés que perdent certains à celles que d'autres gagnent⁹⁷⁴ »

Bien que Aron soit persuadé du caractère indispensable de cette sphère d'autonomie personnelle, il affirme, tout comme Berlin, impossible de la délimiter une fois pour toutes indépendamment des circonstances de temps et de lieu⁹⁷⁵. On retrouve aussi chez Aron l'idée que les libertés sont contradictoires entre elles à un certain niveau et qu'augmenter les libertés d'un groupe social donné peut se faire au détriment d'un autre groupe social.

• *Des rapports entre la liberté et l'égalité*

On discerne chez Aron comme chez Berlin un intérêt pour l'égalité qui est tout de même plus marqué chez Aron. Les deux penseurs partagent la conviction que les sociétés occidentales, à l'époque où ils écrivent, sont très soucieuses de l'égalité et qu'il y a dans ces sociétés une tendance préoccupante à l'égalitarisation. Ils sont en effet convaincus que cette évolution risque de se faire au détriment de la liberté. De toutes façons, souligne Aron, l'égalitarisme doctrinaire est dangereux puisqu'« il s'efforce vainement de contraindre la nature, biologique et sociale, il ne parvient pas à l'égalité mais à la tyrannie.⁹⁷⁶ » Pour autant, on ne trouve pas chez Aron aussi nettement l'idée que la liberté et l'égalité sont assez rapidement incompatibles et incommensurables. Alors que Berlin s'inquiète des conséquences sur la liberté de l'égalitarisme qui anime les réformateurs des gouvernements travaillistes de l'après-guerre, Raymond Aron affirme qu'il n'y a pas de contradiction entre l'Etat providence et l'idéal du libéralisme du 18^{ème} siècle, entre les libertés formelles et les libertés réelles. Ainsi, Raymond Aron s'inquiète moins des développements de l'Etat Providence et de la nationalisation d'une

⁹⁷⁴ Ibid., p. 211.

⁹⁷⁵ ARON (Raymond), « La définition libérale de la liberté », op. cit., p. 844.

⁹⁷⁶ Ibid., p. 240.

partie de l'appareil productif que la plupart des libéraux. Il est convaincu que de tels changements ne sont absolument pas susceptibles de transformer les régimes démocratiques pluralistes en régimes totalitaires⁹⁷⁷. Pour autant, les contradictions peuvent tout de même apparaître à un certain niveau puisqu'au sujet du programme des socialistes français en 1977, Raymond Aron soulignait que c'était faire preuve de démagogie que de ne pas expliquer aux gens que les libertés étaient contradictoires et que l'on ne pouvait pas par exemple simultanément augmenter la liberté d'entreprendre et nationaliser ou donner le droit de veto aux salariés sur les décisions patronales. Ainsi, pour Aron, le socialisme a pu avoir l'effet bénéfique de faire comprendre aux libéraux qu'il fallait faire en sorte que tous les hommes puissent jouir des droits fondamentaux. Pour autant, Aron ne veut pas souscrire totalement à la définition de la liberté par la capacité ou la puissance car cette définition, si elle était retenue, conduirait à l'assimilation de l'égalité et de la liberté⁹⁷⁸. Berlin est d'accord sur ce point et va même plus loin que Raymond Aron puisqu'il ne souscrit pas du tout à la définition de la liberté par la capacité. Comme nous l'avons vu, pour Berlin, la liberté et la capacité d'en jouir sont deux choses logiquement différentes qu'il n'est pas dans l'intérêt de la liberté elle-même de confondre.

• *Regards croisés sur la défense des libertés dans les pays du bloc soviétique*

Nous venons de rappeler que Raymond Aron était plus perméable à l'idéologie marxiste et aux critiques adressées aux libéraux par les marxistes, au moins à l'époque où il écrit *Essai sur les Libertés*. En effet, il se demande si, en évoquant les démocraties libérales et les démocraties populaires de l'est, il faut dire que chacun des deux systèmes incarne la défense d'un certain type de libertés ou s'il est préférable d'affirmer que certaines sociétés industrielles sont libérales et que d'autres sont despotiques. Alors que les démocraties libérales ont sa préférence, il souligne que même si les régimes de partis uniques paraissent inférieurs aux démocraties constitutionnelles pluralistes, les démocraties libérales ne sont pas non plus exemptes de critiques. Pour autant, Raymond Aron ne manque pas de souligner que ce que les marxistes appellent la libération réelle est plutôt une libération idéale dans la mesure où elle est définie par une idéologie⁹⁷⁹.

⁹⁷⁷ MANENT (Pierre), op. cit., p. 829.

⁹⁷⁸ ARON (Raymond), op. cit., p. 240.

⁹⁷⁹ ARON (Raymond), *L'Opium des Intellectuels*, Paris, Hachette, Littératures, 2002, p. 89.

En effet, dans cette perspective, toute aliénation serait due à la propriété privée alors que le salarié de la société soviétique se verrait universalisé par sa participation à la communauté et libre puisque soumis à la nécessité telle qu'elle s'incarne dans les plans d'industrialisation⁹⁸⁰. Quand bien même sa critique des démocraties populaires de l'est se serait faite plus radicale avec le temps, Berlin à la même époque affirmait sans ambages que le système soviétique n'avait rien de libéral même s'il garantissait peut être un certain bien être matériel. Il ne s'agissait pour Berlin que d'une perversion grossière de la liberté positive.

• *La critique des intellectuels marxistes*

Dans *L'opium des Intellectuels* mais aussi dans *Marxismes imaginaires*⁹⁸¹, Raymond Aron dénonce l'aveuglement de certains intellectuels marxistes qui dans l'après guerre, ne voulaient pas voir les violations des droits de l'homme et les insuffisances criantes dans les pays du bloc soviétique. La gauche en général était visée et plus spécifiquement les intellectuels marxistes léninistes. Ces intellectuels, tels des religieux intégristes, jugeaient qu'une fin merveilleuse justifiait des moyens terrifiants. En effet, la révolution communiste était considérée a priori comme un progrès, comme une évolution positive dans l'histoire de l'humanité et elle devait à terme représenter une libération pour les hommes. Peu importe pour ces hommes si certaines libertés doivent être provisoirement sacrifiées sur l'autel de quelque grand principe abstrait puisque l'humanité sera finalement libérée. Aron montre pourtant que cette libération peut parfois passer par des phases d'une violence extrême car le prolétaire supposé être libéré parce qu'il possède enfin les instruments de production peut néanmoins toujours être déporté et demeure en tout en cas soumis à l'autorité des dirigeants⁹⁸². La méthode de Raymond Aron consiste ainsi à confronter les représentations du monde des marxistes et la réalité telle qu'elle se donne à voir aux hommes ordinaires pour mettre en relief les contradictions des idéaux révolutionnaire.

⁹⁸⁰ Ibid., p. 89.

⁹⁸¹ ARON (Raymond), *Marxismes imaginaires, d'une sainte famille à l'autre*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1970.

⁹⁸² ARON (Raymond), *L'Opium des Intellectuels*, op. cit., p. 88

De fait, Aron remarque que les intellectuels qui dénonçaient vigoureusement les maux des sociétés capitalistes gardent le silence quand la révolution qu'ils appelaient de leurs vœux est responsable d'actes similaires. Il souligne que :

« pour l'intellectuel qui cherche dans la politique un divertissement, un objet de foi ou un thème de spéculation, la réforme est ennuyeuse et la révolution excitante. L'une est prosaïque, l'autre poétique, l'une passe pour l'œuvre des fonctionnaires, et l'autre du peuple dressé contre les exploités⁹⁸³ ».

Berlin a lui aussi constamment dénoncé le manque de sens des réalités de certains intellectuels marxistes, qui, totalement aveuglés par l'idéologie, étaient prêts à commettre les pires atrocités au nom de certains principes abstraits. Berlin critique la confiance excessive de ces intellectuels qui promettent de meilleurs lendemains au nom de la science ou de la raison alors qu'il s'agit au fond d'un parti pris qui ne s'appuie sur rien de solide et qui en tout cas méprise les faits les plus élémentaires. On retrouve donc chez les deux hommes la même condamnation de la mauvaise foi et de l'absence d'honnêteté intellectuelle qui amène Aron à déclarer que : *« le mythe révolutionnaire jette un pont entre l'intransigeance morale et le terrorisme.⁹⁸⁴ »*

- *Liberté nationale versus recherche de statut et sentiment d'appartenance*

Nous avons vu que pour Berlin, la volonté des peuples colonisés d'être libres et indépendants était tout à fait légitime mais qu'il ne s'agissait pas vraiment d'une quête de liberté mais plutôt d'un besoin de reconnaissance et de statut. Raymond Aron souligne à ce sujet que si la liberté participation fait partie de la liberté, alors la libération nationale en constitue bien une étape indispensable. Il remarque par ailleurs comme Berlin que la nationalité des hommes qui rédigent les lois influe sur le sentiment des gouvernés d'être libres ou non⁹⁸⁵. Ainsi,

⁹⁸³ Ibid., p. 54.

⁹⁸⁴ Ibid., p. 167.

⁹⁸⁵ ARON (Raymond), « La définition libérale de la liberté » (1961), in MANENT (Pierre), op. cit., p. 850.

« il est normal et raisonnable que les gouvernés n'aient pas le sentiment d'être libres, même si, en temps de paix, les lois leur laissent une sphère de décision personnelle, dès lors qu'ils n'appartiennent pas à l'unité politique de leur choix, de leur race ou de leur langue.⁹⁸⁶ »

• *Défense des libertés et système politique démocratique.*

On retrouve chez Aron la distinction entre démocratie et liberté. Comme le souligne Stephen Launay, Raymond Aron se distingue des libéraux traditionnels puisqu'il établit un lien historique plutôt qu'analytique entre libéralisme et démocratie⁹⁸⁷. La même remarque pourrait être faite au sujet du libéralisme de Berlin. Aron affirme que le libéralisme est une conception relative aux buts et à la limitation du pouvoir alors que la démocratie est davantage préoccupée par le mode de désignation de ceux qui exercent le pouvoir. Ainsi, si dans le meilleur des cas la démocratie est favorable à la liberté, elle ne se confond pas avec elle⁹⁸⁸. Les sociétés industrielles occidentales de l'après guerre sont démocratiques par essence puisqu'elles n'excluent personne de la citoyenneté et tendent à apporter le bien être, mais elles ne sont libérales que par « tradition ou survivance » si le libéralisme se définit par le respect des droits individuels ou des libertés personnelles⁹⁸⁹.

Berlin évoque peu la question de la démocratie pourtant il constate comme Aron que tous les régimes se prétendent démocratiques. Les deux hommes observent à regret que la question de la liberté des citoyens n'est plus décisive. En effet, elle a été reléguée au second plan au profit de l'efficacité du pouvoir qui semble au moment où les deux hommes écrivent être devenu le critère déterminant. Aron se livre sur ces questions à une analyse sociologique que Berlin n'a pas lui-même pratiquée et à laquelle il ne pouvait pas souscrire car elle comportait un certain déterminisme. Par ailleurs, il ne l'aurait certainement pas trouvée fondée. Aron affirme ainsi que :

« s'il n'est pas vrai que les phases initiales de l'industrialisation déterminent (au sens de « rendent nécessaires ») les despotismes ou moins encore les totalitarismes, il est vrai que les tensions inévitables, liées au développement de la modernisation

⁹⁸⁶ Ibid., p. 848.

⁹⁸⁷ LAUNAY (Stephen), op. cit., p. 146.

⁹⁸⁸ ARON (Raymond), « La définition libérale de la liberté » (1961), in MANENT (Pierre), op. cit., p. 853.

⁹⁸⁹ ARON (Raymond), *Essai sur les Libertés*, op. cit., p. 69.

économique, réduisent la probabilité d'un régime qui comporterait à la fois rivalité des partis, participation des masses et libertés personnelles.⁹⁹⁰ »

En toutes hypothèses, la démocratie n'est pas pour Berlin et Aron une fin en elle-même. Si elle n'est pas non plus pour Aron, contrairement à Hayek, un simple moyen au service de la liberté, elle est tout de même subordonnée au respect des libertés politiques et personnelles⁹⁹¹. Elle est le régime qui a le plus de chances de sauvegarder les libertés même s'il faut bien reconnaître qu'un gouvernement autoritaire peut agir selon des principes libéraux et que des démocraties peuvent détenir des pouvoirs totalitaires⁹⁹². Berlin aurait certainement admis que :

« liberté négative et liberté positive (...) ne trouvent la force de leur sauvegarde que dans les institutions qui permettent à la fois d'exprimer le pluralisme social, économique et politique, et qui, en même temps lui assure une cohésion efficace.⁹⁹³ »

Pourtant, Berlin n'a jamais été beaucoup plus explicite et n'a pas précisé quel type d'arrangement institutionnel serait le plus à même de garantir les libertés. Cela s'explique par l'absence de goût de Berlin pour les questions juridiques et pratiques en général. Par ailleurs, en tant que penseur pluraliste, Berlin ne pouvait pas aller beaucoup plus loin sans rompre avec son éthique. Berlin se contente donc de souligner qu'une société décente doit respecter les libertés, que les libertés sont généralement mieux garanties par les régimes démocratiques et qu'il est déjà arrivé dans l'histoire que la liberté négative soit mieux protégée par un régime autoritaire que par certains régimes démocratiques. Pour le reste, Berlin considère que chaque Etat à chaque époque doit être libre de définir l'arrangement institutionnel qui lui convient le mieux en fonction de son histoire, de ses coutumes, de ses croyances, de sa culture.

Aron et Berlin sont inquiets du despotisme démocratique et de la violence révolutionnaire qui leur fait à tous deux horreur. Plus généralement, ils refusaient les attitudes doctrinaires ou dogmatiques, y compris concernant la liberté : *« la liberté*

⁹⁹⁰ Ibid., p. 92.

⁹⁹¹ LAUNAY (Stephen), op. cit., p. 147.

⁹⁹² ARON (Raymond), op. cit., p. 120 et 121.

⁹⁹³ LAUNAY (Stephen), op. cit., p. 146.

*comme tout idéal demande à être protégée contre ses propres fanatiques.*⁹⁹⁴ ». Bien qu'Arón soit et se présente lui-même comme un défenseur du libéralisme, il ne s'identifie pas à ceux qu'il appelle les « extrémistes du libéralisme ». En conséquence, les deux auteurs veulent promouvoir le compromis, la prudence politique liés au scepticisme : « *si la tolérance naît du doute, qu'on enseigne à douter des modèles et des utopies, à récuser les prophètes de salut, les dénonciateurs de catastrophes. Appelons de nos vœux la venue des sceptiques, s'ils doivent éteindre le fanatisme.*⁹⁹⁵ »

Ce point est capital car il touche à l'articulation de la liberté et du pluralisme. En refusant d'être un « intégriste » de la liberté, Arón insiste sur la nécessité de récuser toute approche moniste, quand bien même elle serait basée sur des principes qui lui sont chers. Le fanatisme libéral lui semble inacceptable pour deux raisons. Il croit d'abord à la nécessité de concilier la liberté avec des valeurs comme l'égalité parce qu'il estime que ces valeurs ont une réelle importance. D'autre part, il sait qu'une approche fanatique ou utopique de la liberté se révélerait à coup sur anti-libérale et aboutirait donc au résultat opposé. Pour Arón, dans cette perspective, liberté et pluralisme fonctionnent donc de concert dans la mesure où le pluralisme permet de garantir la modération et le compromis.

En outre, concernant maintenant les liens entre régime démocratique et libéralisme économique, bien que Arón se montre nettement plus intéressé et préoccupé par les questions économiques que Berlin qui ne les évoque quasiment jamais, il ne fait pas, contrairement à Hayek, de lien entre démocratie libérale et économie de marché.

Les deux hommes et leurs pensées sont donc très proches : distinction des deux libertés, nécessité de les concilier, peur de l'égalitarisme des sociétés démocratiques, même combat contre les « religions séculières⁹⁹⁶ », reconnaissance de l'importance de la « liberté nationale ». Pour autant, l'examen plus attentif a permis de discerner de vraies différences : une approche plus sociologique chez Arón et plus philosophique chez Berlin, une conciliation des deux libertés qui paraît plus aisée pour Arón que pour Berlin, une critique moins radicale de Marx et du marxisme chez Arón et une inquiétude moins importante chez Arón concernant les évolutions des sociétés occidentales, un intérêt plus marqué de Raymond Arón pour les questions techniques et en particulier les

⁹⁹⁴ BAVEREZ (Nicolas), *Raymond Arón, un moraliste au temps des idéologies*, Flammarion, 1993, p. 304.

⁹⁹⁵ ARON (Raymond), *L'Opium des Intellectuels*, op. cit., p. 334.

⁹⁹⁶ Ce concept a été développé en premier lieu par Arón dans deux articles de *La France libre* datés de 1944.

problèmes économiques. Après ce parallèle avec le philosophe et politologue français qui lui ressemblait certainement le plus, nous allons maintenant comparer la pensée de Berlin et celle d'un autre philosophe libéral : Karl Popper.

B : Isaiah Berlin et Karl Popper.

Si Berlin ne fait quasiment jamais référence à Raymond Aron et à son œuvre, il évoque assez régulièrement l'œuvre de Karl Popper. Berlin s'intéresse surtout aux travaux de Popper relatifs à l'épistémologie et à la philosophie de l'histoire. Nous y reviendrons donc plus particulièrement quand nous étudierons la question du déterminisme historique et du pluralisme dans la partie suivante. Karl Popper est un contemporain de Raymond Aron et de Isaiah Berlin et peut être qualifié comme eux d'intellectuel libéral et pragmatique : « *l'épisode marxiste a fait de lui un intellectuel pragmatique : primat de l'absence d'effusion de sang, lorsqu'il s'agit de se défaire d'un gouvernement qui ne donne pas satisfaction ou de mauvais dirigeants*⁹⁹⁷ ». Si Karl Popper l'épistémologue a été assez universellement reconnu, il n'en est pas de même de l'homme et du philosophe. En effet, si les libéraux ont considéré qu'il avait fait preuve d'une lucidité exceptionnelle et qu'il était une figure marquante du combat contre le totalitarisme, les intellectuels progressistes lui ont reproché une pensée « courte et vindicative » n'hésitant pas à déformer l'œuvre des plus grands philosophes afin d'en faire des ennemis de la société ouverte⁹⁹⁸.

• *La question du nationalisme*

Karl Popper se distingue très nettement de Isaiah Berlin au sujet de la question du nationalisme. En effet, nous avons vu que Berlin considérait que le nationalisme pouvait se révéler très dangereux et toxique. Pour autant, Berlin trouve légitimes un certain nombre de revendications portées par les leaders nationalistes et il se fait même l'avocat d'un nationalisme libéral. La pensée de Popper diffère ici radicalement de celle de Berlin dans la mesure où toute forme de nationalisme est pour lui à proscrire. Dans cette perspective, Karl Popper est naturellement très critique à l'encontre du judaïsme. Le nationalisme ferait en effet selon lui appel aux « instincts tribaux, aux passions et

⁹⁹⁷ BRUDNY (Michelle Irène), *Karl Popper : Un philosophe heureux*, Paris, Grasset, 2002, p. 49.

⁹⁹⁸ BAUDOIN (Jean), *La philosophie politique de Karl Popper*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 51.

aux préjugés⁹⁹⁹ ». Il n'est pas possible pour Karl Popper de défendre l'Etat Nation dans la mesure où nous n'avons aucun critère territorial, racial, linguistique, culturel ou religieux qui nous permettrait de définir ce qu'est une nation. Or, souligne Popper, n'est-il pas dangereux de fonder une théorie politique sur un mythe ? Le fait même que le nationalisme se soit beaucoup développé durant l'époque moderne ne change rien pour Popper. Les phénomènes historiques qui se distinguent par leur longévité ou leur « massivité » ne sauraient pour Popper être considérés comme des mouvements irrésistibles et donc incritiquables¹⁰⁰⁰. Karl Popper se distingue ici très nettement de Berlin qui admet, comme nous l'avons vu, une forme de nationalisme qui n'entre pas en contradiction avec sa conception de la liberté et qui considère que l'Etat nation est une forme d'organisation tout à fait acceptable.

• *La liberté et la « société ouverte ».*

Karl Popper, dans « *The Open Society* » reprend l'opposition de Bergson entre société ouverte et société fermée. Pour Michelle-Irène Brudny, « *Popper définit la société ouverte par la centralité et l'autonomie de l'individu avec sa faculté de décision, critique au sens grec du terme, de discernement et de jugement.*¹⁰⁰¹ » Au contraire, « *la société close est une société organique au sein de laquelle les individus n'effectuent pas de différences entre les lois de la nature et les prescriptions de la société, participent de manière indistincte à des activités étroitement codifiées et pensent en termes magiques leur rapport au monde*¹⁰⁰² » Dans cet ouvrage qui n'est pas en tant que tel consacré au libéralisme, Karl Popper explicite sa conception de la liberté. Popper soutient que la liberté n'est pas seulement l'absence de contrainte puisqu'en vertu du paradoxe de la liberté découvert par Platon, la liberté sans borne mène à son contraire. Popper reproche donc à Marx de ne pas avoir compris le paradoxe de la liberté quand Marx affirme que le pouvoir de l'Etat disparaîtra spontanément dans une société sans classe. Il est donc impératif que la liberté soit limitée par la loi pour qu'elle ne corresponde pas à la domination du faible par le fort. Karl Popper assimile par ailleurs la liberté formelle à la démocratie et il la juge absolument primordiale. Popper définit la démocratie de la façon suivante :

⁹⁹⁹ POPPER (Karl), *La Société ouverte et ses ennemis*, Tome 2, Hegel et Marx, Paris, Seuil, 1979, p. 35.

¹⁰⁰⁰ BAUDOIN (Jean), *La philosophie politique de Karl Popper*, op. cit., p. 46.

¹⁰⁰¹ BRUDNY (Michelle Irène), *Karl Popper : Un philosophe heureux*, op. cit., p. 122.

¹⁰⁰² BAUDOIN (Jean), *La philosophie politique de Karl Popper*, op. cit., p. 77.

« un ensemble d'institutions permettant aux gouvernés de contrôler et de révoquer leurs dirigeants et leur donnent les moyens de faire réaliser pacifiquement des réformes, même contre le gré de ces derniers.¹⁰⁰³ » Popper se montre donc davantage préoccupé par le problème de la démocratie que Berlin qui ne cherche pas à en donner une définition univoque et pour lequel le problème prioritaire demeure la protection de la liberté. Pour autant, Popper est très proche de Berlin quand il reproche à Platon de n'avoir abordé le problème politique qu'à travers la question « Par qui le pouvoir doit-il être exercé ? » (question à laquelle est liée la liberté positive) alors qu'il s'agit plutôt pour Popper de se préoccuper de la manière dont le pouvoir doit être exercé et surtout dans quelles limites (question liée à la liberté négative)¹⁰⁰⁴. Popper rejoint très précisément Berlin qui souligne que la liberté négative a souvent été injustement négligée au profit de la liberté positive.

Par ailleurs, Popper est assez éloigné de Berlin sur la question du rationalisme qui sous-tend les conceptions de Berlin en matière de liberté. En effet, bien qu'il se présente, selon nous à juste titre comme nous l'avons vu précédemment, comme un rationaliste libéral, Berlin craint beaucoup les excès du rationalisme. Or, Popper préfère prendre fait et cause pour le rationalisme car il estime que les excès du rationalisme sont moins dangereux que ceux de l'irrationalisme. En effet, Popper souligne que même si l'irrationalisme se réclame de l'amour de l'humanité, il débouche sur le gouvernement de la haine. Popper craint comme Berlin que certains hommes veuillent imposer aux autres, pour leur bien, une autre échelle de valeurs considérée comme supérieure à la leur et prétendument nécessaire à leur bonheur. Popper associe ce danger au romantisme et à l'utopie alors que Berlin lie plutôt cette tendance aux excès du rationalisme et du monisme plutôt qu'au romantisme.

Karl Popper et Isaiah Berlin ne partagent donc pas une même conception de la liberté même s'il existe une réelle proximité entre les deux hommes sur certains points très particuliers. Popper s'intéresse davantage au problème de la démocratie qu'à celui de la liberté et son appréhension du nationalisme est radicalement différente de celle de Berlin. De toutes façons, bien que Karl Popper soit considéré comme un penseur libéral, on ne trouve pas dans son œuvre un exposé systématique de ses conceptions en matière de liberté, ce qui rend malaisée la comparaison entre lui et Berlin sur cette question. On peut néanmoins affirmer qu'ils défendaient grosso modo le même modèle de société.

¹⁰⁰³ POPPER (Karl), op. cit., p. 103.

¹⁰⁰⁴ Ibid., p. 109.

Karl Popper n'était pas plus fasciné que Berlin par la société soviétique. Nous pensons trouver une plus grande proximité entre Berlin et Popper sur les questions de l'épistémologie des sciences sociales qui étaient par ailleurs le domaine de prédilection de Karl Popper et sur lequel nous reviendrons dans la partie suivante quand nous traiterons plus précisément du pluralisme de Berlin.

Au terme de cette mise en parallèle du libéralisme de Berlin avec celui de certains de ses précurseurs et contemporains, certaines influences semblent indéniables en particulier celles de John Stuart Mill et surtout de Benjamin Constant. Concernant ensuite ses contemporains, le libéralisme de Berlin peut tout particulièrement être rapproché de celui de Raymond Aron. Pour autant, ces influences ne sauraient expliquer ou rendre en compte de la richesse et de l'originalité d'un penseur qui, nourri de ces auteurs mais aussi de toutes ses lectures de jeunesse a su développer une pensée libérale intrinsèquement originale. Nous allons maintenant nous attacher à rappeler ce que cette pensée de la liberté a de spécifique et de novateur.

Conclusion du Titre 1 : la spécificité du libéralisme de Berlin

Au terme de cette partie, il est possible de caractériser plus précisément le libéralisme de Berlin ou plutôt la manière dont Berlin conçoit la liberté. En effet, même si nous avons parfois parlé de libéralisme par commodité en évoquant la pensée de Berlin, il faut souligner que cette expression est assez inappropriée. Berlin était certes un libéral mais il ne goûtait guère les substantifs se terminant par le suffixe *-ism-*. De fait, le socialisme, le communisme, le nazisme, le fascisme, le romantisme et tant d'autres encore sont pour lui autant de concepts au nom desquels beaucoup d'hommes, par excès de monisme et par manque de tolérance, de prudence politique et de sens des réalités ont pratiqué des massacres et ont privé les autres de leur liberté, niant ainsi leur humanité.

Pour Berlin, toute idée peut devenir dangereuse si elle se transforme en système. Ainsi, les penseurs libéraux qui refusent de renoncer à une partie de la liberté au profit d'autres valeurs comme l'égalité ou la justice finissent par défendre un type de société qui n'est plus libéral du tout dans la mesure où seule une minorité d'individus demeurent libres. Berlin affirme donc que la liberté doit être conciliée avec d'autres valeurs comme l'égalité ou la nation. Pour autant, Berlin n'affirme pas que liberté et égalité puissent être cumulées sans restriction car cela constituerait pour lui un nouveau mensonge, une nouvelle utopie. Or, Berlin partage l'idée de Aron que le droit à la vérité est aussi une forme de liberté. Cette préoccupation d'un penseur libéral pour d'autres valeurs et en particulier la nation et l'égalité constitue la première spécificité de son libéralisme.

D'autre part, si nous avons vu que la distinction opérée par Berlin entre liberté positive et liberté négative n'était pas vraiment inédite, la façon dont Berlin articule les deux libertés entre elles ainsi que les différentes libertés négatives entre elles et les différentes libertés positives entre elles nous paraît plus originale et témoigne de son pluralisme. Chaque homme et chaque société doit faire des choix afin de décider de privilégier l'une ou l'autre de ces libertés. Il n'est pas possible de dire une fois pour toutes comment ces choix doivent être effectués. Ceci constitue la seconde spécificité du libéralisme de Berlin.

Enfin, le libéralisme de Berlin peut être qualifié de libéralisme politique mais Berlin ne s'intéresse pas à la démocratie et ne lie pas analytiquement la question de la

liberté et la question du système politique. Pour défendre la liberté, Berlin ne prescrit pas des règles constitutionnelles particulières car cela se révélerait en contradiction avec son éthique pluraliste. Le libéralisme de Berlin n'est pas non plus à proprement parler un libéralisme économique. En effet, Berlin n'est pas partisan de l'appropriation collective des moyens de production et ne rêve pas du tout d'une société collectiviste mais il n'est pas non plus prêt à mourir pour l'économie de marché. Il reconnaît néanmoins que cette forme d'organisation de l'économie est la plus efficiente et la plus à même de garantir les libertés individuelles. Pour autant, à aucun moment Berlin ne lie défense de la liberté et capitalisme. En outre, Berlin constate que le libéralisme économique pur aboutit parfois à cantonner de nombreux individus dans l'indigence, situation peu propice à l'exercice effectif de la liberté individuelle. Contrairement à Raymond Aron, la question du lien entre libéralisme politique et économie de marché n'a guère suscité chez lui de littérature. Cela constitue une autre spécificité de son libéralisme.

La manière dont Berlin conçoit la liberté est donc originale à plus d'un titre. Il s'agit ainsi d'un libéralisme « intellectuel », pragmatique et dénué de toute prescription normative. On trouve au cœur de sa conception de la liberté l'idée de choix. Les hommes doivent en effet choisir entre plus de liberté ou plus d'une autre valeur, entre plus de liberté positive ou plus de liberté négative, entre plus d'une certaine liberté négative et plus d'une autre liberté négative. Le choix est inéluctable et tragique car il en découle nécessairement une perte. En effet, beaucoup de choses sont bonnes dans l'absolu mais malheureusement incompatibles entre elles. A chaque fois que l'on choisit, on perd quelque chose et il n'est pas possible pour Berlin de prescrire une manière de faire ces choix rationnellement. Chaque homme, au sein de chaque société, en fonction de son propre système de valeurs peut faire des choix différents. La vie en société et la vie entre les sociétés implique donc naturellement le compromis. Berlin se distingue ainsi nettement des penseurs libéraux libertaires qui conçoivent le progrès et l'harmonie de la société sans qu'il soit nécessaire de restreindre la liberté individuelle. La société décente ne doit donc surtout pas être confondue avec une société idéale.

Cette conception libérale particulière éclaire une critique également originale du communisme. En effet, le marxisme-léninisme a la prétention de proposer et surtout d'imposer une solution à tous les problèmes de l'homme. Ensuite, les régimes communistes prétendent garantir les libertés réelles mais ils ne font pas montre de libéralisme, si l'on retient la conception de la liberté de Berlin. De toutes façons, Berlin

souligne que ceux qui avaient méprisé la liberté négative en soutenant qu'elle conduisait à renforcer le pouvoir des plus forts et à légitimer l'asservissement des faibles ont abouti au même résultat en voulant développer une certaine forme de la liberté positive. Par contre, Berlin ne s'en prend pas particulièrement à l'économie socialiste telle qu'elle fonctionne dans les démocraties populaires.

L'idée que les fins humaines sont différentes et irréconciliables constitue l'essence du pluralisme, second pilier de la société décente et de la pensée de Berlin sur lequel nous allons maintenant revenir (Titre 2). Ce pluralisme des valeurs est-il compatible avec la pensée de la liberté de Berlin telle que nous venons de la caractériser ?

Titre 2 : Le pluralisme

John Stuart Mill souligne que « *de même qu'il est utile, tant que l'humanité est imparfaite, qu'il y ait des opinions différentes, il est bon qu'il y ait différentes façons de vivre et que toute latitude soit donnée aux divers caractères, tant qu'ils ne nuisent pas aux autres, et qu'il est donné à chacun d'éprouver la valeur des différents genres de vie.*¹⁰⁰⁵ » Berlin partageait le point de vue de Mill mais estimait que l'humanité ne pourrait de toutes façons jamais être parfaite dans la mesure où une société ou une humanité parfaite étaient justement indéfinissables en vertu du principe de pluralisme.

Le pluralisme a souvent été confondu avec des concepts voisins dont il se distingue pourtant comme le relativisme. Nous étudierons donc dans un premier temps la manière dont Berlin conçoit l'étude de l'histoire puisque l'épistémologie des sciences humaines et sociales qu'il développe à cette occasion constitue une bonne illustration de ce que représente la perspective pluraliste pour lui. L'étude des conceptions de Berlin en matière d'histoire permet donc de définir le pluralisme par opposition d'une part au monisme et d'autre part au relativisme. En effet, la façon dont Berlin conçoit l'étude de l'histoire mais aussi de la sociologie témoigne selon nous d'une perspective épistémologique pluraliste. En outre, les études de Berlin sur l'histoire montrent bien que les identités des hommes et des groupes humains ne peuvent être comprises que lorsqu'elles sont mises en relation avec une culture et une époque donnée. En effet, en dehors des quelques valeurs qui constituent son « universel de moralité », qui permettent aux différentes cultures de communiquer entre elles et qui représentent l'armature minimale de toute « société décente », Berlin considère que chaque culture, dans son contexte spatial et temporel particulier, est porteuse de valeurs spécifiques. Ainsi, on peut dire avec John Gray que la conception historiciste de Berlin de la nature humaine constitue d'une certaine manière les prémices anthropologiques ou la présupposition de son pluralisme des valeurs (Chapitre 1).

D'autre part, nous nous interrogerons sur la validité de l'affirmation selon laquelle Berlin fut le premier penseur moderne à formaliser le concept de pluralisme.

¹⁰⁰⁵ MILL (John Stuart), *De la Liberté*, op. cit., p. 146-147.

Notre hypothèse est que même si Berlin emprunte à d'autres penseurs des éléments constitutifs importants de son pluralisme, ce concept n'en demeure pas moins l'aspect le plus original de sa pensée. Pour tester cette hypothèse, nous établirons donc la généalogie de ce concept dans l'histoire des idées ce qui nous permettra de le définir très précisément et ainsi de mieux cerner l'originalité de Berlin (Chapitre 2).

Nous finirons par discuter d'une part les conséquences que pluralisme et liberté négative peuvent avoir sur le fonctionnement de la société démocratique et d'autre part la possibilité de défendre simultanément le choix de la liberté et une perspective pluraliste. Autrement dit, une société démocratique est-elle nécessairement une société pluraliste ? A l'inverse, et aussi paradoxal que cela puisse paraître, le pluralisme et la liberté négative ne peuvent-ils pas également représenter une menace pour les sociétés démocratiques ? (Chapitre 3). Le pluralisme ne peut-il pas s'accommoder d'autres systèmes politiques que la démocratie ? Par ailleurs, peut-on défendre le pluralisme des valeurs et être libéral ? Le choix de la liberté par un penseur pluraliste est-il incohérent ? La pensée de Berlin, à la fois libéral et pluraliste, nous permet de tester notre hypothèse de départ selon laquelle les deux concepts, à condition d'être définis et appréhendés de manière adéquate, loin de s'exclure, se renforcent mutuellement.

Chapitre 1 : L'épistémologie des sciences humaines et sociales comme prémices anthropologiques du pluralisme des valeurs.

Berlin, en tant qu'historien des idées, pratiquait bien sûr d'une certaine manière l'activité d'historien. D'autre part, il s'intéressait à la discipline « histoire » en tant que telle et il a développé au travers de nombreux essais une épistémologie des sciences humaines et sociales ayant pour point de départ ses réflexions sur l'histoire. Les travaux de Berlin portant sur les effets néfastes de l'utilisation de la méthodologie des sciences naturelles pour l'étude de la politique et de l'histoire ont commencé avec sa biographie intellectuelle de Karl Marx puis furent approfondis dans *The Hedgehog and the Fox*, *Historical Inevitability*, *The Concept of Scientific History* et dans ses essais sur Vico. Pris dans leur ensemble, ces différents travaux permettent de définir une autre perspective épistémologique pour l'étude de l'histoire et de la science politique et, plus généralement, des sciences humaines et sociales.

Cette réflexion est intrinsèquement liée à son pluralisme des valeurs dans la mesure où Berlin dénonce dans ses essais consacrés à l'histoire une perspective déterministe qui témoigne d'une attitude moniste. Pour Isaiah Berlin, le déterminisme scientifique peut être défini par la réunion de deux éléments : d'abord le monisme puis la croyance en l'existence de forces inexorables auxquelles toutes les affaires humaines, qu'elles soient historiques ou politiques, sont assujetties¹⁰⁰⁶. Les vues de Berlin en matière d'histoire témoignent également de son attachement à la liberté. En effet, il ne peut y avoir de lois du développement historique dans la mesure où une telle conception de la science historique reposerait sur l'appréhension des êtres humains comme des objets naturels plutôt que comme des agents faisant des choix.

Comme nous allons le voir plus loin, Berlin ne tient pas à démontrer que les théories déterministes sont fausses, bien qu'il en ait profondément l'intuition, mais il dénonce ceux qui considèrent les théories déterministes comme des vérités scientifiques alors que celles-ci ne constituent pas pour lui autre chose que des dogmes métaphysiques. Berlin montre ainsi que les différentes théories déterministes ont en

¹⁰⁰⁶ HANLEY (Ryan Patrick), « Political Science and Political Understanding : Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry », op. cit., p. 328.

commun d'avoir comme substrat le monisme. Comment Berlin définit-il le monisme ? Le penseur moniste estimera classiquement selon Berlin que :

« à toutes les questions authentiques il existe une réponse juste et une seulement, toutes les autres s'écartant de la vérité et donc étant fausses, et que cela vaut pour les questions de comportement ou de sensation, c'est à dire pour la pratique, comme pour les questions de théorie ou d'observation – pour les questions de valeurs non moins que pour les questions de fait ; que les réponses justes à ces questions sont en principe accessibles ; que ces réponses sont justes, ne peuvent se contredire, car une proposition vraie ne peut être incompatible avec une autre ; qu'ensemble ces réponses forment une totalité harmonieuse : selon certains, elles forment un système logique dont chaque élément implique les autres éléments et est impliqué par eux ; selon d'autres la relation est celle des parties d'un tout, ou, tout au moins, de compatibilité complète de chaque élément avec les autres.¹⁰⁰⁷ »

Nous étudierons dans un premier temps la critique des thèses déterministes en histoire par Berlin qui constitue une critique du monisme et un appel au pluralisme (I) puis nous reviendrons sur la distinction essentielle qu'établit Berlin entre pluralisme et relativisme (II) avant de procéder à une comparaison des thèses de Berlin sur ces questions avec celles de Raymond Aron et Karl Popper (III).

I : Monisme et déterminisme historique

Pour étudier les positions de Berlin concernant le déterminisme, nous nous appuyerons principalement sur les essais « *Historical Inevitability* » et « *The Hedgehog and the fox* » dans la mesure où ces essais, et surtout le premier d'entre eux, visent à souligner les dangers d'une science sociale mal comprise. Berlin dénonçait dans la perspective moniste à la fois l'idée qu'il pourrait y avoir une seule vérité mais aussi l'idée que cette vérité unique pourrait être découverte scientifiquement¹⁰⁰⁸.

¹⁰⁰⁷ BERLIN (Isaiah), « L'apothéose de la volonté romantique », in *Le bois tordu de l'humanité : romantisme, nationalisme et totalitarisme*, Albin Michel, 1988, p. 208.

¹⁰⁰⁸ HANLEY (Ryan Patrick), « Political Science and Political Understanding : Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry », op. cit., p. 328.

Nous verrons que Berlin, en s'appuyant sur Herder et Vico et l'idée de diversité culturelle conçue comme l'essence de l'histoire humaine récuse l'idée d'une histoire humaine comparable à une ligne droite (A). Si Berlin condamne le monisme des Lumières françaises et montre le lien existant entre monisme et conception téléologique de l'histoire, il nous semble pourtant possible de concevoir le progrès dans une perspective pluraliste (B). Autrement dit, la remise en cause du déterminisme historique ne conduit pas nécessairement à la remise en cause de la possibilité de toute forme de progrès.

A : La remise en cause du déterminisme

Berlin précise qu'il ne croit pas au déterminisme historique et il lui oppose sa croyance au pluralisme¹⁰⁰⁹. Le pluralisme de Berlin peut donc être opposé au déterminisme historique. Berlin admet que ses conceptions en matière d'histoire doivent beaucoup à Herder et à Vico et à sa conviction que les auteurs qui découvrent des schémas dans l'histoire comme Hegel, Marx, Spengler, Toynbee, Carr et les marxistes modernes se trompent¹⁰¹⁰. Berlin veut avant tout souligner l'incohérence des thèses déterministes et le peu de scientificité des « lois » historiques (1). Ces positions ont suscité des controverses passionnées avec les historiens marxistes au moment de leur publication (2).

1 : L'incohérence des thèses déterministes et le refus des lois historiques

Berlin récuse l'existence de lois historiques (a) et trouve plusieurs causes intellectuelles à leur développement (b). Ces théories déterministes ont pu prendre plusieurs formes (c) mais l'adhésion à ces théories implique toujours selon Berlin d'en tirer certaines conséquences, ce que les historiens déterministes ne semblent pas prêts à faire (d). Pourquoi alors, s'interroge Berlin, ont-elles autant de succès ? (e).

¹⁰⁰⁹ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 34.

¹⁰¹⁰ Ibid., p. 34.

a. Le refus des lois historiques

Dans son essai intitulé « *The Hedgehog and the fox* », Berlin distingue le renard qui connaît de nombreuses choses et le hérisson qui n'en connaît qu'une seule. En effet, Berlin souligne que parmi les humains, certains ramènent tout à « *une vision centrale unique, à un système plus ou moins cohérent ou articulé en fonction duquel ils comprennent, pensent et sentent – un principe organisateur unique, universel grâce auquel tout ce qu'ils sont et disent a du sens*¹⁰¹¹ ». Ces hommes sont des penseurs monistes. A l'inverse, d'autres hommes recherchent « *plusieurs fins, souvent sans lien et même contradictoires, éventuellement liées entre elles de facto pour une raison psychologique ou physiologique et rattachées par aucun principe moral ou esthétique*¹⁰¹² ». Ces derniers penseurs sont des penseurs pluralistes qui ne cherchent pas à tout ramener à une vision unique. Berlin propose comme exemple de penseurs monistes Pascal, Hegel, Dostoïevski, Nietzsche, Proust alors qu'il considère Balzac, Joyce, ou encore Goethe comme des penseur pluralistes. Il précise que cette typologie, si elle a une valeur heuristique, ne doit pas être prise trop au sérieux car les hérissons et les renards sont des archétypes et que la plupart des hommes peuvent être situés entre ces deux extrêmes. La philosophie de l'histoire de Tolstoï qui était une philosophie de l'histoire déterministe constituait selon Berlin un bon exemple du type de croyances que pouvait engendrer une approche moniste. Berlin lie donc déterminisme historique et monisme.

Berlin rappelle dans « *Historical Inevitability* » que l'idée selon laquelle il serait possible de découvrir dans l'histoire des régularités et des schémas séduit ceux qui sont impressionnés par les succès remportés par les sciences de la nature et qui voudraient utiliser de nouvelles connaissances historiques suscitées par les nouvelles méthodes scientifiques pour découvrir des éléments manquant sur le passé et aussi prédire l'avenir¹⁰¹³. Berlin précise qu'il existe des théories personnelles et des théories impersonnelles de l'histoire. Les historiens qui souscrivent aux théories personnelles de l'histoire affirment que les vies de sociétés et de peuples entiers ont été influencées par des hommes exceptionnels même s'il faut tenir compte de l'environnement ou du climat

¹⁰¹¹ BERLIN (Isaiah), *The Hedgehog and the fox, An essay on Tolstoy's view of history*, London, Phoenix, 1999, p. 3. C'est nous qui traduisons.

¹⁰¹² Ibid., p. 3. C'est nous qui traduisons.

¹⁰¹³ BERLIN (Isaiah), « Historical Inevitability », in *Liberty*, op. cit., p. 96.

par exemple¹⁰¹⁴. Selon les tenants des théories impersonnelles, les événements ne sont pas le résultat des souhaits et de la volonté d'individus. Au contraire, les comportements des hommes sont le résultat de causes qui les dépassent complètement tels que les facteurs environnementaux, les coutumes, la race, la classe sociale ou même encore des entités définies en des termes encore moins empiriques tels que les civilisations ou les religions¹⁰¹⁵. Pour des hommes tels que Bossuet, Hegel ou encore Marx, l'histoire constitue ainsi plus une théodicée qu'une suite d'événements historiques.

Berlin affirme ne pas souscrire à cette vision téléologique de l'histoire. Selon celle-ci, l'histoire serait un drame composé de plusieurs actes successifs plein de bouleversements et de désastres et débouchant finalement sur la fin de l'histoire, état d'harmonie générale dans lequel les hommes pourraient agir sous forme de coopération rationnelle¹⁰¹⁶. Berlin fut bien davantage inspiré par Vico et Herder et rappelle à cet égard que si Vico et Herder croyaient à certains schémas, ils ne concevaient pas du tout l'histoire comme une pièce avec un dénouement¹⁰¹⁷. Le pluralisme culturel de Herder et Vico a ainsi profondément convaincu Berlin que l'histoire ne suivait pas une progression rigide et linéaire et n'obéissait pas à des lois.

Pour Berlin, quelle que soit la forme que puisse prendre cette marche de l'histoire, elle ne peut jamais être liée à une théorie scientifique dans la mesure où elle n'est pas vérifiable empiriquement. Elle n'est pas non plus une description de ce que nos sens nous disent de la réalité¹⁰¹⁸. En tout cas, souligne Berlin, si l'on considère que les événements doivent nécessairement exister du fait de l'action de forces impersonnelles à l'œuvre dans l'histoire, telles que la raison, la culture, la race ou la classe sociale, il est inutile et illogique de condamner ou de féliciter un individu ou un groupe d'individus pour avoir agi bien ou mal. En effet, de tels jugements impliquent la possibilité qu'ils aient pu choisir d'agir différemment ce qui n'est manifestement pas le cas si l'on souscrit aux théories déterministes de l'histoire.¹⁰¹⁹ Ces théories ont en effet pour caractéristique de remettre en cause la liberté des hommes qui, dans leur cadre, ressemblent plus à des pantins manipulés par des entités supra naturelles qu'à des agents libres faisant des choix. Berlin a cherché quelle pouvait être l'origine intellectuelle de

¹⁰¹⁴ Ibid., p. 98

¹⁰¹⁵ Ibid., p. 98.

¹⁰¹⁶ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 34.

¹⁰¹⁷ Ibid., p. 34.

¹⁰¹⁸ BERLIN (Isaiah), « Historical Inevitability », in *Liberty*, op. cit., p. 101.

¹⁰¹⁹ Ibid., p. 103.

croyances qui reposent manifestement sur des présupposés métaphysiques que l'observation ne permet pas de vérifier.

b. La question de l'origine intellectuelle de telles croyances.

Pour Berlin, l'idée que l'histoire obéisse à des lois naturelles ou surnaturelles et que tous les éléments de la vie humaine soient des éléments d'un schéma nécessaire a de profondes origines métaphysiques, au premier rang desquelles un engouement immodéré pour les sciences de la nature¹⁰²⁰.

• *L'influence des sciences de la nature*

L'influence des sciences naturelles contribue à accréditer l'idée qu'il existe des lois historiques. A première vue, souligne Berlin, cela semble paradoxal dans la mesure où la méthode scientifique paraît très éloignée de ce type de spéculations métaphysiques. Pourtant, il existe bien un lien entre l'idée que l'histoire obéirait à des lois générales et le développement des sciences de la nature. Ainsi, ce dernier a conduit certains penseurs à défendre l'idée que tout ce qui existe est nécessairement un objet de la nature susceptible d'être expliqué par des lois scientifiques¹⁰²¹. Une telle croyance implique que les sciences de l'homme puissent un jour devenir aussi efficaces que les sciences de la nature car des lois permettant des prédictions puissantes et précises auraient été découvertes grâce à une investigation scrupuleuse de l'être humain. Berlin ne nie pas que le principe de causalité puisse être appliqué à l'histoire mais il rejette l'idée que les lois historiques permettent de faire des prédictions comparables à celles que font l'astronome ou le biologiste¹⁰²². Berlin rappelle que certaines prédictions de Marx ou de Saint Simon se sont révélées justes (la transformation technologique de la société pour Saint Simon par exemple) alors que d'autres étaient fausses (le dépérissement de l'Etat annoncé par Lénine) ou encore non envisagées (la montée en puissance du nationalisme dans le monde entier au 20^{ème} siècle). Ces prétendues lois scientifiques de l'histoire permettent à l'explication historique de devenir la simple application des lois de la sociologie ou de la psychologie à des situations individuelles

¹⁰²⁰ Ibid., p. 104.

¹⁰²¹ Ibid., p. 108.

¹⁰²² JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 36.

spécifiques¹⁰²³. L'explication historique est alors conçue comme permettant d'affirmer que les choses n'auraient pu être différentes de ce qu'elles ont été.

Berlin a très tôt contesté l'idée que les sciences humaines pourraient fonctionner sur le modèle des sciences de la nature dans notamment *Verification* et *Empirical Propositions and Hypothetical Statements* et il a poursuivi sa remise en cause du monisme méthodologique dans *Logical Translation*. L'empirisme de Berlin l'a toujours conduit à rejeter l'utilisation des méthodes des sciences de la nature pour l'interprétation des données historiques¹⁰²⁴. Cet empirisme doit être distingué de l'empirisme des scientifiques. Il s'agit ici de collecter des données et d'avoir une vision synthétique de l'ensemble en préférant l'atypique au typique plutôt que de partir d'un modèle pré-construit¹⁰²⁵. Berlin estime d'une part que les méthodes des sciences de la nature n'ont pas nécessairement à être utilisées en dehors de leur champ d'application original car les sciences de l'homme ont pour particularité d'avoir des objets humains. D'autre part, il affirme que les données historiques ou politiques sont beaucoup trop complexes pour être correctement traitées par de telles méthodes¹⁰²⁶. Vouloir à tous prix utiliser les méthodes des sciences naturelles en histoire ou science politique c'est, met en garde Berlin, faire preuve de manque de sens des réalités et d'aveuglement.

Berlin, à la suite de Vico, soutient que l'étude historique nécessite un effort d'empathie et d'imagination qui permet la reconstruction. De son étude de Vico, Berlin a en effet retenu la nécessité d'« entrer » dans le passé et de comprendre les hommes et leurs actions de l'intérieur. Berlin rappelle que Vico souhaite en effet que l'historien use de la *fantasia* qui est une sorte d'intuition permettant de « ressusciter » le passé. Cette leçon a été ensuite approfondie avec Herder qui insistait sur la sympathie naturelle et irrépressible entre le chercheur et son sujet qui lui permettait de reconnaître la dimension proprement humaine de l'autre¹⁰²⁷. Herder parlait de « *einfühlen* » pour décrire cette capacité à saisir les choses de l'intérieur. L'historien entretient en effet une relation particulière avec son objet de recherche dans la mesure où celui-ci est également humain. L'histoire comme la politique est une activité spécifiquement humaine qui exige une intimité particulière entre le chercheur et son objet de

¹⁰²³ BERLIN (Isaiah), « Historical Inevitability », in *Liberty*, op. cit., p. 109.

¹⁰²⁴ HANLEY (Ryan Patrick), « Political Science and Political Understanding : Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry », op. cit., p. 328.

¹⁰²⁵ Ibid., p. 332.

¹⁰²⁶ Ibid., p. 328.

¹⁰²⁷ Ibid., p. 329.

recherche¹⁰²⁸. Comme le souligne Claude Galipeau, Berlin soutient que les faits historiques ne doivent pas être considérés comme des données expérimentales, des faits supposés confirmer ou infirmer les lois historiques. Cette perspective recommandée par Berlin pour les études historiques est précisément celle qu'il met en œuvre dans ses propres travaux d'histoire des idées.

• *La perspective téléologique*

Concernant la deuxième origine intellectuelle de telles croyances, il s'agit selon Berlin de la perspective téléologique selon laquelle les hommes sont ce qu'ils sont, ont des fonctions et poursuivent des buts qui, ou bien leur ont été imposés par le Créateur ou sont en eux naturellement de sorte que les hommes auraient un but naturel spécifique auquel ils devraient parvenir¹⁰²⁹. En conséquence, l'explication historique consiste, dans cette perspective, non pas à décrire une suite d'événements mais à les rendre intelligibles c'est à dire à révéler le schéma unique qui sous tend l'existence de ces événements et qui leur donne du sens.

Berlin souligne que cette attitude, cette manière d'appréhender l'histoire est profondément anti-empirique puisque les historiens attribuent des buts aux choses et aux personnes sans avoir aucune preuve de leur existence¹⁰³⁰. Berlin affirme qu'une telle attitude révèle un parti pris métaphysique puisqu'elle postule a priori que décrire une chose véritablement revient à découvrir son but. Une telle façon d'écrire l'histoire était selon Berlin très courante et elle imprégnait, même inconsciemment, le langage et les pensées des auteurs qui parlent d'« ascension » ou au contraire de « chute » d'Etats, de nations ou de classes comme si ces concepts obéissaient à un rythme irrésistible engendré par des lois naturelles ou surnaturelles¹⁰³¹. Berlin conclut au sujet des théories téléologiques de l'histoire en affirmant qu'y souscrire revient certainement à abandonner l'idée de responsabilité individuelle¹⁰³².

¹⁰²⁸ Ibid., p. 329.

¹⁰²⁹ BERLIN (Isaiah), « Historical Inevitability », in *Liberty*, op. cit., p. 104.

¹⁰³⁰ Ibid., p. 105.

¹⁰³¹ Ibid., p. 106.

¹⁰³² Ibid., p. 107.

Au fond, les approches téléologiques de l'histoire ne sont selon Berlin qu'une forme de foi qui n'est pas susceptible d'être confirmée ou réfutée dans la mesure où des notions telles que la preuve ou la probabilité lui sont totalement inapplicables.

Il existe une troisième manière de justifier ce qui se produit dans l'histoire. Il ne s'agit plus ici selon Berlin de discerner des buts attribués aux choses et aux personnes mais plutôt de découvrir une réalité permanente cachée au dessus ou au delà, que seules l'ignorance, la passion ou la stupidité nous empêchent de percevoir alors que la tâche de l'historien serait dans cette perspective de mettre en lumière qu'au delà du chaos régnant en apparence, existe un ordre parfait de la réalité de sorte que chaque chose est en fait à la bonne place¹⁰³³.

Toutes les théories que nous venons de présenter ont en commun selon Berlin de correspondre à une forme ou à une autre de déterminisme, que celui ci soit un déterminisme téléologique, métaphysique, mécaniste, esthétique, scientifique ou religieux¹⁰³⁴. Elles ont également pour caractéristique de considérer la liberté de choix individuelle comme une illusion. Croire que les hommes auraient pu choisir différemment repose dans cette perspective sur l'ignorance des faits¹⁰³⁵. En conséquence, souligne logiquement Berlin, affirmer que des hommes auraient dû agir d'une façon ou d'une autre ou éviter de faire ceci ou cela et prétendre qu'à ce titre ils méritent d'être blâmés, condamnés ou récompensés repose sur la conviction qu'au moins une certaine partie de leurs vies n'est pas totalement déterminée par des lois métaphysiques ou téléologiques. Or, c'est justement ce postulat que récusent les défenseurs des théories déterministes. En conséquence, pour les déterministes, plus nous apprenons de choses, plus nos connaissances augmentent et plus il apparaît difficile de juger et plus la responsabilité individuelle semble diminuée¹⁰³⁶. On peut cependant distinguer entre déterministes optimistes et déterministes pessimistes.

c. Les différentes formes de déterminisme historique

Berlin affirme que cette doctrine a pu prendre des formes multiples puisque certains refusent de prononcer des jugements moraux au prétexte qu'ils en savent trop alors que d'autres prétendent que ces jugements moraux n'ont pas de sens car ils n'en

¹⁰³³ Ibid., p. 107 et 108.

¹⁰³⁴ Ibid., p. 110.

¹⁰³⁵ Ibid., p. 110.

¹⁰³⁶ Ibid., p. 110.

savent pas assez. Il faut également distinguer, selon les termes mêmes de Berlin, entre les déterministes optimistes ou bienveillants et les déterministes pessimistes. Parmi les déterministes optimistes, on trouve les rationalistes, prophètes des sciences naturelles et du progrès matériel qui assimilent le vice et la souffrance à un résultat de l'ignorance. Leur foi repose en effet sur l'idée qu'il est possible de découvrir ce que les hommes de tous les temps veulent véritablement, ce qu'ils peuvent faire et ce qui est pour toujours au delà de leur forces. Ainsi, l'organisation rationnelle de la société doit permettre le progrès et cette perspective réunit tous les penseurs bienveillants des temps modernes¹⁰³⁷.

L'autre variante de cette attitude est selon Berlin beaucoup moins sympathique. Elle est incarnée par Hegel et Marx qui décrivent les processus historiques en affirmant que les êtres humains et les sociétés font partie intégrante d'une nature plus large qu'Hegel considère comme spirituelle alors que Marx la considère comme de nature matérielle¹⁰³⁸. Pour Hegel et pour un grand nombre de philosophes et de poètes du mouvement romantique, l'histoire n'est rien d'autre qu'un combat perpétuel de vastes forces spirituelles qui s'incarnent maintenant dans des institutions comme les Eglises, les Etats nations ou les civilisations. Berlin souligne par ailleurs que si l'on choisit de croire au déterminisme historique, et il ne s'agit pour Berlin que d'une croyance, il est impératif d'en tirer toutes les conséquences.

d. Les conséquences à tirer de l'hypothèse déterministe et les contradictions des historiens déterministes.

Ces différentes formes de déterminisme ont en commun de considérer que le monde est gouverné par des lois, qu'il a une direction donnée et que ces lois et cette direction peuvent être découvertes si l'on emploie les bonnes méthodes d'investigation¹⁰³⁹. Par ailleurs, la notion de responsabilité individuelle se trouve éliminée. Cela ne signifie pas que l'admiration ou le mépris pour tel ou tel individu ne puissent pas continuer mais, dans une telle perspective, il ne s'agit plus que de jugements esthétiques.

¹⁰³⁷ Ibid., p. 112.

¹⁰³⁸ Ibid., p. 112.

¹⁰³⁹ Ibid., p. 114.

Quand bien même les théories déterministes seraient justes ou cohérentes, souligne Berlin, elles ne semblent de toutes façons pas être prises en compte par les historiens ou les scientifiques en dehors de leurs activités académiques¹⁰⁴⁰. Ainsi, les pensées ordinaires de ces hommes ne reflètent pas le fait qu'ils tiennent pour acquises ces théories et leur langage n'est par ailleurs aucunement différent de celui des autres hommes. Cela ne semble pas cohérent avec leur croyance. Berlin note que les historiens qui croient à l'hypothèse déterministe devraient renoncer à utiliser un grand nombre d'expressions qui parcourent pourtant leurs travaux alors qu'elles n'ont de sens que si l'on part du postulat que les hommes sont, au moins dans une certaine mesure, responsables de leurs actes découlant d'un choix libre. De même, se demander si telle ou telle politique aurait pu être empêchée n'a pas de sens si l'on retient l'hypothèse déterministe. De toutes façons, souligne Berlin, ces catégories sont tellement au cœur de nos pensées et de nos sentiments que concevoir comment nous penserions ou ce que nous ressentirions sans celles-ci se révèle psychologiquement impossible¹⁰⁴¹. Berlin ne le souhaite de toutes façons pas dans la mesure où il appelle les chercheurs à respecter les pensées normales des hommes ordinaires et le langage du sens commun¹⁰⁴².

Berlin concède que l'accumulation des connaissances scientifiques et historiques nous permet de comprendre aujourd'hui qu'un certain nombre d'actions attribuées antérieurement à la volonté des individus peuvent être expliquées de façon satisfaisante par l'œuvre de facteurs impersonnels. Nous savons en effet que notre liberté doit composer avec des facteurs dus à notre environnement social ou physique ou encore à nos caractéristiques physiques ou biologiques. Ainsi, il se peut que les hommes aient par vanité ou par ignorance surestimé le rôle que pouvait jouer la liberté humaine. Berlin souligne ainsi dans sa biographie intellectuelle de Marx que la pensée de Hegel a pu avoir une influence très positive en donnant naissance à une nouvelle école d'historiens allemands n'expliquant plus seulement les événements historiques par le caractère ou les intentions humaines. Pourtant, le sens de mots comme « cause » ou « inévitable » dépend de la possibilité de les faire contraster avec leurs opposés, même imaginaires¹⁰⁴³. Berlin résume ainsi sa thèse :

¹⁰⁴⁰ Ibid., p. 120.

¹⁰⁴¹ Ibid., p. 121.

¹⁰⁴² HANLEY (Ryan Patrick), « Political Science and Political Understanding : Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry », op. cit., p. 329.

¹⁰⁴³ BERLIN (Isaiah), « Historical Inevitability », in *Liberty*, op. cit., p. 122.

« je ne souhaite pas dire ici que la thèse déterministe est nécessairement fausse, mais seulement que nous ne parlons pas et ne pensons pas comme si elle pouvait être vraie, et qu'il est difficile, et peut-être même au delà de nos forces normales de concevoir ce que serait notre représentation du monde si nous y croyions sérieusement¹⁰⁴⁴ »

Au fond, Berlin estime que c'est faire preuve de confusion que d'affirmer croire à l'hypothèse déterministe et de ne pas en tirer les conséquences logiques. De toutes façons, Berlin soutient que les hommes ne sont pas capables de changer leurs catégories de pensée pour les rendre compatibles avec l'hypothèse déterministe puisque cela se révélerait certainement aussi difficile que d'imaginer sérieusement et en détail ce que serait un monde sans temps ou en dix sept dimensions¹⁰⁴⁵. Si les théories déterministes ne sont pas scientifiques et reposent sur un postulat métaphysique et que par ailleurs elles impliquent des remises en cause fondamentales de notre manière de penser et d'appréhender le monde, pourquoi ont-elles alors autant de succès s'interroge Berlin ?

e. Les raisons du succès des théories déterministes.

Pourquoi de telles doctrines, et le déterminisme en particulier, exercent-elles une telle influence ? Berlin attribue le succès du déterminisme au désir humain de trouver un schéma unitaire grâce auquel toute l'expérience humaine passée, présente et future pourrait être ordonnée. Bien que Berlin n'emploie pas ici cette expression, il pense manifestement au monisme ou aux monismes. Il affirme que cette conception est au cœur de beaucoup de spéculations métaphysiques, de la volonté d'unification des sciences et d'une grande partie de la pensée esthétique, logique, sociale et historique¹⁰⁴⁶. L'histoire n'a que faire de telles théories dans la mesure où pour notre auteur, l'historien ne doit se préoccuper que de la réalité telle que nos sens peuvent l'appréhender. Berlin reproche d'ailleurs aux penseurs déterministes de faire preuve de monisme en étant prêt à faire violence aux faits et à les déformer autant que nécessaire pour leur permettre de coïncider avec leurs théories. Agir ainsi revient à faire preuve de manque de sens des réalités.

¹⁰⁴⁴ Ibid., p. 122. C'est nous qui traduisons.

¹⁰⁴⁵ Ibid., p. 123.

¹⁰⁴⁶ Ibid., p. 156.

Berlin propose de substituer à la compréhension moniste du comportement humain non pas une sagesse philosophique mais une sagesse qui s'acquiert dans l'interaction avec les autres hommes et avec l'environnement plutôt qu'à travers la contemplation solitaire¹⁰⁴⁷. Il ne s'agit donc pas d'abandonner la science au profit de la philosophie mais plutôt d'utiliser le sens commun de manière raffinée et intelligente. Le sens des réalités n'est ainsi ni philosophique ni scientifique mais plutôt pratique et politique¹⁰⁴⁸. Ryan Patrick Hanley souligne que Meinecke constitue une très bonne illustration de cette capacité à exercer son sens des réalités pour éviter la foi fanatique en des lois auxquelles le changement social devrait obéir. Les grands hommes politiques sont d'ailleurs ceux qui disposent de ce sens des réalités qui leur permet de savoir presque instinctivement ce qu'il leur est possible de faire dans telles ou telles circonstances. Au fond, le sens des réalités est une qualité qui est autant nécessaire à l'homme d'Etat qu'à l'historien.

Berlin, en tant que penseur pluraliste, suggère que les mêmes faits puissent être intégrés dans plus d'un schéma, c'est à dire vus de plusieurs perspectives différentes. Ces différentes perspectives sont toutes valides mêmes si certaines sont plus fertiles que d'autres dans tel ou tel champ. Berlin affirme que les théories sociologiques de l'histoire malgré leurs prétentions scientifiques ne sont certainement pas parvenues à transformer l'histoire en science. Toutes ces pseudo lois, rappelle Berlin, impliquent l'existence d'entités impersonnelles telles que les guerres, le collectivisme sur lesquelles les hommes n'auraient que peu d'emprise¹⁰⁴⁹.

L'avantage de toutes les théories déterministes de l'histoire, explique Berlin, est qu'elles déchargent l'homme de toute responsabilité personnelle, de toute anxiété. Or, comme le souligne Sartre : « *l'homme est angoissé. Cela signifie ceci : l'homme qui s'engage et qui se rend compte qu'il est non seulement celui qu'il choisit d'être, mais encore un législateur choisissant en même temps que soi l'humanité entière, ne saurait échapper au sentiment de sa totale et profonde responsabilité.*¹⁰⁵⁰ » En outre, ajoute Sartre, l'homme qui invente un déterminisme ou qui invoque « l'excuse de ses

¹⁰⁴⁷ BERLIN (Isaiah), *Concepts and Categories*, op. cit., p. 134, cité in HANLEY (Ryan Patrick), « Political Science and Political Understanding : Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry », op. cit., p. 330.

¹⁰⁴⁸ HANLEY (Ryan Patrick), op. cit., p. 330.

¹⁰⁴⁹ BERLIN (Isaiah), « Historical Inevitability », op. cit., p. 159.

¹⁰⁵⁰ SARTRE (Jean Paul), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, folio essais, n° 284, 1996, p. 33.

passions » est de mauvaise foi. Or, « *la mauvaise foi est évidemment un mensonge, parce qu'elle dissimule la totale liberté de l'engagement.*¹⁰⁵¹ »

Ces positions de Berlin en matière d'histoire et en particulier son refus du déterminisme historique rencontrèrent l'opposition des penseurs marxistes, très influents au moment de la publication des essais de Berlin contenant ses principales thèses.

2 : Controverses avec les historiens marxistes

Nous nous proposons ici de rendre compte des principaux éléments des controverses ayant opposé Berlin et de nombreux historiens marxistes de sa génération. Nous reprenons à cet égard les données de ces controverses telles qu'elles sont proposées par Berlin lui-même dans l'introduction à *Liberty* sans chercher à départager Berlin et ses protagonistes. Les travaux de Berlin sur ces questions ont engendré une littérature immense depuis maintenant un demi-siècle et son analyse pourrait donner lieu à une autre recherche et ne présente de toutes façons pas un intérêt déterminant dans le cadre de la question qui nous occupe à titre principal ici. Néanmoins, nous pensons important de les évoquer car elles permettent d'une part de rendre compte du climat intellectuel de l'époque et d'autre part car elles ont obligé Berlin à préciser sa pensée et donc à éclaircir certains points qui demeuraient obscurs ou ambigus.

Berlin reproche aux historiens marxistes de ne pas avoir réellement compris quelle était sa thèse. Berlin rappelle qu'il ne souhaitait pas démontrer que les tenants du déterminisme étaient dans l'erreur mais plutôt que les arguments en faveur du déterminisme n'étaient pas concluants. Par ailleurs, Berlin veut souligner que si le déterminisme devait devenir une croyance largement répandue, alors le sens de certains concepts et mots deviendrait obsolète ou verrait sa signification profondément modifiée¹⁰⁵². Berlin insiste sur le fait qu'il ne prétendait pas dans ses essais consacrés au déterminisme historique discuter le problème du libre arbitre en tant que tel mais souligner qu'il n'était pas cohérent d'affirmer :

« d'une part que tous les événements sont complètement déterminés pour être ce qu'ils sont du fait d'autres événements (quel que soit le statut de cette proposition) et

¹⁰⁵¹ Ibid., p. 68.

¹⁰⁵² BERLIN (Isaiah), « Five Essays on Liberty : Introduction », in *Liberty*, op. cit., p. 5.

d'autre part que les hommes sont libres de choisir entre au moins deux possibilités d'action – libres pas seulement au sens d'être capables de faire ce qu'ils choisissent de faire (...) mais libres au sens de ne pas être déterminés pour choisir ce qu'ils choisissent par des causes qui leur échapperaient¹⁰⁵³ ».

Berlin relève ainsi une ambivalence chez Marx qui combine à la fois le déterminisme et la croyance au choix libre. En conséquence, Berlin soutient que les historiens et les philosophes de l'histoire qui affirment que déterminisme et responsabilité ne sont pas incompatibles se trompent, que l'hypothèse déterministe soit fondée ou non. Berlin précise par ailleurs qu'il ne saurait affirmer quelle peut être la nature de cette incompatibilité : logique, psychologique ou encore conceptuelle. Il affirme que E. H. Carr n'a pas réellement compris qu'il n'avait pas tenté de démontrer l'inexistence du déterminisme¹⁰⁵⁴.

De même, Berlin rappelle qu'on lui a reproché d'avoir, chez ses opposants, confondu déterminisme et fatalisme¹⁰⁵⁵. Pourtant, Berlin définit le fatalisme comme : *« l'idée que les décisions humaines ne sont que des produits dérivés, des épiphénomènes, incapables d'influencer les événements qui poursuivent leur trajectoire impénétrable, indépendamment des désirs humains.¹⁰⁵⁶ »* Or, il dit n'avoir jamais affirmé que telle était la position de ses opposants qui seraient plutôt selon lui des défenseurs de la thèse de l'auto-déterminisme selon laquelle :

« les caractères des hommes, les structures de la personnalité et les émotions, les attitudes, les choix, les décisions et les actes qui en découlent sont complètement responsables de ce qui se produit mais sont eux-mêmes les résultats de causes, psychiques et physiques, sociales et individuelles qui à leur tour sont les conséquences d'autres causes et ainsi de suite, dans un ordre sacré.¹⁰⁵⁷ »

¹⁰⁵³ Ibid., p. 5. C'est nous qui traduisons.

¹⁰⁵⁴ Ibid., p. 7.

¹⁰⁵⁵ SEN (A. K.), « Determinism and Historical Predictions », *Enquiry* (Delhi), 1959, p. 99-115 et LEFF (Gordon), *The Tyranny of Concepts : A critique of Marxism*, Londres, 1961, pp. 146-9.

¹⁰⁵⁶ BERLIN (Isaiah), « Five Essays on Liberty : Introduction », in *Liberty*, op. cit., p. 7.

¹⁰⁵⁷ Ibid., p. 7. C'est nous qui traduisons.

Cet auto-déterminisme ne présente aucun intérêt pour Berlin qui n'y voit qu'un subterfuge. Berlin parle également de « déterminisme doux¹⁰⁵⁸ » pour évoquer cette forme de déterminisme qu'il attribue entre autres à Hobbes, Schlick et Hume.

Berlin reconnaît à Sen une certaine modération et une certaine honnêteté puisque Sen admet une incohérence entre certaines significations attachées au contenu des jugements moraux ordinaires d'une part et le déterminisme d'autre part. Sen ne renonce pas pour autant aux jugements moraux rationnels dans la mesure où ces jugements pourraient encore être utilisés comme des stimuli pour influencer la conduite des êtres humains¹⁰⁵⁹. De même, Berlin explique que pour Ernest Nagel, même si l'on retenait la validité de l'hypothèse déterministe, les jugements moraux pourraient affecter le comportement humain en ayant par exemple un impact sur la discipline¹⁰⁶⁰. Berlin ne conteste pas ce point mais considère qu'il est secondaire dans la mesure où les jugements moraux n'ont pas a priori pour objet principal d'avoir un rôle utilitaire. La formulation de jugements moraux n'a en effet pas seulement pour but de porter une appréciation esthétique sur un comportement ou encore d'influencer les actions futures d'un agent. Le vrai problème est de savoir, rappelle Berlin, si la formulation de tels jugements moraux est méritée, si elle est ou non moralement appropriée¹⁰⁶¹. Par ailleurs, Berlin affirme aussi que les penseurs déterministes ne parlent pas et n'agissent pas comme s'ils croyaient réellement à l'hypothèse déterministe. Berlin ne peut souscrire à l'idée de Sen selon laquelle les penseurs déterministes qui continuent à utiliser un langage chargé de jugements moraux seraient, sans être réellement incohérents, comparables aux athées qui persistent à évoquer Dieu. En effet, souligne Berlin, pourquoi partir du principe que ces penseurs ne doivent pas être compris au premier degré ? Berlin n'est pas davantage convaincu par l'argument de Ernest Nagel faisant référence à Bossuet qui, tout en concevant Dieu comme totalement omnipotent et omniscient, continuait à attribuer une responsabilité morale aux individus. Pour Berlin, il ne s'agit là que d'un nouvel exemple d'incohérence.

La controverse avec E. H. Carr est certainement la plus connue et aussi la plus sérieuse car reposant sur le différent le plus profond.

¹⁰⁵⁸ Berlin explique que c'est William James qui aurait inventé l'expression *soft determinism*.

¹⁰⁵⁹ BERLIN (Isaiah), « Five Essays on Liberty : Introduction », in *Liberty*, op. cit., p. 8.

¹⁰⁶⁰ NAGEL (Ernest), *The Structure of Science : Problems in the Logic of Scientific Explanation*, London, 1961, pp. 509-605 et également « Determinism in History », *Philosophy and Phenomenological Research*, 20, 1959-1960, p. 291-317.

¹⁰⁶¹ BERLIN (Isaiah), « Five Essays on Liberty : Introduction », in *Liberty*, op. cit., p. 9.

En effet, Carr affirme que toutes les actions humaines sont à la fois libres et déterminées selon le point de vue d'où l'on se place et il soutient en outre que les êtres humains adultes sont responsables de leur propre personnalité¹⁰⁶². Une telle proposition semble illogique à Berlin puisque soit Carr pense que les hommes peuvent modifier leur personnalité indépendamment des antécédents et il nie alors la causalité ou bien il pense le contraire et ne peut leur attribuer dans ce cas aucune responsabilité individuelle¹⁰⁶³. Carr considère qu'imputer la responsabilité des événements historiques aux actes des individus est enfantin et que l'histoire se doit d'être écrite de manière impersonnelle pour être valide. Pour Berlin, une telle attitude fait de Carr un disciple trop fidèle des matérialistes dogmatiques du 18^{ème} siècle¹⁰⁶⁴. Berlin estime qu'il n'y a pas de raison d'imaginer que ce qui fonctionne pour la description et la prédiction non humaine doive nécessairement s'appliquer aux êtres humains. De toutes façons, affirmer de manière systématique que plus l'histoire est générale et impersonnelle et plus elle est mature et adulte revient aussi à faire preuve de dogmatisme. Cette thèse, souligne Berlin, est aussi erronée et extrême que celle selon laquelle l'histoire pourrait être réduite à des biographies de grands hommes¹⁰⁶⁵. Berlin considère ainsi que Carr est un simplificateur touché par le matérialisme historique qui éprouve de la sympathie pour Marx mais qui est loin de la vision complexe de l'auteur du manifeste du Parti communiste. Berlin pense que Carr lui reproche essentiellement trois choses.

Carr considère tout d'abord que Berlin rejette le déterminisme en soulignant que cette doctrine est fautive alors qu'elle permettrait de rendre compte de ce qui se passe autour de nous¹⁰⁶⁶. Nous avons déjà expliqué supra quelle était la véritable thèse de Berlin à cet égard.

Carr reproche ensuite à Berlin de prétendre que le devoir de l'historien soit de juger Charlemagne ou Staline c'est à dire d'attribuer des notes aux grands personnages historiques en fonction de leur conduite morale¹⁰⁶⁷. Berlin rejette l'idée qu'il encourage les historiens à moraliser. Il affirme par contre que le langage dont les historiens, tout comme les autres hommes, font usage contient des mots qui évaluent et que leur demander de purifier leur langage de tous ces mots est une tâche quasi impossible¹⁰⁶⁸.

¹⁰⁶² CARR (Edward Hallett), *What is History*, Londres, 1961, p. 89.

¹⁰⁶³ BERLIN (Isaiah), « Five Essays on Liberty : Introduction », in *Liberty*, op. cit., p. 11.

¹⁰⁶⁴ Ibid., p. 19.

¹⁰⁶⁵ Ibid., p. 19.

¹⁰⁶⁶ CARR (E. H.), op. cit., p. 87-88.

¹⁰⁶⁷ Ibid., p. 71.

¹⁰⁶⁸ BERLIN (Isaiah), « Five Essays on Liberty : Introduction », in *Liberty*, op. cit., p. 21.

Berlin reconnaît que les historiens et les romanciers les plus doués sont les moins partisans. Pour autant, il estime que même si les historiens sont le plus attentif possible à ne pas juger, le langage qu'ils utilisent indique pourtant quel regard ils portent sur les événements qu'ils relatent. D'ailleurs, le détachement n'est-il pas aussi une position morale ? Pour Berlin, l'histoire a pour objet d'expliquer comment les sociétés deviennent ce qu'elles sont. Or, cela implique de fait pour Berlin une chose dont les grammairiens, les physiciens ou les biologistes n'ont pas besoin : une vision particulière de la nature humaine, de la société, des valeurs des hommes¹⁰⁶⁹. Au fond, Berlin ne croit pas qu'il soit totalement possible pour le chercheur en sciences humaines d'avoir un rapport à son objet comparable à celui du chercheur en sciences de la nature. Son objet de recherche étant également humain, il ne peut être totalement détaché, observer une stricte neutralité ou mener à son terme le travail d'objectivation. Il est alors préférable selon Berlin d'en prendre son parti et de reconnaître l'impossibilité même d'une objectivation totale. Ainsi, l'historien, même s'il ne le souhaite pas, juge toujours.

Finalement, Carr reproche à Berlin de considérer que l'explication historique repose sur les intentions humaines alors que Carr estime qu'elle repose davantage sur le jeu des forces sociales¹⁰⁷⁰. Berlin ne conteste pas cela dans la mesure où l'historien, comme tous ceux qui s'intéressent aux êtres humains, doit prendre en compte les buts, les motifs ou encore les choix sans pour autant négliger, ce qui serait de toutes façons absurde selon Berlin, les facteurs non humains qui ont également un rôle explicatif¹⁰⁷¹. Pour autant, Berlin ne veut pas que l'on fasse inutilement peur aux hommes en leur expliquant qu'ils sont sous l'emprise de forces impersonnelles sur lesquelles ils n'auraient que peu ou pas d'emprise. De plus, souligne Berlin, il n'existe pas beaucoup de preuves empiriques de l'existence de telles forces surnaturelles qui ont par ailleurs l'inconvénient de susciter passivité irrationnelle chez certains et activité fanatique tout autant irrationnelle chez d'autres. Cela ne signifie évidemment pas que Berlin souscrive à la position inverse qui serait tout aussi absurde. Berlin ne nie pas que les lois causales puissent s'appliquer à l'histoire et il ne soutient pas non plus que l'histoire soit un « conflit dramatique » entre des volontés individuelles, même si cette position lui a été imputée par Christopher Dawson¹⁰⁷². Par ailleurs, Berlin ne nie pas que la connaissance,

¹⁰⁶⁹ Ibid., p. 23.

¹⁰⁷⁰ CARR (E. H.), op. cit., p. 38-49.

¹⁰⁷¹ BERLIN (Isaiah), « Five Essays on Liberty : Introduction », in *Liberty*, op. cit., p. 26.

¹⁰⁷² DAWSON (Christopher), « Review of Historical Inevitability », *Harvard Law Review* 70, 1956-57, p. 584-8, p. 587.

les lois établies scientifiquement puissent rendre les hommes plus efficaces¹⁰⁷³ et augmenter leur liberté¹⁰⁷⁴ alors que cette dernière peut être effectivement menacée et diminuée par l'ignorance, la terreur et les illusions.

Passmore affirme que face à un agent a priori coupable moralement, plus nous obtenons de données concernant les circonstances particulières, les caractères et les causes en jeu et plus nous sommes persuadés que l'agent en question n'aurait pas pu choisir d'agir différemment¹⁰⁷⁵. Berlin ne peut souscrire à une telle argumentation. En effet, il estime que plus nous en apprenons sur nous mêmes et moins nous sommes enclins à nous pardonner. Pourquoi alors serions nous les seuls hommes libres alors que les autres seraient déterminés¹⁰⁷⁶ ?

Morton White estime que reprocher à un agent moral une action qu'il était déterminé à produire n'est pas incompatible avec le déterminisme même si cela est injuste ou « méchant »¹⁰⁷⁷. Berlin pense qu'un tel comportement serait plutôt irrationnel. White prétend pourtant qu'il serait possible de concevoir une société dans laquelle de tels jugements moraux seraient normaux. Pourquoi en effet partir du principe que toutes les sociétés ressentiraient comme nous un certain malaise à qualifier de bons ou de mauvais des actes déterminés causalement ?

Stuart Hampshire reproche quant à lui à Berlin de confondre la conviction selon laquelle les êtres humains ne devraient pas être traités comme s'ils étaient des objets naturels avec la conviction qu'ils ne sont pas en réalité des objets naturels. Pour lui, une telle assimilation revient à de la superstition¹⁰⁷⁸. Pourtant, Berlin remarque très logiquement que c'est justement la conviction que les êtres humains ne sont pas des objets naturels qui justifie qu'ils ne soient pas traités comme tels. Hampshire souligne également qu'il est facile de passer de l'idée que les personnes ne doivent pas être manipulées et contrôlées à la proposition selon laquelle ils ne peuvent pas l'être. Pourtant, Berlin est loin d'aller jusque là puisqu'il répond que quand quelqu'un met en

¹⁰⁷³ Berlin reconnaît que nombre de ses commentateurs ont pu sincèrement croire l'inverse puisque Passmore, Christopher Dawson et plusieurs auteurs marxistes lui ont reproché d'être anti-rationaliste. Notons en effet que, comme pour le problème de la liberté négative et de la liberté positive, l'introduction de *Liberty* fait parfois plus que préciser les choses et que l'on peut relever des contradictions entre l'introduction et les essais à proprement parler.

¹⁰⁷⁴ Mais ceci n'est pas toujours le cas comme Berlin le montre dans *From Hope and Fear Set Free*.

¹⁰⁷⁵ PASSMORE (J. A.), « History, the Individual, and Inevitability », *Philosophical Review*, n° 68, 1959, p. 93-102.

¹⁰⁷⁶ BERLIN (Isaiah), « Five Essays on Liberty : Introduction », in *Liberty*, op. cit., p. 13.

¹⁰⁷⁷ WHITE (Morton), *Foundations of Historical Knowledge*, New York et Londres, 1965, p. 265.

¹⁰⁷⁸ HAMPSHIRE (Stuart), « Philosophy and Madness », *Listener*, 78, July-December 1967, p. 289-92.

garde contre les risques de manipulation des êtres humains, c'est qu'il croit à la possibilité de cette manipulation et qu'il estime que le risque est bien réel. Quel serait sinon l'intérêt d'une telle mise en garde ? Si Berlin critique les conceptions téléologiques de l'histoire au nom de son pluralisme, doit-il également logiquement récuser toute notion de progrès dans l'histoire ou bien un certain type de progrès est-il concevable pour un penseur pluraliste ?

B : La remise en cause de la notion de progrès : peut-on être pluraliste et croire au progrès en histoire ?

Au sujet du progressisme, Pierre-André Taguieff explique : « *par progressisme au sens fort du terme, je désigne une idéologie, c'est à dire un système organisé de représentations et de croyances, qui se fonde sur la conviction que « l'humanité obéit, dans son processus historique, à une loi qui la porte, de gré ou de force, à un but supérieur ».* C'est dans cette acception que le philosophe ou l'historien des idées emploie le mot « progressisme ». *Mouvement nécessaire vers le mieux ou marche générale vers la perfection finale*¹⁰⁷⁹ ». Alors que Voltaire concevait l'histoire en terme de progrès continu de la raison et de la connaissance, Berlin ne pouvait pas discerner dans l'histoire une telle progression. Berlin, quand il pensait à l'histoire du 20^{ème} siècle ne voyait pas de raisons de croire au progrès ininterrompu¹⁰⁸⁰. Pour Berlin, le pluralisme n'est pas compatible avec l'idée de l'existence d'un progrès objectif. Pourtant, il trouve chez Vico et Herder une conception du progrès qui ne remet pas en cause son pluralisme des valeurs.

• *Les conceptions monistes du progrès*

Berlin rappelle que les Lumières françaises étaient fascinées par les progrès des sciences de la nature et que l'on trouvait ainsi chez les philosophes parisiens de l'époque une représentation linéaire et définitive du progrès. Cette croyance est illustrée par la foi de Condorcet dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* dans les progrès scientifiques, la découverte des fins véritables et des moyens les plus efficaces pour y parvenir, l'accroissement des connaissances humaines

¹⁰⁷⁹ TAGUIEFF (Pierre-André), *Le sens du progrès, une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004, p. 11.

¹⁰⁸⁰ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 35.

et du bonheur et la sagesse des humains¹⁰⁸¹. Ainsi, bonheur, connaissance scientifique, vertu et liberté sont pour Condorcet autant de valeurs non seulement compatibles mais liées par une chaîne indissoluble¹⁰⁸². Auguste Comte est quant à lui persuadé que l'avenir est aux esprits qui auront su éclairer « l'histoire universelle de la civilisation ¹⁰⁸³ ». Pour certains penseurs du 18^{ème} et du 19^{ème} siècle, l'humanité est en route vers l'âge d'or : on retrouve cette idée chez Claude Henri de Saint Simon en 1814 dans *De la Réorganisation de la société européenne*¹⁰⁸⁴.

On perçoit également chez Marx et chez Hegel l'idée d'un progrès qui doit être en accord avec les lois de fer du développement historique, que ce développement soit matériel chez Marx ou spirituel chez Hegel¹⁰⁸⁵. Toutes ces idéologies monistes, qu'il s'agisse du rationalisme des Lumières, du marxisme ou de l'hégélianisme ont en commun d'envisager une société parfaite comme l'aboutissement de l'histoire. Le progrès revêt alors un caractère automatique, qu'il découle du développement de la raison ou de la lutte des classes par exemple.

• *Une conception pluraliste du progrès ?*

Berlin discerne au contraire chez Vico et Herder une autre conception du progrès, compatible avec son pluralisme. En effet, Vico affirme que si les sociétés connaissent des progrès, il n'est pas possible de discerner une évolution vers la société parfaite puisque :

« il n'y a pas de progression de ce qui est imparfait vers la perfection car la notion même de perfection implique un critère absolu de valeur ; il n'y a que des changements intelligibles. Les étapes ne sont pas mécaniquement causées chacune par la précédente mais peuvent être vues comme découlant des nouveaux besoins créés par la satisfaction des anciens à travers l'auto création incessante et l'auto transformation d'hommes perpétuellement actifs¹⁰⁸⁶ ».

¹⁰⁸¹ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 111.

¹⁰⁸² CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. O. H. Prior et Yvon Belaval, Paris, 1970, p. 228 cité par BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 111.

¹⁰⁸³ TAGUIEFF (Pierre André), *Le sens du progrès, une approche historique et philosophique*, op. cit., p. 77.

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰⁸⁵ BERLIN (Isaiah), « My Intellectual Path », in *The Power of Ideas*, op. cit., p. 11.

¹⁰⁸⁶ BERLIN (Isaiah), « The Sciences and the Humanities », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 348. C'est nous qui traduisons.

De même, comment parler de progrès alors que, souligne Berlin,

« chaque étape de la civilisation génère son propre art, sa propre forme de sensibilité et d'imagination. Les formes plus tardives ne sont ni meilleures ni pires que les précédentes mais seulement différentes. Elles doivent être jugées chacune en tant qu'expression de leur propre culture. Comment peut-on juger avec les critères de notre propre culture sophistiquée les premiers hommes alors que leurs signes étaient muets, qu'ils parlaient avec leur corps, qu'ils chantaient avant de parler (ce qui est encore le cas des bègues, ajoute Vico) »¹⁰⁸⁷.

Quant à Herder, affirme Berlin, il rejetait également toute idée de progrès inéluctable. Herder rejetait le mythe du 18^{ème} siècle selon lequel il y aurait un progrès continu virtuellement certain sinon inévitable¹⁰⁸⁸. Herder refusait de considérer les siècles précédents comme autant d'étapes nécessaires pour parvenir à la vie supérieure du temps présent et à la vie encore meilleure du futur. Pour autant, insiste Berlin, il serait faux d'affirmer que pour Herder il n'y avait pas de progrès ou que toutes les cultures étaient également valables. En effet, Herder croyait à la possibilité du progrès mais il s'agissait d'un progrès très différent de celui de Turgot, Condorcet ou bien Voltaire. Berlin soutient que, pour Herder, le progrès résidait dans une variété de cultures incommensurables et ne pouvant pas être situées sur une échelle unique du progrès ou au contraire de la régression¹⁰⁸⁹. Berlin rappelle qu'une telle conception de l'égalité et de l'incommensurabilité des cultures rend incohérent le concept d'un Etat (ou d'un homme) idéal. Alors que Kocis reproche à Berlin de ne pas croire au progrès humain parce qu'il récuse toute vision téléologique de l'histoire, Berlin tient à affirmer qu'il ne nie évidemment pas, quel penseur pourrait d'ailleurs le faire, qu'une société humaine ou des hommes puissent se développer, se réaliser et passer de la barbarie à la civilisation.

Berlin s'est inspiré pour sa définition du concept de pluralisme des conceptions épistémologiques de Vico et de Herder en matière d'histoire culturelle mais son pluralisme n'est pas seulement culturel puisqu'il s'étend à l'ensemble des valeurs. Par ailleurs, Berlin affirme que l'idée que les sociétés tendraient vers la perfection rencontre

¹⁰⁸⁷ Ibid., p. 350. C'est nous qui traduisons.

¹⁰⁸⁸ BERLIN (Isaiah), « Herder and the Enlightenment », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 407.

¹⁰⁸⁹ Ibid., p. 408.

un obstacle d'ordre socio-psychologique. En effet, bien que certains problèmes ou certains maux puissent être résolus au sein d'une société donnée, leur résolution crée une nouvelle situation qui est elle-même porteuse de nouveaux problèmes, de nouveaux besoins et donc de nouvelles demandes¹⁰⁹⁰.

Alors que le monisme permet de définir facilement ce qu'est le progrès moral de l'humanité, une conception pluraliste du progrès est nécessairement plus prudente. En effet, dans la perspective moniste, le progrès de l'humanité est lié à la réalisation des valeurs jugées prioritaires. Selon John Kekes, le monisme permet ainsi de comparer différentes traditions et conceptions de la bonne vie sur la base de leur contribution à la réalisation de la valeur définie comme primordiale¹⁰⁹¹. Dans la mesure où le pluralisme des valeurs a justement pour caractéristique de contester l'existence d'une telle valeur primordiale, il devient beaucoup plus difficile de définir ce que pourrait être dans ce cadre le progrès moral.

Cette prudence et cette modestie permettent sûrement d'éviter les sacrifices humains pratiqués au nom d'entités abstraites comme le progrès ou bien encore la nation, une classe, les forces de l'histoire, évoqués par Herzen dans *From the Other Shore*¹⁰⁹² : « *un but infiniment éloigné n'est pas un but, mais (...) un leurre.*¹⁰⁹³ » Pierre André Taguieff souligne que les modernes ont inventé une nouvelle forme de sacrifice en massacrant des populations entières au nom d'idéaux de l'histoire comme la justice, le progrès, le bonheur des générations futures, la classe ou la race¹⁰⁹⁴. Les hommes ne sont alors considérés dans une telle perspective que comme des moyens permettant de parvenir à cette existence parfaite qui représenterait en quelques sortes la fin de l'histoire. Berlin considère plutôt à l'instar de Herzen que : « *le but de chaque génération – c'est elle-même* » et que « *chaque époque, chaque génération, chaque vie individuelle a eu, à sa plénitude*¹⁰⁹⁵ ».

La manière dont Berlin appréhende l'histoire et son évolution interdit de penser que la société décente pourrait constituer une société parfaite, ultime, résultat d'un progrès continu. Au contraire, toute société, quelle que soit son époque ou sa

¹⁰⁹⁰ BERLIN (Isaiah), « The Pursuit of the Ideal », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 12.

¹⁰⁹¹ KEKES (John), *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, Princeton, 1993, p. 35.

¹⁰⁹² BERLIN (Isaiah), « The Pursuit of the Ideal », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 13.

¹⁰⁹³ HERZEN (Alexandre), *De l'autre rive*, trad. Fr. A. Herzen fils, 5^{ème} édition, Genève, 1870 ; puis Paris et Genève, Slatkine Reprints, 1980, p. 44 cité dans TAGUIEFF (Pierre-André), *Le sens du progrès, une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004, p. 285.

¹⁰⁹⁴ TAGUIEFF (Pierre-André), *Le sens du progrès, une approche historique et philosophique*, op. cit., p. 285.

¹⁰⁹⁵ HERZEN (Alexandre), op. cit., p. 44.

localisation peut être décente à condition de remplir certaines conditions et mérite alors d'être respectée pour ce qu'elle est. Alors que Berlin oppose le déterminisme, et donc le monisme qui le sous-tend, et son pluralisme des valeurs, il tient aussi à distinguer le pluralisme d'un concept en apparence plus proche : le relativisme.

II : Pluralisme et relativisme

D'un point de vue anthropologique, le pluralisme implique qu'il y ait plusieurs façons d'être humain et cela se manifeste par l'existence de plusieurs cultures¹⁰⁹⁶. Pour autant, l'anthropologie pluraliste n'est pas exactement une anthropologie relativiste. Pour Berlin, le relativisme est aussi différent du pluralisme que le monisme et correspond à une sorte de position inverse. En effet, les relativistes estiment que toutes les valeurs sont conventionnelles. Dans cette perspective, les hommes acceptent telle ou telle valeur en fonction de leur lieu de naissance, de leur héritage génétique, de leurs expériences, des influences politiques, économiques, culturelles et religieuses qu'ils connaissent¹⁰⁹⁷. En conséquence, il ne peut y avoir un seul système de valeurs car aucune valeur ou aucun système de valeurs ne peut être justifié objectivement. Nous allons voir que si Berlin récuse le relativisme autant que le monisme (A), il ne souscrit qu'à un « universalisme minimal » compatible à la fois avec son pluralisme des valeurs et la priorité qu'il souhaite accorder à la liberté (B).

A : Deux notions à distinguer : le refus du relativisme

Berlin affirme qu'en tant que penseur pluraliste, il ne peut que récuser le relativisme (1). Pourtant, cela n'a pas empêché certains auteurs comme Léo Strauss de soutenir qu'il était bel et bien un penseur relativiste (2).

¹⁰⁹⁶ TAGUIEFF (Pierre-André), *La République enlisée : pluralisme, communautarisme, et citoyenneté*, op. cit., p. 39.

I : le relativisme comme « interprétation fallacieuse de l'expérience »

Berlin rappelle que les penseurs déterministes estiment que les historiens devraient s'abstenir de porter des jugements moraux puisque chaque génération serait subjectivement conditionnée par ses propres particularités psychologiques et culturelles¹⁰⁹⁸. Ils estiment en conséquence que les historiens devraient s'en tenir à des termes impersonnels et laisser de côté tout ce qui ne pourrait pas être décrit en de tels termes. Ces conseils, rappelle Berlin, viennent d'une part de ceux qui estiment que les historiens en savent trop peu pour pouvoir juger équitablement et, d'autre part, de ceux qui pensent que les historiens en savent trop. Les historiens qui affirment que nous en savons trop pour juger font des hommes de simples éléments d'un « tout organique » qui a son fonctionnement propre et dont nous ne pouvons pas nous extraire ce qui réduit à néant toute idée de liberté et d'indépendance. A l'inverse, certains historiens reconnaissent que les connaissances humaines sont trop réduites face à l'immensité de leur tâche et qu'il est donc préférable dans ces conditions de s'abstenir humblement de tout jugement¹⁰⁹⁹. Berlin remarque que les doctrines déterministes sont psychologiquement particulièrement confortables dans la mesure où, en niant la liberté de choix des hommes, elles nient également de facto leur responsabilité. Les hommes peuvent ainsi échapper aux dilemmes moraux puisque leur existence même est remise en cause¹¹⁰⁰. L'idée que les historiens ne puissent pas juger l'histoire, dans le cadre de l'hypothèse relativiste, car il n'y aurait pas d'échelle de valeur universelle permettant de fonder ces jugements, est en soi auto contradictoire car l'idée même qu'il n'y aurait pas de norme ultime permettant de juger en histoire ne peut pas être rationnellement démontrée du fait même de l'inexistence de ce critère supérieur. Autrement dit, le relativisme compris de cette manière est auto-contradictoire.

Pour Berlin, toutes ces confusions sont liées à une mauvaise compréhension de ce qu'est la discipline « histoire » et à la volonté d'importer dans cette discipline des méthodes de travail utilisées dans les sciences naturelles. Berlin rappelle que la volonté de transformer l'histoire en science naturelle fut un lieu commun au 19^{ème} siècle mais que rares sont ceux qui ont compris le mot « science » comme signifiant « science naturelle » et se sont réellement demandés si l'histoire pourrait être transformée en une

¹⁰⁹⁷ KEKES (John), *The Morality of Pluralism*, op. cit., p. 8.

¹⁰⁹⁸ BERLIN (Isaiah), « The Pursuit of the Ideal », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 126.

¹⁰⁹⁹ Ibid., p. 132.

¹¹⁰⁰ Ibid., p. 131.

telle science. Ainsi, Berlin explique que la notion d'objectivité a un sens particulier dans les sciences naturelles puisqu'elle signifie que des critères et des méthodes sont utilisés scrupuleusement et que les preuves, les arguments et les conclusions sont exprimés avec une terminologie particulière qui a été inventée ou employée pour chaque science et qu'il n'y a pas d'intrusion de concepts ou de catégories non pertinents c'est à dire ayant été spécifiquement exclus par les canons de la discipline en question¹¹⁰¹. Or, remarque Berlin, l'histoire n'est pas une science en ce sens puisqu'elle n'utilise pas ou peu de concepts et de catégories qui lui appartiennent en propre. Certes, l'histoire n'est pas comparable à de la littérature mais elle laisse une large place à l'intuition et à la subjectivité, toutes choses qui sont pour lui par ailleurs condamnées par les sciences naturelles¹¹⁰². Demander à l'historien de rejeter toute forme de perspicacité et d'évaluation revient au fond à lui demander de cesser de considérer les hommes comme des êtres doués de buts et d'intention pour les appréhender comme de simples facteurs dans une suite d'événements¹¹⁰³. C'est pour cette raison que Berlin estime que les historiens ne doivent pas essayer d'être objectifs ou neutres. Berlin ne nie pas que la science ait un rôle à jouer en histoire mais il conteste que la science entretienne un rapport d'identité ou de similarité avec l'histoire.

Au contraire, Berlin affirme qu'il faut chercher à comprendre les idées des différents groupes, classes sociales, peuples ou individus sans avoir pour objectif de déterminer qui a raison ou tort. Berlin appelle donc les historiens à abandonner l'aspiration à être de simples spectateurs de l'histoire et à plutôt essayer de comprendre les acteurs de l'histoire de l'intérieur¹¹⁰⁴. En effet, en vertu de sa thèse pluraliste, Berlin affirme que les fins humaines sont incommensurables et conflictuelles et qu'il est dès lors impossible de les ordonner et de les juger grâce à un critère unique.

Pour autant, même si les civilisations et les cultures sont très différentes, Berlin récuse la thèse relativiste absolue dans la mesure où, si elle était valide, la communication entre les peuples et entre les époques se révélerait impossible¹¹⁰⁵. Or, Berlin souligne que ce point commun, ce terrain d'entente objectif existe et qu'il permet d'identifier comme humains et civilisés d'autres hommes et d'autres civilisations.

¹¹⁰¹ BERLIN (Isaiah), « Historical Inevitability », op. cit., p. 139.

¹¹⁰² Ibid., p. 140.

¹¹⁰³ Ibid., p. 141.

¹¹⁰⁴ HANLEY (Ryan Patrick), op. cit., p. 329.

¹¹⁰⁵ BERLIN (Isaiah), « Historical Inevitability », op. cit., p. 152.

En d'autres termes, Berlin récuse l'idée que tous nos jugements seraient subjectifs et relatifs. En effet, si l'objectivité était inconcevable en principe, l'opposition entre ce qui est subjectif et ce qui est objectif perdrait toute signification. De fait, le relativisme culturel peut, s'il est radicalisé « au nom d'un égalitarisme idéologique », devenir non plus un principe de méthode légitime mais un interdit de comparer, de juger, de penser¹¹⁰⁶. Le relativisme culturel radicalisé devient alors un intégrisme culturel qui enferme dans une « nouvelle cage de fer déterministe » les individus qui avaient été libérés par la société pluraliste¹¹⁰⁷.

Finalement, Berlin considère que même si le relativisme peut constituer un bon antidote contre l'excès de confiance en soi ou le dogmatisme, il n'en repose pas moins sur une interprétation fallacieuse de l'expérience¹¹⁰⁸. En effet, le relativisme nous permet de mieux prendre conscience de nos limites et de la complexité des problèmes mais il repose sur une confusion des idées, un mauvais usage des mots et une erreur logique. Quant au déterminisme, il a pour conséquence de dépeindre l'univers tel une prison. Il permet certes de mettre en lumière des obstacles à la liberté de choix mais repose en fait sur une mythologie ou un dogme métaphysique¹¹⁰⁹. Les deux théories ont en commun de ne pas pouvoir être vérifiées par l'expérience humaine. Même si Berlin niait être un penseur relativiste, certains auteurs ont, à tort selon nous, assimilé son pluralisme à une forme de relativisme.

2 : Controverses sur le relativisme de Berlin

Il est parfois difficile de distinguer ce que Berlin appelle le pluralisme des valeurs et le relativisme éthique. Cette question est particulièrement importante pour deux raisons. Si le pluralisme des valeurs n'était qu'une forme de relativisme éthique, alors ce qui constitue le cœur de la pensée morale et éthique de Berlin perdrait sa spécificité. Ensuite, reconnaître que le pluralisme des valeurs est une forme de relativisme remettrait en question le libéralisme de Berlin. En effet, la résistance de Berlin au totalitarisme nazi ou communiste serait sans fondement si l'on considérait que

¹¹⁰⁶ TAGUIEFF (Pierre-André), *La République enlisée : pluralisme, communautarisme, et citoyenneté*, op. cit., p. 45.

¹¹⁰⁷ Ibid., p. 45.

¹¹⁰⁸ BERLIN (Isaiah), « Historical Inevitability », op. cit., p. 153.

¹¹⁰⁹ Ibid., p. 155.

l'Allemagne nazie et l'Union soviétique pouvaient être défendues comme d'authentiques cultures morales, distinctes des cultures des Lumières mais également valables et ne pouvant être jugées qu'avec leurs propres critères¹¹¹⁰. Berlin affirmait que beaucoup de penseurs, dont son ami Arnaldo Momigliano¹¹¹¹ au sujet de Herder et Vico, avaient confondu le pluralisme avec le relativisme moral et culturel.

• *La position de Berlin*

Le fait est que Berlin a largement contribué à ce quiproquo en utilisant fréquemment le mot relativisme au lieu et place du mot « pluralisme », en particulier dans les études sur Herder et Vico. Par ailleurs, dans son article sur Vico, Berlin souligne que Vico rejette toute notion de nature humaine permanente ou tout droit naturel et affirme que chaque stade de l'évolution d'une culture ou d'une civilisation a son propre caractère et sa propre perspective c'est à dire son propre ensemble de valeurs qui constitue l'unique moyen de juger cette culture ou cette civilisation. De même, concernant l'interprétation de Herder, Berlin soutient que les cultures ou les nations sont incommensurables puisque chaque culture possède son propre « centre de gravité »¹¹¹². De telles affirmations pouvaient certainement laisser penser au lecteur que Berlin souscrivait au relativisme culturel et que le pluralisme n'était donc rien d'autre qu'une forme de relativisme.

Berlin a essayé de lever toute ambiguïté dans l'article « *Alleged Relativism in Eighteenth Century European thought* »¹¹¹³. Quand il emploie le mot relativisme, Berlin dit ne pas penser à un subjectivisme épistémologique et éthique mais plutôt au pluralisme. S'il était un relativiste, Berlin affirme qu'il pourrait dire : « *j'aime mon café avec du lait et vous l'aimez sans ; je suis en faveur de la gentillesse et vous préférez les camps de concentration – chacun d'entre nous avec ses propres valeurs qui ne peuvent pas être dépassées ou intégrées* »¹¹¹⁴. Berlin ne croit pas une telle chose. Il estime que les valeurs humaines sont multiples mais que le nombre de valeurs que je peux

¹¹¹⁰ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 116.

¹¹¹¹ MOMIGLIANO (Arnaldo), « On the Pioneer Trail », *New York Review of Books*, 11 November 1976, p. 33 à 38.

¹¹¹² BERLIN (Isaiah), *Three Critics of the Enlightenment : Vico, Hamann and Herder*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 211, 219 et 235 cité in CROWDER (George), « Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin », Refereed paper presented to the Australian Political Studies Association Conference, University of Tasmania, Hobart, 29 September-1 October 2003, p. 9.

¹¹¹³ BERLIN (Isaiah), « Alleged Relativism in Eighteenth Century European thought », in *The Crooked Timber of Humanity*, Londres, 1990.

¹¹¹⁴ BERLIN (Isaiah), *The Power of Ideas*, op. cit., p. 11 et 12. C'est nous qui traduisons.

poursuivre en tant qu'être humain est néanmoins fini. En effet, ces valeurs humaines doivent demeurer dans les limites de l'horizon humain¹¹¹⁵. Berlin estime que ces valeurs humaines sont objectives et que leur multiplicité fait partie de l'essence de l'humanité, qu'elles ne sont pas la création des hommes¹¹¹⁶. Sur ce dernier point, Berlin a été pour le moins flou et s'est parfois contredit.

Berlin souligne que les valeurs humaines permettent la compréhension mutuelle et que tous les êtres humains ont nécessairement quelques valeurs communes au moins car, dans le cas contraire, ils cesseraient d'être des humains. En effet, si les hommes et leurs civilisations peuvent communiquer dans le temps et dans l'espace, c'est parce que les hommes ont en commun leur humanité¹¹¹⁷. Autrement dit, si un homme poursuit une de ces valeurs, je suis capable de comprendre pourquoi il le fait et ce que cela signifierait pour moi de poursuivre cette valeur si j'étais dans une situation similaire¹¹¹⁸. Berlin prend l'exemple du nazisme pour illustrer cette idée et affirme ne pas considérer les nazis comme des malades ou des fous mais au contraire comme des hommes sains d'esprit qui finissent par croire en des valeurs monstrueuses du fait d'une fausse éducation et d'un grand nombre d'erreurs et d'illusions. Pour autant, et c'est en cela que le pluralisme se distingue du relativisme, il peut arriver que certaines valeurs, bien qu'elles soient humaines, entrent en totale contradiction avec le style de vie que je souhaite défendre. Dans ce cas, soutient Berlin, je peux les combattre voire même faire la guerre pour m'y opposer¹¹¹⁹.

Je suis donc en droit de critiquer des valeurs qui ne sont pas les miennes tout en reconnaissant qu'elles sont objectives, que je suis capable d'imaginer ce que peut être une vie vécue à leur lumière. Cela signifie que l'évaluation de ces valeurs est possible et qu'un penseur pluraliste peut préférer certaines valeurs à d'autres. C'est bien évidemment le cas de Berlin qui ne met de toute évidence pas sur le même plan une société totalitaire ou même autoritaire et une société libérale et démocratique.

¹¹¹⁵ Nous revenons sur la définition et sur la pertinence de la notion d'« horizon humain » dans le chapitre 2.

¹¹¹⁶ BERLIN (Isaiah), *The Power of Ideas*, ed. Henry Hardy, op. cit., p. 12.

¹¹¹⁷ BERLIN (Isaiah), « The Pursuit of the Ideal » in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 9.

¹¹¹⁸ BERLIN (Isaiah), *The Power of Ideas*, op. cit., p. 12.

¹¹¹⁹ Ibid., p. 12.

A l'inverse, Berlin explique que s'il se retrouvait face à un homme qui adorait les arbres non parce que les arbres représentaient un symbole quelconque ou étaient divinisés mais en tant que tels, parce qu'ils étaient faits de bois, alors il considérerait qu'il se trouve face à quelqu'un qu'il ne peut pas comprendre, avec lequel il ne lui est pas possible de communiquer, quelqu'un qu'il ne peut pas considérer comme un humain.

• *L'importance de la définition du concept de relativisme*

Pourtant, Léo Strauss¹¹²⁰ et Momigliano¹¹²¹ considèrent que le pluralisme de Berlin et le relativisme sont indissociables. Avant eux, MacCallum et Kocis avaient soutenu une position similaire. Ces controverses sont pour nous dans une large mesure dues à une incapacité à définir les termes adéquatement. Le relativisme n'est jamais précisément défini dans les écrits de Berlin alors que de la manière dont on le définit dépend la possibilité de le distinguer ou non du pluralisme. Le relativisme peut être défini, et c'est ce que fait Berlin, comme une forme de subjectivisme ou d'irrationalisme moral¹¹²².

Berlin souligne que le pluralisme permet, contrairement au relativisme, la communication et la compréhension de toutes les personnes ayant des vues différentes sauf si ces personnes souffrent de problèmes mentaux. Le relativisme rendrait impossible selon Berlin la communication morale. Berlin ajoute pour différencier relativisme et pluralisme que le pluralisme accepte un noyau de valeurs humaines basiques universelles et que ces valeurs forment un « horizon moral commun ». Ces valeurs forment la charpente de la société décente. Tout ceci signifie que notre auteur croit en une sorte de nature humaine universelle minimale qui n'est pas en contradiction avec sa conviction que la vie et les croyances humaines prennent des formes différentes selon les lieux et les époques.

Le relativisme peut également être défini par l'idée que les choses n'ont de valeur qu'en fonction d'un contexte donné et que la valeur des choses est donc fluctuante en fonction des circonstances. Dans ce cas, la liberté pourrait être valable en certains lieux et en certaines circonstances et pas d'autres.

¹¹²⁰ STRAUSS (Léo), « Relativism » in *Relativism and the Study of Man*, H. Schoeck and J. Wiggins (eds), Princeton : Van Nostrand.

¹¹²¹ MOMIGLIANO (Arnaldo), op.cit., p. 33-38.

¹¹²² HARDY (Henry) et CHERNISS (Joshua), *Berlin Isaiah*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, p. 14.

Berlin se distingue aussi de cette définition du relativisme puisqu'il considère qu'au moins certaines valeurs sont intrinsèquement bonnes pour les êtres humains et universellement valables¹¹²³. De fait, comme le souligne Steven Lukes, le relativisme tend à supprimer les conflits entre les valeurs puisqu'elles sont renvoyées dos à dos alors que le pluralisme perçoit les conflits de valeurs entre cultures et au sein d'une culture donnée. Cela étant dit, l'idée que le pluralisme serait équivalent au relativisme ne saurait être aussi facilement réfutée au regard de certaines ambiguïtés dont Berlin est lui-même responsable. Ces ambiguïtés ont trait à la nature et à l'origine des valeurs, au rôle des normes culturelles et à la façon dont le mot « incommensurabilité » doit être défini¹¹²⁴. Concernant tout d'abord la question de l'origine et de la nature des valeurs, Berlin affirme parfois que les valeurs sont des créations humaines et d'autres fois le contraire et qu'elles sont objectives. L'objectivité des valeurs paraît a priori être en contradiction avec le relativisme dans la mesure où le caractère non relatif de certaines valeurs serait lié à une nature humaine commune. Pourtant, force est de reconnaître que l'idée selon laquelle les valeurs sont objectives car elles sont poursuivies par des êtres humains accreditte plutôt l'idée du relativisme. En effet, si la validité des valeurs est seulement liée aux préférences humaines alors n'importe quelle valeur poursuivie par des êtres humains pourra alors prétendre à la validité¹¹²⁵.

Concernant maintenant le problème de l'incommensurabilité des valeurs, on peut distinguer entre l'incommensurabilité faible, l'incommensurabilité modérée et l'incommensurabilité radicale¹¹²⁶. Berlin va au delà de l'incommensurabilité faible selon laquelle les valeurs ne peuvent pas être classées quantitativement mais peuvent l'être qualitativement. Par contre, il est difficile de savoir si Berlin défend la seconde ou la troisième version de l'incommensurabilité. Souscrire à la version modérée de l'incommensurabilité revient à considérer qu'il n'y a pas d'échelle unique et ultime ou de principe permettant de mesurer des valeurs. Cette définition correspond à la pensée de Berlin à partir de 1931. Or, force est de reconnaître qu'une telle définition de l'incommensurabilité n'implique pas de renoncer à porter des jugements sur les valeurs au cas par cas ou de ne pas comparer les valeurs entre elles¹¹²⁷. C'est d'ailleurs ce que fait Berlin. Pourtant, d'après Hardy et Cherniss, il existe des cas où Berlin défend une

¹¹²³ Ibid., p. 14.

¹¹²⁴ Ibid., p. 14.

¹¹²⁵ Ibid., p. 15.

¹¹²⁶ Ibid., p. 15.

¹¹²⁷ Ibid., p. 15.

définition de l'incommensurabilité qui se rapproche beaucoup de l'incomparabilité. Deux valeurs seront considérées comme incomparables si l'on estime qu'il n'y a pas de point communs entre elles permettant de les comparer. En conséquence, le choix entre les valeurs résultera non pas d'une comparaison objective entre valeurs mais plutôt des préférences personnelles ou de choix radicaux¹¹²⁸. Il semble très difficile dans la perspective de l'incommensurabilité forte de distinguer pluralisme et relativisme même si John Gray a tenté de définir une version du pluralisme qui soit compatible avec l'interprétation radicale du concept d'incommensurabilité et qui ne soit pourtant pas équivalente au relativisme. Nous estimons que Berlin, en tout cas la plupart du temps, ne souscrit pas à la version radicale de l'incommensurabilité et qu'il considère possible de porter des jugements sur les valeurs au cas par cas et de les comparer entre elles. Son pluralisme n'est donc pas une forme de relativisme. Si Berlin était un penseur relativiste, toute forme d'universalisme serait inconcevable dans sa pensée. Cela n'est pas le cas avec le pluralisme qui demeure compatible avec un universalisme minimal.

B : Pluralisme et « universalisme minimal »

L'adhésion de Berlin à un « universalisme minimal » (1) est liée à sa conviction qu'il existe bien une nature humaine (2).

1 : L'acceptation d'un universalisme minimal

L'historicisme de Berlin, sa sympathie pour les écrits de Vico et des penseurs du mouvement romantique pourraient laisser croire qu'il ne souscrit pas à la théorie des droits naturels ni aux valeurs universelles. La réalité est plus complexe. Si cela était complètement le cas, comment pourrait-il défendre la liberté tout en étant un penseur pluraliste ? Certains dont Robert Kocis ont d'ailleurs reproché à Berlin d'avoir été influencé par deux doctrines supposées incompatibles : l'universalisme de Kant et le pluralisme historique et social de Herder¹¹²⁹. Berlin ne nie pas avoir été effectivement influencé par ces deux doctrines mais il ne les considère nullement incompatibles.

¹¹²⁸ Ibid., p. 15.

¹¹²⁹ KOCIS (Robert), « Towards a Coherent theory of Moral development : Beyond Sir Isaiah Berlin's Vision of Human Nature », *Political Studies*, n° 31, 1983, p. 370-387.

Kocis croit que Berlin attribue aux penseurs romantiques et existentialistes l'idée qu'il n'existerait qu'une et une seule réponse aux problèmes des hommes et des sociétés alors que Berlin a toujours soutenu l'inverse puisque sa thèse est justement que le romantisme et l'existentialisme ont plutôt mené au pluralisme¹¹³⁰ ou en tout cas à une remise en cause du monisme. Berlin ne nie pas non plus accepter totalement l'idée de Kant selon laquelle la capacité à faire des choix est une caractéristique spécifiquement humaine. Kocis reproche dans le même article à Berlin d'avoir une conception « éternelle et universelle de l'essence humaine ». Berlin lui répond que si par une telle expression Kocis veut dire que la capacité à faire des choix est spécifiquement humaine, alors il accepte tout à fait ce dont Kocis l'accuse¹¹³¹. La liberté n'est pas en effet pour Berlin une valeur comme les autres car lorsque l'on y porte atteinte, on porte atteinte à l'humanité des hommes, à ce qu'ils ont de plus précieux. Cette question est capitale car elle est liée à celle de la compatibilité du pluralisme et du libéralisme.

Comme le souligne Claude Galipeau, cela ne veut pas dire que Berlin soit véritablement universaliste : la théorie proposée par Berlin est empirique puisqu'elle est reliée aux découvertes de la psychologie morale et de l'anthropologie historique et sociale. Il existe vraiment pour Berlin un certain nombre de règles morales dont l'absence rend la vie intolérable voire impossible. Quand ces règles minimales ne sont pas respectées, une société ne peut pas être qualifiée de « décente ». Si Berlin refuse donc en général les théories du droit naturel car elle sont selon lui porteuses de monisme, il fait exception à la règle pour le petit noyau de valeurs qui constituent le cœur de la société décente. En effet, Berlin ne croit pas que la nature humaine soit totalement malléable.

2 : Existe-t-il une nature humaine ?

Isaiah Berlin affirme lui-même que : « *les hommes, parce qu'ils sont des hommes, ont suffisamment en commun biologiquement, psychologiquement, socialement (...) pour rendre possible une vie sociale et une morale sociale*¹¹³² ». A la suite de John Kekes et de John Rawls, nous utiliserons le concept de « biens premiers ». Pour John Rawls, les biens premiers sont des biens que tout individu rationnel désirera quels que

¹¹³⁰ BERLIN (Isaiah), « Reply to Robert Kocis », *Political Studies*, n° 31, p. 388-393, p. 388.

¹¹³¹ Ibid., p. 389.

¹¹³² BERLIN (Isaiah), « Reply to Robert Kocis », *Political Studies*, n° 31, p. 388-393, p. 391.

soient ses autres désirs par ailleurs¹¹³³. Quand les hommes peuvent jouir de ces biens premiers, ils sont la plupart du temps assurés de pouvoir réaliser leurs objectifs avec plus de chances de succès. John Rawls considère que ces biens sociaux premiers sont « *constitués par les droits, les libertés et les possibilités offertes, les revenus et la richesse*¹¹³⁴ ».

Selon John Kekes, les valeurs primaires sont des valeurs dont on considère qu'elles apportent systématiquement des bienfaits ou au contraire des maux, quelle que soit la conception de la vie bonne. Autrement dit, ces valeurs sont supposées être considérées universellement comme source de bienfaits ou au contraire de souffrances. Les valeurs secondaires, au contraire, engendrent des bienfaits et des maux différents selon la conception de la vie bonne que les individus retiennent¹¹³⁵. L'idée sous jacente au concept de valeurs primaires est que la nature humaine est telle que certaines valeurs sont systématiquement source de bienfaits ou au contraire de maux, quel que soit l'individu considéré¹¹³⁶. En effet, tous les individus étant membres de la même espèce humaine, ils partagent un certain nombre de caractéristiques ce qui explique qu'ils considèrent toujours positivement ou négativement certaines valeurs. Dans cette perspective, la nature humaine est donc faite de caractéristiques reconnues universellement comme humaines et qui sont par ailleurs culturellement non changeantes et historiquement constantes¹¹³⁷. Quelles sont ces valeurs primaires ? Elles découlent des caractéristiques physiques et psychologiques propres à l'humanité entière indépendamment du contexte spatio-temporel dans lequel elle évolue. Tous les êtres humains ayant un corps, ils ont une obligation d'ordre physiologique de s'alimenter, de s'hydrater et de respirer. Toute vie humaine est également faite de mouvement et de repos, de croissance puis de vieillissement, de douleur et de plaisir, de consommation et d'élimination. De même, à moins d'être blessés ou malades, nous percevons le monde avec les mêmes sens et avec à peu près la même acuité. Il fait donc partie de notre nature humaine d'avoir souvent les mêmes besoins et les mêmes capacités physiologiques.

¹¹³³ RAWLS (John), *Théorie de la justice*, Paris, Editions du Seuil, 1987 (édition française), p. 122.

¹¹³⁴ Ibid., p. 123.

¹¹³⁵ KEKES (John), *The Morality of Pluralism*, op. cit., p. 38.

¹¹³⁶ Ibid., p. 38.

¹¹³⁷ Ibid., p. 39.

Par ailleurs, nous pouvons dépasser ces truismes en ajoutant que les êtres humains partagent également des similarités psychologiques¹¹³⁸. Nous avons tous une capacité à apprendre du passé et planifier le futur. Nous avons en général une idée plus ou moins précise de ce que nous voulons faire de nos vies.

Nous avons également des envies que nous essayons de satisfaire et au contraire des aversions que nous tentons d'éviter. Nous avons la capacité de penser, de nous souvenir, d'imaginer, d'avoir des sentiments, des émotions, des humeurs. Nous appellerons avec John Kekes ces besoins et capacités physiologiques et psychologiques les « Faits du moi¹¹³⁹ ».

En outre, nous sommes tous nés dans de petits groupes humains, généralement des familles, au sein desquelles nous évoluons durant les premières années de notre vie. Nous vivons dans un réseau de relations proches qui s'agrandit avec l'âge adulte et nous avons des amis et aussi souvent des ennemis avec lesquels nous coopérons ou avec lesquels nous sommes en compétition, auxquels nous enseignons et desquels nous apprenons, que nous admirons, imitons, envions, craignons, aimons, détestons. Toutes ces caractéristiques sont également liées à notre nature humaine et peuvent être appelées les « Faits de l'intimité¹¹⁴⁰ ».

Enfin, notre vulnérabilité humaine, notre intelligence, notre habileté, notre énergie étant limitées, il nous faut coopérer avec les autres individus. La vie sociale existe donc en tant qu'elle permet aux hommes de satisfaire ces besoins physiologiques et psychologiques d'une manière satisfaisante. Cette vie sociale s'établit avec une autorité, l'émergence d'institutions et de pratiques conventionnelles et le développement ainsi que la formulation de règles. Ces faits sont appelés « Faits de l'ordre social¹¹⁴¹ ».

Cette liste de truismes nous permet bien de conclure à l'existence d'une nature humaine universelle et permanente composée des faits du moi, des faits de l'intimité et des faits de l'ordre social. La compréhension de la nature humaine est importante en ce qu'elle rend compte du fait que certaines choses soient considérées comme bénéfiques ou au contraire nuisibles quelles que soient les conceptions de la bonne vie et donc pour tous les êtres humains. Il nous est donc possible de dégager des bienfaits et des maux qui seront considérés comme tels par tous les êtres humains quel que soit le lieu et

¹¹³⁸ Ibid., p. 39.

¹¹³⁹ Ibid., p. 40.

¹¹⁴⁰ Ibid., p. 40.

¹¹⁴¹ Ibid., p. 40.

quelle que soit l'époque, dans des circonstances normales¹¹⁴². C'est ce que John Kekes nomme les « valeurs primaires ».

Les biens primaires du soi, de l'intimité et de l'ordre social constituent les exigences minimales communes à toutes les conceptions de la vie bonne. Au contraire, les maux primaires correspondent à la frustration de ces besoins dont la satisfaction est rendue nécessaire par la nature humaine. Il est ainsi évident que le meurtre ou le viol sont reconnus comme des violations des valeurs primaires quel que soit le contexte. Par contre, en fonction du contexte, on pourra définir quelque peu différemment le meurtre ou le viol et donc qualifier ou non ainsi tel ou tel acte. Ainsi, il existe en plus des valeurs primaires des valeurs secondaires dont l'identité dépend des circonstances sociales et personnelles¹¹⁴³.

La bonne vie, quelle que soit sa définition, s'appuie donc toujours à la fois sur des valeurs primaires et des valeurs secondaires. Les valeurs secondaires ne sont pas moins indispensables que les valeurs primaires mais elles dépendent des valeurs primaires et varient en fonction des traditions et des conceptions de la bonne vie. Les valeurs secondaires dépendent des valeurs primaires au sens où elles constituent parfois une forme particulière des valeurs primaires dans un contexte donné. La valeur primaire de l'ordre social doit par exemple prendre des formes spécifiques en terme d'institutions, de règles et de pratiques dans un contexte déterminé. Certaines valeurs secondaires sont réellement nouvelles mais elles dépendent tout de même des valeurs primaires car elles ne peuvent exister que si la jouissance des valeurs primaires est garantie¹¹⁴⁴. Il est ainsi évident que des individus qui vivraient en état de guerre ou de privation alimentaire grave n'auraient guère la possibilité de concentrer leur attention sur des loisirs ou sur la création artistique. Chaque individu peut ainsi définir sa conception de la vie bonne à partir des valeurs primaires et des valeurs secondaires que sa tradition met à sa disposition¹¹⁴⁵. Si donc Berlin rejette l'idée d'une nature humaine totalement fixée, il considère que la nature humaine n'est pas totalement plastique. En effet, même si de nombreuses variations peuvent être observées à la fois entre individus et entre cultures, ces variations connaissent des limites.

Berlin prévient que le pluralisme des valeurs ainsi que la liberté de choix entre des fins sans validité éternelle ne constituent peut être que des idéaux liés à une

¹¹⁴² Ibid., p. 41.

¹¹⁴³ Ibid., p. 42.

¹¹⁴⁴ Ibid., p. 43.

¹¹⁴⁵ Ibid., p. 43.

civilisation donnée mais cela n'enlève rien selon lui à leur caractère sacré. En effet, Berlin reprend à son compte une fameuse citation de Schumpeter selon laquelle réaliser que ses convictions n'ont qu'une valeur relative et néanmoins se battre indéfectiblement pour elles est ce qui permet de distinguer un homme civilisé d'un barbare¹¹⁴⁶.

Il est possible d'observer chez des contemporains de Berlin comme Raymond Aron et Karl Popper une épistémologie des sciences humaines et sociales et une conception du pluralisme des valeurs assez comparables.

III : Parallèles

Il est intéressant de comparer les conceptions de Raymond Aron (A) et de Karl Popper (B) en matière de philosophie de l'histoire et des sciences dans la mesure où elles permettent également de discerner les caractéristiques de leur pluralisme.

A : Raymond Aron.

La philosophie de l'histoire de Berlin et Aron est marquée par une opposition au rationalisme scientifique et au positivisme. Aron n'acceptait pas une perspective qui soit proche du positivisme d'Auguste Comte c'est à dire une acceptation du déterminisme et de l'optimisme rationaliste inspiré des Lumières¹¹⁴⁷.

• *Pluralisme et études historiques*

C'est d'ailleurs ce que Raymond Aron précise lui-même au début de sa thèse : *Introduction à la Philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. On trouve en effet dans ses travaux l'expression « dissolution de l'objet » qui désigne l'idée que :

¹¹⁴⁶ SCHUMPETER (Joseph), *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londres, 1943, p. 243, cité in BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 217.

¹¹⁴⁷ ARON (Raymond), *De la condition historique du sociologue*, Paris, Gallimard, 1971.

« *il n'existe pas une réalité historique, toute faite avant la science, qu'il conviendrait simplement de reproduire avec fidélité. La réalité historique, parce qu'elle est humaine, est équivoque et inépuisable*¹¹⁴⁸ ».

On est ici très proche de l'idée, chère à Berlin, selon laquelle la réalité historique est susceptible de plusieurs interprétations concurrentes et le pluralisme un état de fait incontestable de la condition humaine. Raymond Aron, comme Isaiah Berlin, récuse toute conception téléologique de l'histoire : « *le caractère multiforme de l'analyse causale ne laisse donc place qu'à un déterminisme réduit ou partiel, qui exclut toute fin de l'histoire et s'oppose à la vision hégélienne*¹¹⁴⁹ ». Pour Aron et Berlin, l'histoire ne saurait obéir à un déterminisme global ce qui empêche les deux hommes de concevoir une fin de l'histoire ou un progrès rationnel et continu. D'ailleurs, les deux penseurs remarquent que l'histoire du 20^{ème} siècle montre qu'il n'est plus guère possible d'avoir une foi absolue dans le progrès de l'homme ou des sociétés. On retrouve ainsi la conviction que l'histoire ne saurait être lue d'une manière univoque et qu'il existe une pluralité de compréhensions historiques qui doivent absolument être distinguée du relativisme ou du nihilisme :

« *la compréhension des idées deviendrait arbitraire si elle se libérait entièrement de la psychologie de l'auteur et en venait à confondre les époques et les univers sous prétexte de rendre la vie au passé et de dégager la vérité éternelle des œuvres*¹¹⁵⁰ ».

Certains membres du jury de thèse de Raymond Aron ont compris sa thèse comme « une profession de foi relativiste ». Or, on retrouve plutôt chez Aron l'idée que la réalité historique est riche et comporte une infinité de significations. De fait, l'historien est un être humain qui s'inscrit lui-même dans l'histoire et la réalité ayant plusieurs significations, il ne peut y avoir un seul système d'interprétation. Nous avons vu précédemment que Berlin affirmait que la communication entre les cultures et les époques était toujours possible dans la mesure où il existait une sorte « d'universel de

¹¹⁴⁸ ARON (Raymond), *Introduction à la Philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*(1938), Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », ed. revue et annotée par Sylvie Mesure, 1986, p. 147.

¹¹⁴⁹ BAVEREZ (Nicolas), *Raymond Aron*, op. cit., p. 23.

¹¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 25.

moralité ». C'est cette capacité à communiquer entre les cultures qui permet d'ailleurs l'existence de l'histoire des idées. On trouve aussi cette idée chez Raymond Aron qui souligne en outre qu'il existe quelque chose de commun entre des hommes qui ont pourtant des vies totalement différentes :

« si deux univers n'apparaissent pas à un certain degré d'abstraction, comme des variations sur le même thème, l'univers de l'autre me deviendrait radicalement étranger et perdrait toute signification. Pour que l'histoire entière me soit intelligible, les vivants doivent se découvrir une parenté avec les morts.¹¹⁵¹ »

Si le pluralisme doit être distingué du nihilisme et du relativisme, il ne doit également pas être confondu avec du scepticisme. Aron estime que ceux qui voient dans le pluralisme une forme d'anarchie sont en fait prisonniers d'une représentation téléologique. En effet, Aron estime que sa démarche pluraliste correspond à une « mise en forme de la pratique de tous » et que personne ne peut prétendre connaître le secret des existences humaines ou prétendre imposer son attitude ou ses préférences.

- *Le refus des lois historiques et des méthodes inspirées des sciences de la nature*

Berlin et Aron considèrent le marxisme comme l'exemple archétypique d'une philosophie et d'une sociologie qui attribuent un sens et une fin à l'histoire. Aron, contrairement à Berlin, reconnaît la possibilité de deux interprétations de Marx : le matérialisme dialectique illustré par le régime soviétique et l'humanisme incarné par Althusser ou encore Sartre. Néanmoins, Berlin et Aron ont pour principe commun de juger le marxisme ainsi que les Etats marxiste-léninistes en fonction de ce qu'ils sont et non pas de ce qu'ils prétendent être. Aron et Berlin constatent que la plupart des prophéties de Marx ne se sont pas réalisées.

Le fait que Aron ait été un sociologue alors que Berlin ne l'était pas et ne croyait que très peu au caractère scientifique de la sociologie ne l'a pas éloigné de la philosophie de l'histoire de Berlin. Ainsi, Aron croyait à une sociologie compréhensive visant à la compréhension des acteurs à partir de la logique d'une situation et rejetait la tradition sociologique qui tentait de rechercher des lois sociales pour expliquer un

¹¹⁵¹ ARON (Raymond), *L'Opium des Intellectuels*, op. cit., p. 148.

phénomène social. Aron explique en effet qu'il faut distinguer d'une part la compréhension qui tend à « découvrir une relation immanente au réel et l'explication du monde inorganique ou organique » et d'autre part la causalité qui implique « l'établissement de règles causales selon la régularité des successions ». Bien que sociologue, Aron n'imaginait pas qu'il soit possible de définir des lois sociales intangibles :

« les sciences sociales peuvent contribuer à la conscience que les sociétés ont d'elles-mêmes mais (...) n'offrent aucune formule de gouvernement ou solution toute faite¹¹⁵² ».

Berlin ne croyait de toutes façons pas à l'existence de telles lois sociales. Il ne pense pas non plus que les sciences sociales puissent apporter des solutions toutes faites aux problèmes humains ou des formules de gouvernement parfaites. En effet, pour bien gouverner, insiste Berlin, il faut être doté du sens des réalités et faire preuve de prudence. Or, vouloir en politique appliquer des théories sans tenir compte des faits peut se révéler très dangereux.

Aron souligne comme Berlin que si les événements historiques étaient causalement explicables, alors le futur devrait pouvoir être prédit avec certitude puisque les propositions scientifiques ne changent pas de caractère selon qu'on les applique au futur ou au passé. Or, de même que Berlin constate que les historiens déterministes ne parlent pas et n'agissent pas comme s'ils croyaient véritablement à l'hypothèse déterministe, de même Aron remarque que : *« l'historien est un homme et l'homme vit toujours comme s'il était libre, même lorsqu'il parle comme s'il était contraint.¹¹⁵³ »* Aron constate par ailleurs avec surprise que les historiens considèrent paradoxalement que le futur est indéterminé alors qu'ils présentent le passé comme fatal : *« la rétrospection crée une illusion de fatalité qui contredit l'impression contemporaine de contingence.¹¹⁵⁴ »* Aron comme Berlin considère que la volonté pernicieuse de mettre au jour des lois de l'histoire à caractère scientifique s'explique par la tendance à transposer

¹¹⁵² ARON (Raymond), cité par BAVEREZ (Nicolas), *Raymond Aron, un moraliste au temps des idéologies*, op. cit., p. 317.

¹¹⁵³ ARON (Raymond), *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, 1948, Gallimard, Paris, p. 346.

¹¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 181.

dans les sciences sociales « *des idées épistémologiquement élaborées par l'analyse de sciences plus assurées d'elles-mêmes*¹¹⁵⁵ ».

Raymond Aron laisse dans sa conception de l'histoire une place aux hommes charismatiques et aux héros. En cela, il est proche de Berlin qui considère que même si un certain déterminisme existe, les grands hommes jouent un rôle important dans l'histoire. La question est de savoir si ceux que l'on appelle les « grands hommes » ont réellement changé le cours de l'histoire ou si leurs décisions étaient plutôt déterminées par les circonstances. Aron reconnaît qu'il existe un certain déterminisme mais que ce dernier n'est pas tel qu'il ne laisserait pas de place à la contingence. De toutes façons, souligne Aron, le problème de savoir si les grands hommes ont du pouvoir ou s'ils sont soumis à une nécessité historique n'est pas un problème philosophique mais un sujet qui relève de la recherche scientifique. En effet, il n'y a pas de solution générale et abstraite qui serait valable dans tous les cas et chaque cas d'espèce doit être analysé dans sa singularité. La similarité du lexique de Berlin et de Aron est ici surprenante puisqu' Aron précise au sujet de Montesquieu que s'il était allé jusqu'au terme du déterminisme social, il aurait dû renoncer à la louange comme au blâme¹¹⁵⁶. Au fond, Berlin et Aron rejettent les deux positions extrêmes puisqu'ils considèrent tous deux également qu'il serait absurde de prétendre que l'histoire ne s'explique que par les actions des grands hommes et des accidents. Les deux hommes s'inquiètent des conséquences dramatiques que peut avoir la croyance en un sens de l'histoire, en un progrès linéaire irrévocable.

• *Progrès et fanatisme*

Raymond Aron se méfie également de l'idée de progrès et Pierre André Taguieff souligne à cet égard que si :

« une religion séculière est selon Raymond Aron qui a introduit en 1943-1944 cette catégorie analytique, « une doctrine de salut collectif » fondée sur la sacralisation de l'histoire et l'absolutisation d'un bon principe, mais qui n'est jamais que « la forme extrême, durcie, figée, d'un ensemble de représentations et de croyances flottantes,

¹¹⁵⁵ ARON (Raymond), *De la condition historique du sociologue*, op. cit., p. 24.

¹¹⁵⁶ ARON (Raymond), *Essai sur les libertés*, op. cit., p. 19. Berlin utilise quasiment les mêmes mots puisqu'il parle de « praise and blame ».

présentes à l'état diffus dans une époque, alors l'idéologie progressiste peut être considérée dans nombre de ses fonctionnements, comme une religion séculière¹¹⁵⁷ ».

Comme Simone Weil le remarque également, « *le terme de religion peut surprendre quand il s'agit de Marx ; mais croire que notre volonté converge avec une volonté mystérieuse qui serait à l'œuvre dans le monde et nous aiderait à vaincre, c'est penser religieusement, c'est croire à la Providence¹¹⁵⁸ »*. Berlin souligne régulièrement quant à lui que si des hommes sont par exemple convaincus que tel ou tel événement est inéluctable alors il devient possible de justifier les pires massacres au nom de ce sens de l'histoire. Certains marxistes ne justifiaient-ils pas les crimes communistes en prétendant que le communisme était de toutes les manières l'avenir de l'humanité et qu'il fallait nécessairement « en passer par là » ? Aron fait référence à ceux qui idolâtraient l'histoire et qui font des dégâts parce que leurs idées sont fausses : « *la connaissance vraie du passé nous rappelle au devoir de tolérance, la fausse philosophie de l'histoire répand le fanatisme.¹¹⁵⁹ »*

Les points communs entre Aron et Berlin sur ces questions épistémologiques sont surprenants. En est-il de même avec Karl Popper ? Les trois hommes avaient de toutes façons l'occasion de se côtoyer dans le cadre du Congrès pour la liberté de la culture et leurs pensées étaient confrontées aux mêmes défis.

B. Berlin et Popper rejettent le déterminisme.

• *Le refus des historicismes.*

Karl Popper conteste l'idée même de construire une théorie de l'évolution historique. Dans *La Société ouverte et ses ennemis*, Popper définit l'historicisme comme : « *l'idée par ailleurs familière, que l'histoire a un sens, une direction et qu'il convient de rechercher les lois du changement social, voire de l'histoire elle-même.¹¹⁶⁰ »* Dans *Misère de l'historicisme*, Popper distingue différentes formes d'historicisme et indique les conséquences qu'elles peuvent avoir dans l'ordre politique et social. Il y explique qu'il entend par historicisme :

¹¹⁵⁷ TAGUIEFF (Pierre-André), *Le sens du progrès, une approche historique et philosophique*, op. cit., p. 119.

¹¹⁵⁸ WEIL (Simone), op. cit., p. 21.

¹¹⁵⁹ ARON (Raymond), *L'Opium des Intellectuels*, op. cit., p. 170.

¹¹⁶⁰ BRUDNY (Michelle-Irène), op. cit., p. 115.

« une approche des sciences sociales qui fait de la prédiction historique leur principal but et qui enseigne que ce but peut être atteint si l'on découvre les « rythmes », ou les « modèles », « les lois » ou « tendances générales » qui sous-tendent les développements historiques¹¹⁶¹ ».

Dans *Misère de l'historicisme*, Popper attribue à l'historicisme moral trois erreurs : le positivisme moral, le futurisme moral et le relativisme moral¹¹⁶². Le positivisme moral est une « perversion de l'esprit qui consiste à hypostasier les faits et à distinguer derrière leur apparence chaotique la présence d'un destin ou d'une raison cachée.¹¹⁶³ » C'est ce que Berlin aurait qualifié de perspective moniste. Popper considère que si cette attitude existait déjà chez Platon, c'est vraiment Hegel qui, à l'époque moderne, l'a remise au centre de sa philosophie.

Dans le cadre du futurisme moral, seconde erreur de l'historicisme moral, est moral tout ce qui doit arriver tôt ou tard. Popper s'en prend ici non plus à Hegel mais à Marx et à sa prophétie historiciste.

Enfin, Popper combat, comme Berlin, le relativisme moral, troisième erreur de l'historicisme moral, et affirme clairement que toutes les normes ne se valent pas et que le relativisme moral est « la principale maladie philosophique de notre temps ». La principale erreur de l'historicisme est selon Popper d'appréhender l'histoire comme une totalité supposée indépendante de ses composantes et qui aurait un sens en elle-même¹¹⁶⁴. En effet, il n'y a pas pour Popper, et en cela il partage les vues de Berlin et de Aron, une histoire mais plusieurs histoires. Popper considère comme Berlin que la perspective moniste est dangereuse dans la mesure où :

« l'histoire ou la société, si on les prend de manière globale deviennent une proie facile pour la manipulation totalitaire, d'abord sur le plan théorique, puis dans la réalité.¹¹⁶⁵ »

¹¹⁶¹ POPPER (Karl), *Misère de l'historicisme*, op. cit., p.7.

¹¹⁶² BAUDOIN (Jean), op. cit., p. 48.

¹¹⁶³ Ibid., p. 48.

¹¹⁶⁴ BRUDNY (Michelle-Irène), op. cit., p. 115.

¹¹⁶⁵ Ibid., p. 116.

• *Le déterminisme comme cause de l'historicisme.*

Popper craint donc comme Berlin les dérives potentiellement totalitaires d'une approche globale de l'histoire ou de la société. Le déterminisme historique est alors considéré par Popper comme la conséquence d'une pensée qui assigne des buts et des lois autonomes à l'histoire globale. Autrement dit, l'historicisme de Marx est la conséquence selon Popper de son déterminisme sociologique défini comme :

« système où tous nos jugements y compris nos concepts moraux sont fonction de la société dans la quelle nous vivons et de la situation des classes qui la composent ; où l'éducation et la science ne sont rien d'autre que le reflet de ce que cette société veut imposer ou transmettre à ses membres.¹¹⁶⁶ »

Or, Popper, pas plus que Berlin, ne peut souscrire à ce sociologisme et il estime que si la société façonne certainement les hommes alors les hommes agissent aussi sur la société en retour. Popper dénonce la sociologie de la connaissance au nom de laquelle on considère que le chercheur est toujours influencé par des éléments conscients ou inconscients qui lui échappent car ils font partie intégrante de son environnement. Popper rappelle que selon les tenants de cette sociologie, il serait possible pour le chercheur d'échapper à ce piège grâce à une sorte d'auto analyse sociologique. Popper pense qu'une telle approche n'est pas crédible et qu'en toutes hypothèses, la méthode scientifique nécessite un contrôle collectif. Popper ne croit pas plus que Berlin à la possibilité pour le chercheur d'être totalement objectif ou impartial. Pour parvenir à l'objectivité scientifique, Popper souligne que le débat scientifique est certainement plus pertinent.

Popper et Berlin dénoncent la philosophie de l'histoire de Marx et Popper considère Marx comme un faux prophète dans la mesure où il souligne à l'instar de Berlin que nombre de ses prédictions au sujet de l'histoire ne se sont pas réalisées. Marx a donc trompé ses lecteurs en leur faisant croire que le prophétisme historique était une méthode scientifique à même de traiter les problèmes sociaux. Popper reconnaît que certaines prédictions historiques de Marx se sont révélées exactes mais il considère que celles-ci sont dues non pas à l'utilisation de la méthode historiciste mais à la méthode institutionnelle.

¹¹⁶⁶ POPPER(Karl), *La société ouverte et ses ennemis*, op. cit., p. 139.

Par contre, souligne Popper, quand Marx s'est trompé, et c'est notamment le cas quand il évoque les lois inexorables du développement, lois auxquelles ni Popper ni Berlin ne croient, il s'agissait bien de conclusions à caractère historiciste. Marx croyait en une loi du progrès mais cet « optimisme historiciste naïf » qui rappelle à Popper celui de Hegel ou de Comte « n'est pas moins superstitieux que l'historicisme pessimiste de Platon ou de Spengler¹¹⁶⁷ ». Marx avait certes raison d'affirmer que la science ne pouvait prédire le futur que si celui-ci était prédéterminé mais, souligne Popper, il a commis l'erreur de croire qu'une méthode scientifique, pour être rigoureuse, devait reposer sur un déterminisme strict¹¹⁶⁸.

Popper ne croyait pas plus que Berlin aux lois de l'histoire car il considérait qu'il ne saurait y avoir en histoire de théories unificatrices. Les lois utilisées en histoire, et Berlin dit la même chose quand il évoque le peu d'intérêt des prétendues lois découvertes par les sociologues, sont peu utiles puisqu'elles constituent en général des évidences grossières ou des lieux communs « dont le pouvoir pour ordonner la matière est pratiquement nul.¹¹⁶⁹ » En outre, vouloir à tous prix rechercher dans l'histoire des lois est pour Berlin et Popper une erreur liée à une mauvaise compréhension du travail de l'historien. En effet, pour Popper, « *l'histoire se caractérise par son intérêt pour les événements réels, singuliers ou particuliers, plutôt que pour les lois ou les généralisations.*¹¹⁷⁰ » L'histoire a pour Popper deux tâches : établir les liens de causalité qui unissent des événements et découvrir des événements qui ont pour caractéristique d'être accidentels, uniques et sans rapport de causalité avec d'autres. Pour Popper, il est possible de croire que l'évolution des sociétés obéit à un certain déterminisme sans pour autant croire à l'historicisme.

¹¹⁶⁷ Ibid., p. 129.

¹¹⁶⁸ Ibid.

¹¹⁶⁹ Ibid., p. 177.

¹¹⁷⁰ POPPER (Karl), *Misère de l'historicisme*, op. cit., p. 180.

- *La nécessité absolue de prendre en compte la spécificité des sciences humaines.*

Popper considère tout comme Berlin qu'une telle erreur découle d'un problème épistémologique fondamental lié à une confusion de la prévision scientifique telle que les chercheurs en physique et en chimie par exemple la conçoivent et la prédiction historique. Popper rappelle à cet égard que l'objet des sciences humaines et sociales en général et de l'histoire en particulier, c'est à dire l'homme et les sociétés humaines, est une réalité inépuisable que la science est bien incapable d'appréhender dans sa totalité¹¹⁷¹. Pour Berlin et pour Popper, les méthodes des sciences de la nature ne peuvent pas être appliquées aux sciences humaines car l'objet de ces sciences est bien trop différent. En effet, dans le cadre des sciences humaines et sociales, le scientifique et son objet appartiennent au même monde ce qui conduit à rendre incertaines ses prédictions. De fait, la prédiction peut entraîner la survenance de l'événement ou au contraire son empêchement. Si l'on reconnaît que les déclarations des scientifiques ont une influence réelle alors leur objectivité peut être sérieusement remise en cause.

L'historien choisit de garder certains événements qu'il juge suffisamment importants pour être retenus et mentionnés mais cette sélection se fait en fonction d'une théorie qui est pré établie et qui n'est pas vérifiable. Popper refuse de critiquer les historiens qui admettent étudier les faits de manière personnelle et donc non totalement objective puisqu'il considère comme Berlin que les caractéristiques de la discipline historique empêchent qu'il puisse en être autrement. Les deux hommes estiment plutôt que les historiens qui admettent cela sont plus lucides que les autres. Pour Popper, comme pour Berlin, l'histoire n'a pas de sens et il n'est guère possible d'affirmer que l'évolution de la société humaine soit un processus unique pouvant être décrit comme une loi. Popper et Berlin s'inquiètent beaucoup des conséquences humaines désastreuses que peuvent avoir les historicismes. En effet, le risque est grand de voir se développer des systèmes despotiques prêts à sacrifier des individus sur l'autel des prétendues «nécessités de l'histoire¹¹⁷²».

En conclusion, comme le souligne Jean Baudoin, Popper considère que les historicismes sont à la source d'une double escroquerie. Il s'agit d'une part d'une escroquerie intellectuelle en tant que les historicismes correspondent à « *l'utilisation des aspirations explicatives et prédictives des sciences de la nature pour attester*

¹¹⁷¹ POPPER(Karl), *La société ouverte et ses ennemis*, op. cit., p. 165.

¹¹⁷² BAUDOIN (Jean), *La philosophie politique de Karl Popper*, op. cit., p. 61.

*l'existence des lois d'évolution et justifier par la même la nécessité de la réaction ou l'inévitabilité de la révolution.*¹¹⁷³ » Il s'agit d'autre part d'une escroquerie éthique puisque les historicismes visent à :

*« faire endosser par des individus des idéaux ou des utopies qui n'ont aucun fondement scientifique et qui sont présentés comme des prescriptions intangibles.*¹¹⁷⁴ »

Au fond, Popper plaide pour une certaine forme de pluralisme qui se distingue des philosophies du « bien commun » d'inspiration néo-aristotélicienne¹¹⁷⁵. Pour Popper comme pour Berlin, il est ainsi possible de refuser la tentation moniste sans pour autant épouser le relativisme. On voit donc bien que l'étude des vues de Berlin sur l'histoire et les sciences humaines et sociales permet de comprendre le sous-bassement de son pluralisme qui est moral, politique, culturel, mais aussi, nous venons de le voir, épistémologique. Cette épistémologie constitue les prémices anthropologiques de son pluralisme des valeurs, sur lequel il nous faut maintenant revenir en détail.

¹¹⁷³ Ibid., p. 88.

¹¹⁷⁴ Ibid., p. 88.

¹¹⁷⁵ Ibid., p. 62.

Conclusion du chapitre 1 : une conception de l'histoire porteuse de désenchantement ?

Après avoir évoqué le danger lié à la croyance optimiste en un bonheur en devenir continu dans l'histoire, nous voudrions nous interroger aussi sur le possible désenchantement qui pourrait résulter d'une conception inverse de l'histoire. Une société qui a cessé de croire qu'il existait des solutions aux problèmes fondamentaux pouvant être découvertes et mises en œuvre au prix d'efforts importants et ne croit donc plus en un avenir nécessairement meilleur ne risque-t-elle pas de devenir une société dépressive ? En effet, dans ce cadre, l'avenir ne cesse-t-il pas de représenter une espérance pour constituer davantage une source d'angoisses¹¹⁷⁶ ? La mort des utopies progressistes n'entraîne-t-elle pas aussi la mort de la politique et la consécration sans discussion des seules lois du marché en économie et le repli sur le présent par « effacement de l'avenir » et sur la sphère privée ?

Tony Anatrella explique que de nombreux individus ont cru que la science ou le politique pourraient rendre les hommes heureux, que le progrès de la médecine ferait échapper les hommes à leur condition humaine alors que l'histoire nous enseigne que chaque génération redécouvre la dureté de l'existence avec l'apparition de nouvelles maladies liées à l'évolution des modes de vie¹¹⁷⁷. Chaque génération voit donc tomber les fausses croyances et invente donc d'autres pensées magiques à chaque crise. Le marxisme-léninisme et les socialismes ont emprunté la plupart des grands thèmes chrétiens et sont ainsi devenus, comme l'avait déjà dit Raymond Aron, une sorte de « religion séculière ». Le problème, souligne Tony Anatrella, est que dans ce cas,

« ce racket tourne court au moment où le montage intellectuel s'effondre, mais le danger est qu'il laisse croire dans sa chute qu'une vie ne peut pas se construire à partir d'un idéal. Ce ne sont plus les illusions qui apparaissent alors comme des mensonges mais le sens même de l'Idéal, comme fonction psychique, qui se trouve altéré. Or, dans la plupart des états dépressifs, on constate que l'Idéal du Moi est malade de ne pouvoir dynamiser la personnalité ni l'inscrire dans un projet, de ne plus

¹¹⁷⁶ WEIL (Simone), op. cit., p. 11.

¹¹⁷⁷ ANATRELLA (Tony), *Non à la société dépressive*, Paris, Flammarion, 1995, p. 20.

savoir innover : bref, de se sentir sans avenir. Si l'Idéal du Moi ne rencontre pas une continuité dans la vie sociale, entretenue par des idéaux universels et communs, le champ social, la relation aux autres et les conséquences des actes de l'individu sur la collectivité perdent de leur valeur. Chacun reste avec lui-même comme dans un désert¹¹⁷⁸ ».

On trouve également chez Simone Weil l'idée que les utopies définies comme « un état de choses qui serait meilleur que ce qui est » sont indispensables à la vie tant qu'elles sont gouvernées par la raison¹¹⁷⁹.

Cela dit, Renouvier à la fin du 19^{ème} siècle montre aussi et à l'inverse que les doctrines du progrès impliquent un certain fatalisme pour les hommes et que leur fin signifie aussi le retour d'une conception plus libre de l'humanité.

Si les conceptions de l'histoire de Berlin traduisent incontestablement une perspective pluraliste qui s'oppose à la fois au monisme et au relativisme, le pluralisme en tant que tel doit maintenant être défini avec précision, d'autant qu'il constitue selon nous l'aspect le plus innovant de la pensée de l'auteur.

¹¹⁷⁸ Ibid., p. 20 et 21.

¹¹⁷⁹ WEIL (Simone), *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, op. cit., p. 121.

Chapitre 2 : Définition et histoire du concept de pluralisme.

Comment définir précisément le pluralisme des valeurs ? Comme nous venons de le voir, le pluralisme des valeurs s'oppose au monisme et doit être également distingué du relativisme. Il reste encore à en définir les caractéristiques positives. Le pluralisme est-il le concept le plus important et le plus original de la pensée de Berlin ? En vertu du principe de pluralisme des valeurs, les êtres humains vivent dans un univers moral qui n'est pas harmonieux. Le pluralisme de Berlin a des conséquences importantes sur sa conception de la société décente puisqu'il implique le rejet d'une société parfaite, idéale ou même d'une vie humaine parfaite. Une telle perspective apparaît à Berlin totalement incohérente et même inconcevable d'un point de vue théorique. En effet, les conflits liés au pluralisme des valeurs ne peuvent pas être résolus rationnellement.

Berlin est-il l'inventeur du concept de pluralisme ? Est-il plutôt celui qui l'a formalisé ? En propose-t-il sinon une définition originale ? De quels auteurs sa conception du pluralisme des valeurs est-elle inspirée ? Pour répondre à ces questions, nous établirons une petite histoire des principales contributions à la définition du concept de pluralisme des valeurs de Berlin, que les auteurs aient explicitement fait référence au concept de pluralisme ou qu'ils en aient plus simplement eu l'intuition (I). Nous traiterons en fait ainsi la question des sources de Berlin concernant le pluralisme des valeurs. Nous procéderons ensuite à un travail de définition et d'analyse du concept de pluralisme (II).

I : Aux origines de l'idée de pluralisme des valeurs : les sources de Isaiah Berlin.

Berlin propose sa propre généalogie du pluralisme. Nous allons revenir sur cette histoire du pluralisme afin de montrer les oublis volontaires ou involontaires de Berlin quand il mentionne ses sources. Précisons d'emblée que nous ne cherchons pas dans cette partie à présenter une étude approfondie ou exhaustive des auteurs et des pensées

qui ont influencé Berlin pour définir son pluralisme des valeurs, ni à les présenter tous car la liste en serait fastidieuse et discutable car nécessairement arbitraire. Il nous a semblé préférable de choisir quelques auteurs dont l'influence sur Berlin avait été incontestable, qu'il l'ait ou non reconnu lui-même.

Il est sûr que même si Berlin n'en fait quasiment jamais mention, l'idée de pluralisme existait déjà chez certains penseurs de l'Antiquité comme Aristote par exemple (Liminaire). Berlin estime que c'est Machiavel qui a commencé à remettre en cause le monisme (A) même s'il considère Machiavel davantage comme un penseur dualiste que comme un penseur pluraliste. Certains ont remis en cause le pluralisme supposé de Vico et Herder dans la mesure où ces penseurs avouaient croire à une unité divine, mystique et plus élevée se cachant derrière l'apparente diversité¹¹⁸⁰ (B). On trouve aussi l'idée de pluralité chez Benjamin Constant quand il fait l'éloge de la diversité sociale (C). On peut également discerner chez Max Weber à la fin de sa vie une affirmation du conflit tragique entre des valeurs incommensurables (D). Pourtant, c'est aux Etats-Unis, sous la plume de William James, que le pluralisme éthique est né sous ce vocable¹¹⁸¹ (E). Nous accorderons une importance particulière à William James car il est d'une part certainement le moins connu des auteurs qui ont influencé Berlin et d'autre part, celui dont Berlin a le moins reconnu que son œuvre avait été une importante source d'inspiration.

Liminaire : Pluralisme et pensée antique

Selon Berlin, si Machiavel est le premier penseur dualiste ou pluraliste moderne, c'est chez les philosophes grecs de l'Antiquité du 4^{ème} siècle avant J-C que l'on trouve les premiers penseurs dualistes¹¹⁸². Berlin reconnaît que les plus grands philosophes étaient des philosophes monistes. Si Zénon et Epicure ont été les premiers penseurs à reconnaître qu'il y avait deux formes de vie : la vie privée et la vie publique, ils considèrent que seule la vie naturelle doit être vécue. En conséquence, il s'agit plutôt de l'opposition entre deux monismes : celui d'Aristote contre celui de Zénon. Pourtant, Berlin affirme que l'idée selon laquelle il serait possible de faire ou de ne pas faire de la politique représente le début du choix libre¹¹⁸³. Il existe en effet dans cette

¹¹⁸⁰ HARDY (Henry) et CHERNISS (Joshua), *Berlin Isaiah*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, p. 12.

¹¹⁸¹ Ibid., p. 13.

¹¹⁸² JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 56.

¹¹⁸³ Ibid., p. 56.

perspective deux écoles philosophiques réclamant chacune l'autorité de la raison et qui s'opposent sur la manière dont il faut vivre. Berlin considère ainsi l'hérésie comme la mère du pluralisme et du relativisme. De fait, pour Berlin, entre la mort d'Aristote en 323 avant J-C et celle de Zénon en 315 avant J-C, quelque chose de radicalement nouveau s'est produit.

A : Berlin voit chez Machiavel l'origine du concept de pluralisme moderne

Berlin affirme que c'est la lecture de Machiavel qui lui aurait fait comprendre que toutes les valeurs suprêmes poursuivies par les hommes, au moment où il écrivait comme par le passé, n'étaient pas nécessairement compatibles entre elles. Berlin explique au début de son essai sur Machiavel que s'il existe un grand nombre d'interprétations divergentes de l'œuvre de Machiavel, nombre d'entre elles ont en commun de refléter un sentiment d'horreur. Berlin ne partage pas ce sentiment car il est généré selon lui par une interprétation erronée de l'œuvre de Machiavel. L'originalité de Machiavel est d'abord liée selon Berlin au fait que Machiavel ignorait dans son œuvre les concepts et les catégories avec lesquels les penseurs et savants de son époque avaient coutume de s'exprimer. Les théories de Machiavel ne sont pas en effet basées sur les principes scientifiques du 17^{ème} siècle. Machiavel considère que les hommes doivent être vus tels qu'ils sont et non pas déformés par nos espoirs. Berlin ne pense pas, contrairement à de nombreux autres interprètes de Machiavel, que Machiavel distingue spécifiquement la morale et les valeurs politiques. Berlin récuse ainsi l'hypothèse de Croce selon laquelle Machiavel aurait voulu émanciper la politique de la religion et de l'éthique. La thèse de Berlin est que Machiavel aurait simplement souhaité différencier la moralité du monde païen et la moralité chrétienne.

Alors que les valeurs de la morale païenne sont le courage, la vigueur, l'ordre ou la discipline, les valeurs de la morale chrétienne sont la charité, la pitié, l'amour de Dieu, le pardon de ses ennemis ou encore le mépris pour les biens du monde. En conséquence, l'homme peut choisir la vie chrétienne mais, dans ce cas, il lui faudra accepter d'être condamné à l'impotence politique, d'être manipulé et écrasé par des hommes puissants, ambitieux et intelligents. Machiavel ne dit pas que ces valeurs chrétiennes sont moins intéressantes que les valeurs de la morale païenne mais veut mettre en garde les hommes : s'ils veulent bâtir une communauté comparable à celle d'Athènes ou de Rome à leur apogée, alors ils doivent impérativement renoncer à

l'éducation chrétienne au profit d'une autre valeur plus à même de permettre de parvenir à de tels buts.

Ce que Machiavel, et Berlin également, veut souligner est que ces deux morales ne sont pas compatibles. Berlin affirme que Machiavel a été révolutionnaire dans la mesure où il a remis en cause la tradition moniste. En conséquence, souligne Berlin, si Machiavel a raison, alors la notion même de société parfaite est incohérente puisqu'il existe au moins deux ensemble de valeurs qui sont incompatibles non seulement en pratique mais aussi en principe. Berlin affirme ainsi que Machiavel a découvert qu'il y avait plus d'un système de valeurs et qu'il n'existait pas de critère commun permettant de faire un choix rationnel entre elles. Berlin considère ainsi que Machiavel a surtout eu pour mérite de révéler que les deux idéaux n'étaient pas compatibles et que ceux qui affirmaient le contraire étaient de mauvaise foi au sens où les existentialistes l'entendent. En conséquence, des fins également sacrées et ultimes peuvent être incompatibles et des systèmes de valeurs entiers peuvent s'opposer sans qu'aucun arbitrage rationnel ne soit possible. Or, souligne Berlin, ce type de conflit ne se produit pas spécialement dans le cadre de circonstances exceptionnelles mais il fait bel et bien partie de l'existence humaine. Il est au cœur de l'existence et de la condition humaine.

Berlin précise bien que Machiavel n'a pas explicitement dit qu'il existait un pluralisme ou un dualisme de valeurs entre lesquelles des choix conscients devaient être faits. Pourtant, implicitement, un tel constat découle du contraste qu'il établit entre la conduite qu'il admire et la conduite qu'il condamne. Berlin pense que Machiavel a raison et que les deux morales sont non seulement incompatibles théoriquement mais aussi pratiquement. Cela implique de faire des choix : *« on peut sauver son âme ou l'on peut fonder, maintenir ou servir un grand et glorieux Etat ; mais pas toujours les deux à la fois. »* Ainsi, deux univers éthiques, deux morales s'opposent. Chacune des deux morales est cohérente et peut être légitime mais il n'est pas possible d'avoir les deux simultanément. Le caractère tragique du choix réside alors dans le fait qu'il n'existe pas de critère rationnel permettant de choisir. Berlin montre que les deux systèmes de valeur sont incommensurables quand il explique que :

« il n'y a pas de meilleure raison pour choisir que le fait que chaque valeur est ce qu'elle est et nous la choisissons pour ce qu'elle est et pas parce qu'il serait possible de démontrer grâce à une échelle unique qu'elle est supérieure à une autre¹¹⁸⁴ ».

Le conflit entre les valeurs ou entre les systèmes de valeur n'est pas évitable, même avec l'aide d'une nouvelle terminologie ou de nouvelles connaissances scientifiques.

Berlin souligne que Machiavel a eu le mérite de faire prendre conscience aux hommes qu'ils étaient condamnés à faire des choix entre des alternatives incompatibles, tant dans la vie privée que dans la vie publique puisque même si les deux sphères sont distinctes, les choix faits dans une sphère ont parfois des conséquences dans l'autre¹¹⁸⁵. Comment serait-il possible par exemple pour un homme politique corrompu dans sa vie professionnelle de demeurer un authentique chrétien dans sa vie privée ? Le choix est donc double pour les hommes qui doivent à la fois choisir les vertus qu'ils veulent poursuivre dans le cadre de leur vie privée mais aussi dans leur vie publique tout en sachant que chacun des deux choix peut avoir des répercussions sur l'autre. Berlin souligne à la fin de son essai sur Machiavel que Machiavel est plutôt à l'origine du concept de dualisme que de pluralisme et qu'il existe bien sûr d'autres systèmes de valeurs que ceux mentionnés par Machiavel.

La reconnaissance du dualisme, ajoute Berlin, ouvre la porte à l'empirisme, à la tolérance, au compromis et au pluralisme. Berlin établit un lien entre pluralisme et tolérance en affirmant que la tolérance est historiquement liée à la reconnaissance du fait que des « fois également dogmatiques » étaient irréconciliables et que la victoire totale de l'une sur l'autre était improbable. De fait, ceux qui désiraient survivre ont du apprendre à tolérer l'erreur et ils ont graduellement reconnu des mérites à la diversité et ont commencé à douter de la possibilité d'apporter des solutions définitives aux problèmes humains. Ainsi, pour Berlin, la pensée de Machiavel a constitué un important tournant dont les conséquences intellectuelles ont constitué les bases du libéralisme que Machiavel aurait certainement condamné. Berlin considère donc que Machiavel est à son insu à l'origine du concept de pluralisme. Si Berlin affirme que Machiavel est le

¹¹⁸⁴ LIEBERSON (Sidney), MORGENBESSER (Sidney), « The Questions of Isaiah Berlin », *The New York Review of Books*, 6 March 1980, pp. 38-42, p. 39. C'est nous qui traduisons.

¹¹⁸⁵ Ibid., p. 39.

premier penseur moderne à l'origine de la remise en cause du concept de monisme, c'est chez Vico et Herder qu'il dit avoir trouvé l'idée de pluralisme culturel.

B : Vico, Herder et le pluralisme culturel.

Berlin dit avoir trouvé chez Vico et Herder l'idée de pluralité des cultures qu'il a par ailleurs reprise à son compte. Berlin estime que Vico est le premier penseur à avoir vraiment compris que les cultures étaient différentes. Alors que Vico a analysé ces différences culturelles chronologiquement, Herder s'est attaché à les étudier en terme de civilisations.

Chez Vico et en particulier dans son *La Scienza Nuova*, Berlin dit également avoir retrouvé l'idée de pluralisme des valeurs. Berlin considère que Vico est le plus important des penseurs des Contre-Lumières dans la mesure où il a remis en cause beaucoup d'idées des Lumières relatives entre autres à la société humaine, à l'idée de société parfaite et de progrès de l'humanité. Berlin attribue également à Vico l'idée que la nature humaine n'est pas du tout fixée pour toujours. Au contraire, Vico aurait proposé en lieu en place de cette conception de la nature humaine héritée des Lumières l'idée que « la nature de l'homme est son histoire », que l'histoire des hommes nous indique que l'homme a beaucoup évolué puisqu'il serait passé de l'état de barbare à l'état de démocrate¹¹⁸⁶. Pourtant, en vertu de la théorie cyclique de l'histoire de Vico, cette évolution n'a rien de définitif et les hommes doivent donc redevenir des brutes. Selon Vico, et Berlin partage cette perspective, les hommes ont poursuivi des valeurs différentes en fonction des époques et des circonstances et ont utilisé des concepts et des catégories différents pour interpréter leur expérience. En conséquence, l'histoire est considérée comme un processus d'auto-crédation de l'homme, un processus de transformation et de création¹¹⁸⁷.

Dans son essai sur Herder, Berlin définit le pluralisme comme :

« la croyance non seulement en la multiplicité mais aussi en l'incommensurabilité des valeurs de différentes cultures et sociétés et, en outre, la croyance en l'incompatibilité d'idéaux également valables avec le corollaire

¹¹⁸⁶ LIEBERSON (Sidney), MORGENBESSER (Sidney), « The Questions of Isaiah Berlin », op. cit., p. 39.

¹¹⁸⁷ Ibid., p. 42.

révolutionnaire qui en découle : les notions classiques d'homme et de société idéales sont intrinsèquement incohérentes et même dépourvues de sens.¹¹⁸⁸ »

Berlin considère que le pluralisme est la conséquence la plus révolutionnaire de la pensée de Herder. En effet, Berlin affirme que si l'on accepte l'idée de l'égalité de cultures incommensurables, alors les concepts d'Etat idéal ou d'homme idéal deviennent incohérents. Le relativisme éthique de Herder se distingue ainsi selon Berlin nettement de celui des sophistes grecs, de Montesquieu ou de Burke. On trouve en effet au cœur de la pensée de Herder la conviction qui a influencé les romantiques allemands et à travers eux toute l'histoire du populisme, du nationalisme et de l'individualisme : il n'est pas possible de juger une culture avec les critères d'une autre. C'est la raison pour laquelle Herder rejette l'universalisme moral des Lumières. Pour Herder, la diversité culturelle est un fait et elle doit être encouragée. Chaque culture humaine possède une identité qui est unique et exprime l'expérience et la perspective spécifiques de son peuple¹¹⁸⁹. Les différentes civilisations ont ainsi des buts et des modes de vie dissemblables. Ces cultures sont non seulement différentes mais aussi incommensurables. Pour comprendre ces différentes civilisations, il est indispensable de faire un effort d'empathie afin de les comprendre de l'intérieur et donc de voir le monde avec leurs propres yeux. De fait, d'après Berlin, Herder estime que toutes les cultures ont une valeur identique et ne peuvent être jugées qu'en fonction de leurs propres critères. Herder rejette donc l'approche des Lumières qui tend à évaluer toutes les cultures selon un critère unique.

Berlin rappelle que Herder n'était pas pour autant un subjectiviste puisqu'il croyait en des standards objectifs de jugement qui découlent de la compréhension de la vie et des buts des sociétés individuelles et ces standards objectifs sont eux-mêmes des structures historiques objectives qui rendent nécessaire chez celui qui les étudie beaucoup de science, de soin et d'empathie¹¹⁹⁰. Il rejette ainsi clairement tout critère dominant qui permettrait de classer, d'ordonner et d'évaluer toutes les cultures, tous les personnages historiques ainsi que tous leurs actes. Puisque les idéaux sont indissociablement liés à une culture et à une époque données, Herder condamne la volonté de faire revivre des idéaux anciens. En effet, ces idéaux appartiennent à la

¹¹⁸⁸ BERLIN (Isaiah), « Herder and the Enlightenment », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 368. C'est nous qui traduisons.

¹¹⁸⁹ CROWDER (George), *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 102.

¹¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 430.

forme de vie qui les génère et qui ne sont sans elle que de simples souvenirs historiques. Les valeurs vivent et meurent avec les entités sociales dont elles font intrinsèquement partie¹¹⁹¹. Il n'y a pas pour Herder de progrès linéaire d'une civilisation à l'autre mais seulement des perspectives incommensurables selon les différentes civilisations, chaque perspective étant porteuse d'un ensemble de croyances et de valeurs. C'est cette idée en particulier que Berlin considère comme anticipant son propre pluralisme des valeurs. Benjamin Constant a aussi beaucoup influencé Berlin, même s'il le reconnaît moins volontiers.

C : Constant et l'éloge de la diversité sociale

On ne peut pas qualifier Benjamin Constant de penseur pluraliste au sens où ce concept est actuellement entendu et où nous le définissons dans le cadre de cette étude. Pour autant, il est possible de trouver chez Constant une intuition pluraliste dans son éloge de la diversité. En effet, de la même façon que Berlin affirme que le pluralisme est avant tout une réalité, un état de fait dont les hommes doivent de toutes les manières tenir compte, Constant souligne que les sociétés humaine sont complexes et diverses et que la recherche de l'uniformité est contraire à la recherche de la liberté. C'est la raison pour laquelle Benjamin Constant dénonce la vision totalitaire et unifiée de la volonté nationale qui fait de celui qui se met en dehors de la nation un suspect et un danger potentiel. Dans un tel cadre, toute diversité est en effet abusivement assimilée à une trahison. Benjamin Constant a une conception ouverte de la liberté et souhaite que les gouvernés soient libres d'être libres à leur manière. Comme Berlin, même si Constant n'utilise pas cette expression en tant que telle, Constant dénonce le monisme des révolutionnaires français qui pendant l'épisode terroriste faisaient du mal au peuple au nom de leur bien. Ainsi, et paradoxalement, la quête de l'uniformité motivée par la peur de la diversité a conduit les révolutionnaires français à poursuivre l'œuvre centralisatrice de l'Ancien Régime. Constant, en faisant explicitement référence à Montesquieu, dénonce l'uniformité qu'il assimile à la mort : « *la variété, c'est l'organisation ; l'uniformité, c'est du mécanisme. La variété, c'est la vie ; l'uniformité c'est la mort*¹¹⁹² »

¹¹⁹¹ Ibid., p. 431.

¹¹⁹² CONSTANT (Benjamin), *ECU*, 1^{ère} partie, Chapitre 13, Œuvres, op. cit., p. 984.

Constant reproche à l'uniformité d'être despotique puisqu'elle favorise les abus de pouvoir et il considère que cette uniformité est une conséquence de l'esprit systématique cherchant à réaliser concrètement ce que la réflexion la plus abstraite et la plus générale a défini. Chez Constant, et on retrouve cette caractéristique chez Berlin, l'éloge de la diversité et des institutions héritées de l'histoire n'est pas liée au refus d'une politique basée rationnellement mais constitue davantage un appel à la prudence et à la méfiance face aux excès de l'abstraction et de la rationalité toute puissante. Les principes politiques doivent en effet selon Benjamin Constant être adaptés à la diversité des différents régimes et modes de vie.

Il ne s'agit donc pas pour Benjamin Constant d'opposer complexité et théorisation du politique puisqu'il veut réconcilier ceux qui croient davantage en la tradition qu'en la théorie et ceux qui souhaitent promouvoir une rationalité supérieure à la tradition. En outre, la théorie doit respecter la richesse des faits et la diversité sociale. Ainsi, la validité des principes ne peut être que relative dans la mesure où elle dépend du contexte. Pourtant, il existe des principes universels, ceux que Berlin juge nécessaires à l'existence d'une société décente, « *qui existent également dans toutes les combinaisons*¹¹⁹³ ». Par ailleurs, et en cela Benjamin Constant est bien un penseur anti-moniste, il estime que si l'on croit que la vérité est une, alors on assimile la multiplicité et l'erreur. Or, Constant refuse d'associer vérité et unité.

On voit bien comment la pensée de Constant a pu influencer celle de Berlin. Il s'agit en effet non seulement de l'éloge de la diversité, mais aussi de l'apologie de la prudence politique, de la modération, du sens des réalités qui amènent à ne jamais négliger les faits que toute théorie doit prendre en compte sous peine de devenir dangereuse. Au 20^{ème} siècle, on trouve chez le sociologue Max Weber une approche du pluralisme des valeurs étonnamment proche de Berlin. Cette proximité est d'autant plus troublante que Berlin ne cite quasiment jamais Max Weber.

D : Un concept présent chez Weber : le pluralisme des valeurs

Le pluralisme des valeurs est chez Weber comme chez Berlin une réalité existentielle de la condition humaine. Cela signifie que la réalité ne peut jamais être enfermée dans un concept.

¹¹⁹³ CONSTANT (Benjamin), *Des réactions politiques*, chapitre VIII, op. cit., p. 132.

L'existence humaine implique des choix et l'individu ne peut jamais réaliser toutes les possibilités de son être ou de son humanité car celles-ci sont infinies. Les conflits sont donc également une réalité indépassable de la condition humaine. Cela entraîne dans l'œuvre de Weber des tensions importantes entre « *l'orientation rationaliste de son œuvre scientifique et son profond scepticisme sur la capacité de la Raison à répondre aux dilemmes fondamentaux de l'action humaine*¹¹⁹⁴ ». On observe également cette tension dans l'œuvre de Berlin qui, bien qu'il se définisse comme un libéral rationaliste, ne reconnaît pas à la raison le pouvoir d'arbitrer les conflits entre valeurs incommensurables. On trouve chez Max Weber, et notamment dans *Le Savant et la Politique*, l'idée qu'il n'est pas possible d'être à la fois un homme d'action et un homme d'études si l'on veut respecter la dignité de chaque métier et sa vocation.

Le pluralisme des valeurs est donc bien présent chez Max Weber qui reconnaît le caractère inéluctable du choix : « *ce n'est pas la subjectivité et la relativité de la science qui fondent la nécessité du choix mais le caractère partiel des vérités scientifiques et la pluralité des valeurs.*¹¹⁹⁵ » Dans *le Savant et la Politique*, Max Weber distingue morale de la responsabilité et morale de la conviction. En effet, qui fait de la politique, est partie prenante dans des conflits qui ont pour enjeu la puissance. Cela implique alors de se soumettre aux lois de l'action et de faire un pacte avec les puissances infernales alors que cela peut être contraire à nos préférences personnelles : « *celui qui veut le salut de son âme ou sauver celle des autres doit donc éviter les chemins de la politique qui, par vocation, cherche à accomplir d'autres tâches très différentes, dont on ne peut venir à bout que par la violence*¹¹⁹⁶. » L'homme politique est ainsi condamné à l'efficacité s'il veut réellement parvenir au succès alors que la morale de la conviction veut privilégier la vérité. Si Berlin soulignait chez Machiavel que moralité païenne et moralité chrétienne représentaient deux ensembles de valeurs entre lesquelles il n'était pas possible de choisir car il s'agissait de deux ensembles de valeurs incommensurables sur lesquelles il n'était donc pas possible de porter des jugements de valeur, Weber affirme que la moralité de la conviction et la moralité de la responsabilité sont toutes deux moralement acceptables si le succès voulu par le moraliste de la cité est le succès de la communauté dont il a la responsabilité et non pas son succès personnel.

¹¹⁹⁴ RAYNAUD (Philippe), *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, Recherches Politiques, 1987, 217 pages, p. 9.

¹¹⁹⁵ ARON (Raymond), *Préface à WEBER (Max) Le Savant et la Politique*, Paris, Plon, Bibliothèque 10/18, 1959, 222 p., p. 16.

¹¹⁹⁶ WEBER (Max), *Le Savant et la Politique*, Paris, Plon, Bibliothèque 10/18, 1959, 222 p, p. 216.

On retrouve également chez Max Weber l'idée que l'interprétation d'un phénomène social doit être compatible avec les données mais que plusieurs interprétations concurrentes sont possibles. Max Weber ne croit ainsi pas à un ordre supra historique unique dans lequel devraient être intégrées toutes les singularités historiques¹¹⁹⁷. Selon Philippe Raynaud, Weber craignait que l'historicisme n'appauvrit la connaissance historique dans la mesure où en prétendant connaître les lois de l'histoire, la science pourrait « *réduire la diversité de l'expérience historique, pour la faire rentrer dans le lit de Procuste de la « théorie »* »¹¹⁹⁸. De toutes façons, l'historien qui travaille sur l'histoire aborde nécessairement l'étude de son objet avec une perspective particulière sans qu'il puisse savoir à l'avance quelle sera la valeur heuristique du point de vue qu'il a choisi d'adopter. Le pluralisme peut alors être compris comme découlant des caractéristiques de la connaissance historique alors que le monisme implique la prétention de se situer « du point de vue de la science achevée¹¹⁹⁹ ».

Comme Berlin qui fait de la possibilité de communiquer entre tous les hommes quelles que soient leur culture ou leur époque une des conditions d'existence de l'histoire des idées, Max Weber veut créer la possibilité d'une communication entre les points de vue en dépassant leur diversité. En outre, le fait qu'il existe une unité de méthode malgré cette pluralité des points de vue montre qu'il existe bien une humanité une :

« entre la diversité infinie des points de vue possibles pour l'interprétation et la contrainte de rationalité qu'impose la vérification par l'analyse causale, il faut donc trouver un fil conducteur qui permette de penser l'unité de l'histoire humaine. D'un autre côté, Weber exclut la solution kantienne classique : axiologiquement neutre, la science sociale ne peut se guider sur l'idée de progrès¹²⁰⁰. »

Cette communication entre chercheurs ne peut pas être conçue comme devant aboutir à une synthèse générale des différents points de vue qui ferait de l'apport de chacun un « moment ou un niveau d'une science unifiée » car dans ce cas, on aurait une vision téléologique et moniste de l'histoire. Comme Karl Popper qui ne croit pas à la

¹¹⁹⁷ ARON (Raymond), op. cit., p. 48.

¹¹⁹⁸ RAYNAUD (Philippe), op. cit., p. 25.

¹¹⁹⁹ Ibid., p. 34.

¹²⁰⁰ Ibid., p. 125.

possibilité pour les chercheurs des sciences sociales d'être neutres et les incite donc à confronter leurs recherches pour détecter leurs erreurs, Max Weber estime nécessaire de mettre en place des règles permettant à tous de défendre leur conception de la vérité en affrontant les critiques de la communauté scientifique.

On trouve donc bien une inspiration tragique chez Weber et celle-ci l'inscrit dans la postérité de Nietzsche dans la mesure où l'histoire montre pour Weber qu'il est illusoire d'émanciper ou de croire qu'il soit possible de réconcilier des antinomies qui sont indépassables¹²⁰¹. On ne peut qu'être surpris par le fait que Berlin ait prétendu ne pas connaître Weber et avoir développé l'idée du conflit des valeurs indépendamment de Weber et Nietzsche¹²⁰². Si Berlin doit manifestement beaucoup à Weber, on ne retrouve pourtant pas chez Weber une théorisation du pluralisme. On découvre par contre cette théorie du pluralisme chez William James qui, s'il ne propose pas une définition du pluralisme identique à celle de Berlin, s'en rapproche néanmoins beaucoup.

E : William James et la théorisation du pluralisme.

William James est le plus grand des pragmatistes pluralistes. Il est comme Berlin un empiriste et son maître Agassiz a développé en lui la tendance à ne prendre en compte que les faits alors qu'il étudiait les sciences naturelles : « *allez, allez vers la nature, disait Agassiz ; prenez les faits entre vos mains*¹²⁰³ ». De même, Chauncey Wright, un empiriste de Harvard lui enseigne qu'il faut s'attacher aux faits tels qu'ils sont. On peut aussi considérer que James doit cet attachement au mysticisme de Emerson.

Si les pragmatistes insistent sur la nécessité de tourner le dos à Kant pour revenir à Berkeley et Hume, William James estime indispensable de « contourner Kant » pour permettre le progrès philosophique¹²⁰⁴. James considère ainsi préférable de corriger Hume en demeurant son disciple plutôt que de recourir aux « détours » et aux « artifices de Kant ». C'est la raison pour laquelle le pragmatisme a pu être nommé néo-berkeleyanisme ou néo-humisme. John Stuart Mill a continué l'œuvre de Berkeley et

¹²⁰¹ Ibid., p. 207.

¹²⁰² STERNHELL (Zeev), *Les anti-Lumières : du 18^{ème} siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006, p. 502 et 503.

¹²⁰³ WAHL (Jean), *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond, mars 2005, préface de Thibaud Trochu, p. 148.

¹²⁰⁴ Ibid., p. 115.

Hume et il a commencé à combattre les doctrines allemandes en s'attaquant à la philosophie de Hegel et de Hamilton . Cette œuvre a été poursuivie par Schiller et surtout par William James. « *Ce besoin de clarté que James aime en lui (Mill) et qui lui fait désirer découvrir autant de lois dans la nature qu'il y a de qualités, de sensations distinctes, qui le force à nier la présence d'un élément général dans les choses, cet essai de logique pluraliste, qui voit seulement des ressemblances et des différences dans le monde et n'aperçoit pas d'identité, tout cela, pour les pluralistes, fait de Mill un précurseur*¹²⁰⁵ » Les *Essais sur la Religion* de Mill annoncent en effet le pragmatisme de James et de Schiller. D'un point de vue méthodologique, Mill ajoute le pragmatisme à son empirisme.

Les pragmatistes ont le goût du particulier : James observe ainsi les choses de près, avec minutie alors que le moniste, car il prend beaucoup de hauteur sur les choses, les « voit se confondre les unes avec les autres ». En revanche, pour le pluraliste, chaque chose existe indépendamment des autres. Dans *Problems of Philosophy*, on retrouve encore plus nettement le souci du particulier et James explique que l'empirisme est une philosophie du « fragmentaire, du parsemé, de la mosaïque¹²⁰⁶ ». James considère dans *Pragmatism* que le souci du concret a pour prolongement épistémologique le pragmatisme et pour prolongement métaphysique le pluralisme¹²⁰⁷. De même que Berlin était particulièrement empathique et que cette qualité l'avait aidé comme historien des idées, William James avait lui aussi le sens du réel et l'imagination du psychologue. Si pour beaucoup de penseurs l'apparence est synonyme d'illusion, pour James l'apparence doit être réhabilitée car elle constitue la réalité véritable¹²⁰⁸. En 1882, Jean Wahl note que :

*« deux dispositions mentales s'opposent en philosophie. D'un côté ceux qui se contentent d'une conception passive des choses, qui sont comme il nous dit bons seulement pour le beau temps. Et de l'autre les tempéraments forts. Il s'est attaché à noter en terme de plus en plus nets les oppositions de ces deux tempéraments. Il oppose l'homme tendre et énergique et l'homme nonchalant*¹²⁰⁹ ».

¹²⁰⁵ Ibid., p. 116.

¹²⁰⁶ Ibid., p. 155.

¹²⁰⁷ Ibid., p. 151.

¹²⁰⁸ Ibid., p. 152.

¹²⁰⁹ Ibid., p. 155.

James estime aussi comme Berlin que les philosophies monistes sont dangereuses quand il souligne dans *Les Variétés de l'expérience religieuse*¹²¹⁰ qu'il y a des croyances philosophiques saines et des croyances philosophiques malsaines¹²¹¹. Dans son ouvrage *Pragmatism*¹²¹², William James oppose « l'esprit tendre » rationaliste, idéaliste, optimiste, religieux, moniste, dogmatique et « l'esprit dur » empiriste, irrégulier, matérialiste, pessimiste, fataliste, pluraliste et sceptique¹²¹³. Il existe donc un antagonisme philosophique entre l'homme à l'esprit tendre et l'homme à l'esprit dur, entre l'esprit « nonchalant et délicat » et un esprit « énergique et barbare » et James estime important de lutter contre l'esprit tendre ou moniste car il tend à faire philosopher sans tenir compte de l'expérience, « hors de toute considération concrète¹²¹⁴ ». On retrouve ainsi chez William James la même critique du monisme que chez Berlin qui reproche souvent aux philosophies monistes de reposer sur des présupposés métaphysiques non vérifiés par l'expérience alors qu'au contraire le pluralisme est corroboré par l'expérience que font régulièrement les hommes de ce qu'est la condition humaine. En outre, quand Berlin souligne que le pluralisme peut engendrer un certain inconfort psychologique et intellectuel dans la mesure où il laisse l'homme libre face à ses responsabilités et ses choix tragiques sans lui procurer de réponse ultime, James évoque lui aussi le pluralisme de « l'âme dure » qui « doit venir s'appuyer sur une certaine endurance ultime, sur une certaine disposition à vivre sans assurance ni garantie.¹²¹⁵ »

Alors que Berlin oppose souvent le pluralisme et le monisme rationaliste des Lumières, James souligne que les tendances pluralistes s'opposent aux tendances de l'esprit rationaliste. Berlin souligne fréquemment les prolongements politiques dangereux des philosophies monistes qui peuvent être source de grandes violences, d'aveuglement et de dogmatisme et qui amènent leurs tenants à voir le monde non pas tel qu'il est mais tel qu'ils voudraient qu'il soit. Ces théories conduisent en effet à voir la réalité par l'intermédiaire d'un prisme déformant. James affirme à cet égard que :

¹²¹⁰ JAMES (William), *The varieties of religious experience*, Londres, 1902.

¹²¹¹ WAHL (Jean), *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, op. cit., p. 155.

¹²¹² JAMES (William), *Le Pragmatisme*, Flammarion, 1910.

¹²¹³ WAHL (Jean), *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, op. cit., p. 16.

¹²¹⁴ Ibid., p. 16.

¹²¹⁵ Ibid., p. 208.

« l'esprit rationaliste est du type doctrinaire et autoritaire ; le « doit être » est constamment sur ses lèvres », « la sangle de son univers doit être serrée ; dans le tonneau de Diogène, il voudrait que les cerceaux ne soient pas lâches et que les douves ne laissent pas percer le soleil. Il est à la recherche d'un inconcussum aliquid, d'une certitude au sein de laquelle il puisse se reposer, à la recherche de la terre ferme ; il aime les architectures nobles sous un ciel calme. Il pense que le monde doit se conformer à ses volontés.¹²¹⁶ »

Pour autant, si James éprouve une profonde sympathie pour ceux qui sont capables de respecter les faits, il ne peut pas les suivre jusqu'au bout. En effet, en tant que pragmatiste et démocrate, il considère que l'absolu peut être utile aux âmes faibles et qu'il faut des philosophies différentes à des âmes différentes¹²¹⁷. Jean Wahl souligne d'ailleurs que James présente lui-même sa philosophie comme un essai de compromis entre les deux sortes d'esprit. On trouve en effet chez James, et en cela il se différencie fondamentalement de Berlin, un certain esprit religieux, une sorte de spiritualisme qui ne sont pas des croyances des « hommes à l'âme dure ». James peut donc être considéré comme une âme sentimentale et mystique, ce dernier adjectif étant particulièrement inadapté pour qualifier Berlin. Jean Wahl affirme pourtant que ce mysticisme, qui peut par endroits sembler aller dans une direction opposée à celle du pluralisme, s'unit profondément au pluralisme dans l'esprit de James :

« d'abord, l'idée mystique prend souvent chez lui la forme du sentiment si intense chez les Coleridge, Carlyle et Emerson, de l'infinie profondeur des choses ; chaque moment a une signification propre, chaque chose a une signification sans limite. Et malgré tous les efforts du langage et de l'intelligence, les « sensations privées » restent incommensurables.¹²¹⁸ »

James reproche aux monistes d'imaginer qu'il suffit de dire que l'unité existe dans le monde pour que les choses deviennent compréhensibles. Un changement de nom ne saurait pourtant suffire à changer l'essence des choses. James reproche aux Hégéliens d'avoir une vision du monde dépourvue de possibilités, d'oxygène et il

¹²¹⁶ Ibid., p. 163.

¹²¹⁷ Ibid., p. 164.

¹²¹⁸ Ibid., p. 165.

considère comme Berlin que le déterminisme a partie liée avec un certain monisme. James s'oppose ainsi à tous les systèmes qui recherchent l'unité c'est à dire, et entre autres, aussi bien au monisme de Bradley, qu'au transcendantalisme de Emerson, à la métaphysique de Royce ou encore au monisme de la matière¹²¹⁹. Dans la perspective de William James, la vérité n'est pas une et personne ne peut prétendre avoir un regard total qui pourrait englober la totalité de la réalité. Il peut ainsi y avoir autant de points de vue sur une même chose qu'il y a de sujets. Aucun point de vue n'est alors universel. Le pluralisme de James est aussi un pluralisme moral car il souhaite que les individus aient foi en un idéal et il refuse que cet idéal soit imposé dans la mesure où il n'existe pas d'idéal unique. Les hommes sont dans l'obligation de composer avec la réalité car celle-ci ne saurait se conformer aux principes, aux théories ou aux concepts de la raison.

William James est également rejoint par Berlin à travers sa philosophie de l'histoire puisqu'il affirme que le monde n'est pas en marche vers un but unique. William James reconnaît que la vision pluraliste du monde nous donne un sentiment d'insécurité et nous prive de stabilité et de sérénité et Berlin est très proche de lui quand il affirme que le pluralisme n'a rien d'exaltant ni de réjouissant. Alors que l'on trouve chez Berlin un certain universalisme, et, nous y reviendrons, un refus du pluralisme défini d'une manière absolue qui le transformerait en monisme, James se rallie à l'idée d'un « pluralisme monistique », sorte de voix médiane entre monisme et pluralisme. James fait ainsi du compromis et de la médiation, que Berlin appelle également de ses vœux, des notions importantes de la philosophie pluraliste.

La dette contractée par Berlin à l'égard de William James semble particulièrement importante et on ne peut donc pas affirmer que Berlin ait été le premier moderne à formaliser le concept de pluralisme. Pour autant, la version du pluralisme que Berlin propose est relativement originale. En outre, si Berlin reconnaît ce que son pluralisme doit à des auteurs comme Machiavel ou Vico et Herder, il n'insiste pas suffisamment sur Constant, Weber et surtout James dont l'influence sur sa pensée semble incontestable. Il apparaît donc évident que la généalogie que Berlin propose du concept de pluralisme est à la fois incomplète et contestable. Etablir cette généalogie est particulièrement délicat dans la mesure où le concept de pluralisme des valeurs peut être compris politiquement, moralement ou encore épistémologiquement. Par ailleurs, on peut trouver chez de nombreux auteurs une éthique pluraliste même si ces auteurs ne se présentent pas comme des penseurs pluralistes et ne proposent pas une réflexion

¹²¹⁹ Ibid., p. 184.

particulière sur le concept de pluralisme. Il s'agit dans ce cas d'un pluralisme implicite, sous jacent à la pensée d'auteurs tels que Nietzsche ou John Stuart Mill. Après nous être arrêté sur les influences et les sources de Berlin, il nous faut maintenant revenir dans le détail sur le contenu du concept de pluralisme des valeurs.

II : Définition du concept de pluralisme des valeurs

Liminaire : genèse du pluralisme des valeurs dans l'œuvre de Berlin

Il est possible de détecter des éléments de ce qui allait devenir la théorie du pluralisme des valeurs de Berlin dans son essai « Some Procrustations » publié alors qu'il était encore étudiant à Oxford¹²²⁰. Cet essai qui avait trait à la critique littéraire et artistique plus qu'à la philosophie à proprement parler ouvrait la voie à un pluralisme qui était néanmoins un pluralisme méthodologique et épistémologique plus qu'éthique puisque Berlin y critiquait la recherche d'une méthode unique ou d'une théorie permettant de comprendre toute l'expérience¹²²¹. On peut voir en germe dans ce travail les essais suivants traitant des différences entre sciences sociales et sciences de la nature et aussi du pluralisme. Berlin fut également très influencé par l'idée de Malebranche selon laquelle bonheur et bonté étaient incompatibles. On peut trouver une présentation de la thèse moniste dans la biographie intellectuelle de Marx sans que Berlin ne la critique ou en tout cas y oppose la thèse pluraliste. La thèse pluraliste et les liens que Berlin établit entre liberté et pluralisme peuvent être remarqués dans des notes de l'auteur pour sa conférence de 1949 intitulée « Democracy, Communism and the Individual » et dans « Historical Inevitability » bien que Berlin n'utilise pas l'expression de pluralisme dans ce dernier essai¹²²².

Il faut en réalité attendre 1958 et « Two Concepts of Liberty » pour que Berlin utilise ce terme et l'explique. Berlin évoque aussi très fréquemment le pluralisme dans ses écrits sur le mouvement romantique. A la fin de sa vie, Berlin revint souvent sur le sens exact du pluralisme et sur la question de sa compatibilité problématique avec la

¹²²⁰ HARDY (Henry) et CHERNISS (Joshua), *Berlin Isaiah*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, p. 13.

¹²²¹ Ibid., p. 13.

¹²²² Ibid., p. 13.

liberté dans des interviews et des échanges épistolaires avec des scientifiques dont un certain nombre ont été publiés dans des revues. La conférence « The Pursuit of the Ideal » prononcée en 1988 contient à coup sûr l'exposé le plus complet sur le pluralisme. Tous ces efforts n'ont pas permis de dissiper les doutes et malentendus au sujet du pluralisme des valeurs qui continue à alimenter de nombreuses controverses en rapport avec l'œuvre de l'auteur. La question des rapports entre liberté et pluralisme semble focaliser l'attention de nombreux auteurs et on peut regretter à cet égard la perspective dans laquelle ils inscrivent leur recherche. En effet, pourquoi chercher à tous prix à systématiser la pensée de Berlin ou lire Berlin avec un esprit de système alors qu'il ne voulait justement pas travailler et écrire de cette manière ?

Nous allons ici revenir sur les différentes composantes du pluralisme berlinien (B) qui se définit d'abord par son opposition au monisme (A). Le pluralisme s'oppose en effet au monisme appelé encore « *philosophia perennis* » ou « idéal platonicien ». Il faut préciser que les différentes composantes du pluralisme sont interdépendantes et se renforcent mutuellement. En outre, le concept de pluralisme tel que Berlin le définit n'est pas absolu : il doit être limité afin de garder sa spécificité, de ne pas se transformer en relativisme et surtout de demeurer compatible avec le choix de la liberté (C). Nous concluons cette présentation des caractéristiques principales du pluralisme de Berlin par une illustration : la manière dont Berlin étudie Les Lumières et les Contre lumières nous semble en effet particulièrement bien rendre compte de ce qu'est sa perspective pluraliste.

A : Le pluralisme et l'opposition au monisme

Selon Berlin, les pensées monistes constituent la base la plus profonde de l'autoritarisme politique et, finalement, du totalitarisme du 20^{ème} siècle. Comme le rappelle George Crowder, le lien entre monisme et totalitarisme est établi dans la pensée de Berlin par la liberté positive d'une part et les pensées à caractère utopique d'autre part¹²²³. Comme nous l'avons vu dans le Titre 1, la liberté positive, en tant qu'elle permet la dissociation des deux « moi », est davantage susceptible d'être pervertie. A cet égard, on peut considérer que la liberté positive des dictateurs du 20^{ème} siècle était soutenue par le monisme politique.

¹²²³ CROWDER (George), *Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 128.

De la même manière, le monisme est indissociable des Lumières dont les visions autoritaires et technocratiques de Saint Simon et de Marx peuvent être considérées comme des dérivés¹²²⁴. Plus généralement, dans la perspective de Berlin, on peut estimer que le monisme fonde le totalitarisme, par le biais de l'utopisme. George Crowder considère que l'analyse des racines du totalitarisme par Berlin permet d'être plus précis et d'associer Lumières, monisme et totalitarisme dans sa forme communiste d'une part, et fascisme, Contre lumières et anti-scientisme d'autre part¹²²⁵. Pour autant, Berlin ne veut pas dire que monisme et autoritarisme sont liés logiquement mais il soutient plutôt que la plupart des hommes qui prônent l'autoritarisme sont des monistes même si tous les monistes ne sont pas des défenseurs de l'autoritarisme¹²²⁶. Le lien entre monisme et autoritarisme est donc assez proche de celui qui unit liberté positive et autoritarisme.

Le fait que le monisme ne soit pas nécessairement dangereux ne le rend pas vrai pour autant et c'est cela qui importe vraiment pour Berlin. Si Berlin ne peut pas démontrer un lien de nécessité absolue entre pensée d'essence moniste et totalitarisme, il veut par contre affirmer que le monisme est faux dans la mesure où il serait contraire à l'expérience humaine de la vie. De même que le pluralisme est pour Berlin un fait de l'existence humaine, le monisme ne permet pas de rendre compte de la profondeur et de la persistance du conflit dans le cadre de l'expérience morale des êtres humains¹²²⁷. Dans cette perspective, le pluralisme des valeurs permet de mieux rendre compte du monde moral tel que nous le connaissons.

Comment définir le monisme ? (1) Le monisme, une fois défini en termes généraux peut être subdivisé en deux grandes catégories (2). On proposera, avec Steven Lukes, une classification des penseurs monistes comportant quatre catégories (3) avant de revenir sur les raisons pour lesquelles Berlin ne souscrit pas au monisme (4).

I : Qu'est-ce que le monisme ?

Berlin a d'abord défini le pluralisme négativement, c'est à dire par opposition à ce qu'il désigne par les vocables de monisme, « Ionian Fallacy » ou encore idéal

¹²²⁴ Ibid., p. 128.

¹²²⁵ Ibid., p. 130.

¹²²⁶ Ibid., p. 130.

¹²²⁷ Ibid., p. 130.

platonicien¹²²⁸. Le sophisme ionien est une expression qui s'applique à des méthodes scientifiques jugées trop rationalistes et qui font violence aux faits, aux données empiriques afin de les ajuster à des théories qui ne sont pas adaptées. Pour ce faire, on leur fait subir « le supplice de Procuste » :

« les vastes déformations, les monstruosité théoriques et les crimes pratiques qui suivent souvent, sont dus à une application mécanique ou trop enthousiaste à l'ensemble de ce qui, tout au plus, illumine une portion de la vie. C'est là une forme de l'erreur ancienne des philosophes ioniens qui voulaient une réponse unique à la question « de quoi sont faites toutes choses ? ». Tout n'est pas fait d'eau, ni de feu, ni n'est expliqué par la marche irrésistible vers l'Etat universel ou la société sans classe. Les hommes (ou les cultures) obsédés par des modèles uniques sont rares, et, tout en étant les plus cohérents quand leur force est la plus grande, ils ne s'en effondrent que plus violemment quand à la fin les réalités –les évènements intérieurs ou extérieurs qui font irruption- font éclater leurs concepts¹²²⁹ ».

Pour Berlin, le monisme constitue à la fois une erreur d'interprétation de la réalité et d'autre part une conviction toxique sur le plan normatif. C'est par exemple dans les écrits de Karl Marx et de philosophes des Lumières tels que Condillac, Helvétius ou Holbach que Berlin identifie cette erreur intellectuelle.

Jean Wahl souligne que *« c'est surtout après 1870 que l'enseignement philosophique dans les universités anglaises s'inspira du monisme idéaliste de la philosophie allemande. Néanmoins, l'influence de la philosophie allemande sur la pensée anglaise s'était déjà sentir dès les premières années du siècle. Coleridge s'était inspiré de Schelling ; il avait chanté le « tout miraculeux », l'esprit « omnifique », l'unité saisie par la raison et l'imagination, l'âme humaine annihilée en Dieu¹²³⁰ ».*

Berlin définit parfois le monisme de façon très synthétique en expliquant qu'il s'agit de la conviction *« que toutes les valeurs positives en lesquelles les hommes ont cru doivent finalement être compatibles et peut-être même s'impliquer l'une l'autre¹²³¹ »*. En règle générale, Berlin définit le monisme par les trois postulats suivants. En premier lieu, toutes les questions authentiques n'admettent qu'une seule

¹²²⁸ HARDY (Henry) et CHERNISS (Joshua), *Berlin Isaiah*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, p. 11.

¹²²⁹ BERLIN(Isaiah), « La théorie politique existe t-elle ? », p. 325-326.

¹²³⁰ WAHL (Jean), op. cit., p. 25.

¹²³¹ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 212.

réponse. Il existe en second lieu un chemin, une méthode permettant de découvrir ces vraies réponses qui peuvent être toutes potentiellement découvertes même si cela n'est pas encore le cas. Enfin, toutes les bonnes réponses sont compatibles entre elles et forment un tout unique. Ce dernier postulat repose sur le présupposé métaphysique que l'univers est harmonieux et cohérent¹²³².

Dans la perspective moniste, tous les conflits moraux peuvent être résolus grâce à une valeur prépondérante dont l'autorité sera reconnue par toutes les personnes raisonnables. Nous pouvons distinguer deux versions du monisme tout en précisant que Berlin attache davantage d'importance à la première.

2 : Deux versions du monisme.

Il est possible pour les penseurs monistes du premier type de reconnaître que les humains doivent faire face à des conflits de valeur, qu'ils ressentent une perte et même un sentiment de regret quand ils évoquent les choix qu'ils ont pu faire dans des situations conflictuelles¹²³³. Par contre, les penseurs monistes prétendent pouvoir apporter de meilleures explications à l'existence de ces conflits que les penseurs pluralistes. Pour ces penseurs monistes, les conflits entre valeurs ne sont pas dus à leur incompatibilité ou à leur incommensurabilité mais bien plutôt à l'imperfection humaine. En vertu de ce que Kekes appelle « l'explication platonicienne », il existerait un *summum bonum* que Platon appelait la « forme » ou « l'idée du bien¹²³⁴ ». Cette « Forme du bien » permet de détenir une norme en fonction de laquelle il devient possible d'évaluer toutes les valeurs particulières. L'explication platonicienne permet ainsi de rendre compte de la survenue des conflits et de notre sentiment de perte et de regret sans avoir à admettre l'incompatibilité et l'incommensurabilité des valeurs. Selon les penseurs monistes, le monde tel qu'il apparaît aux humains qui l'observent est trompeur puisqu'il existe bien un ordre moral derrière le désordre apparent du monde¹²³⁵.

Ainsi, et c'est ce que Berlin souligne régulièrement, l'explication platonicienne présuppose une théorie métaphysique de la nature de la réalité telle qu'elle apparaît aux observateurs humains. Berlin reprend à son compte le fameux argument Kantien contre

¹²³² HARDY (Henry) et CHERNISS (Joshua), *Berlin Isaiah*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, p. 11.

¹²³³ KEKES (John), *The Morality of Freedom*, op. cit., p. 63.

¹²³⁴ Ibid., p. 63.

¹²³⁵ Ibid., p. 64.

toute théorie métaphysique au terme duquel nous ne pouvons nous baser que sur la réalité telle qu'elle se laisse observer par nos sens. Il s'agit pour Berlin de nous appuyer sur l'observation empirique et sur la connaissance humaine ordinaire. Or, souligne Berlin, une telle attitude ne permet certainement pas de supposer que toutes les bonnes choses ou toutes les mauvaises choses soient réconciliables¹²³⁶. Au contraire, il faut absolument comprendre qu'il est impossible, non seulement en pratique, mais aussi théoriquement de trouver des réponses claires et définitives, même dans un monde idéal peuplé d'hommes totalement bons et rationnels¹²³⁷.

Selon une autre version du monisme, il serait faux d'affirmer qu'il n'existe pas de moyen de comparer différents types de valeur. Pour ceux qui croient au second type de monisme, les valeurs ne sont pas incommensurables ni incomparables car elles peuvent être classées et il est possible de leur substituer une certaine quantité d'une unité de mesure commune¹²³⁸. Les conflits de valeur peuvent ainsi être résolus en comptant les unités de cette unité de mesure commune qui constitue une sorte d'étalon. Une illustration d'une telle forme de monisme est proposée par la théorie utilitariste de Bentham. En effet, aux termes de cette théorie, il existe une unité commune « le plaisir » et il est possible de classer toutes les valeurs en fonction de la quantité de plaisir que chacune d'entre elles peut procurer. Le problème de cette théorie est qu'elle est trop quantitative dans la mesure où elle néglige le fait que le plaisir diffère non seulement en quantité mais aussi en qualité¹²³⁹. John Stuart Mill a amélioré la théorie de Bentham en reconnaissant que le plaisir était également une valeur qualitative. Cependant, en admettant qu'il existait de grands et de petits plaisirs, il niait la possibilité de procéder à des calculs pour pouvoir le mesurer et le plaisir cessait dès lors de fait de constituer l'unité de mesure en fonction de laquelle toutes les valeurs pouvaient être comparées et donc classées.

Pour d'autres penseurs monistes de la seconde catégorie, il existe une règle, une procédure, rationnellement défendable qui permet de résoudre des conflits de valeur sans avoir recours à une unité commune ou à un classement. C'est le cas par exemple de l'impératif catégorique de Kant. On peut ainsi affirmer que le monisme n'est pas surtout défini par la compatibilité des valeurs mais par la possibilité de résoudre d'éventuels conflits de valeur en ayant recours à une formule correcte unique qui s'appuie elle-

¹²³⁶ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 213.

¹²³⁷ Ibid., p. 215.

¹²³⁸ KEKES (John), *The Morality of Freedom*, op. cit., p. 67.

¹²³⁹ Ibid., p. 67.

même sur une unité de mesure commune, un ordre de classement ou une procédure¹²⁴⁰. Avec Steven Lukes, il est possible de proposer une classification des penseurs monistes.

3 : *Essai de typologie des penseurs monistes*

Afin de rendre compte de ce que sont les théories monistes, on peut également faire appel à la typologie élaborée par Steven Lukes¹²⁴¹. Steven Lukes distingue d'abord les hérissons positivistes, puis les hérissons universalistes ou uniformisateurs, les hérissons rationalistes et enfin les hérissons monistes. Les hérissons positivistes croient que l'histoire pourrait et même devrait être scientifique à condition d'adopter les méthodes des sciences de la nature. Steven Lukes considère que Marx ou Auguste Comte en sont de bons exemples et que l'on peut les opposer à Vico qui serait un renard anti-positiviste.

En second lieu, les hérissons universalistes ou uniformisateurs prétendent comme Hume que l'humanité est la même, quels que soient les lieux et les époques. Luke considère que Locke et Voltaire sont également des hérissons universalistes et propose de les opposer à Herder.

En troisième lieu, Lukes évoque les hérissons rationalistes qui sont les philosophes dont la majorité estimaient que la vérité une et universelle pouvait être trouvée par les hommes de bonne volonté. Lukes propose comme exemples de cette catégorie Rousseau, Condorcet ou Helvétius et leur oppose Hamann, Joseph de Maistre, Georges Sorel et les penseurs romantiques allemands anti-rationalistes.

En quatrième lieu, on trouve les hérissons monistes dont l'archétype serait Condorcet. On peut discuter de la pertinence de cette typologie quelque peu artificielle dans la mesure où les frontières entre ces différentes catégories sont pour le moins perméables et où il est réducteur d'attribuer un qualificatif tel que « positiviste » ou « moniste » à des penseurs dont l'œuvre est si complexe. Pourtant, Berlin n'hésitait pas à pratiquer ce type de classements qui a, dans le cas présent, au moins le mérite de rendre compte de la pluralité des monismes. Il nous faut maintenant rendre compte des raisons pour lesquelles Berlin considérait que le monisme était une erreur.

¹²⁴⁰ CROWDER (Geroge), *Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 128.

¹²⁴¹ LUKES (Steven), « An Unfashionable Fox » in *The Legacy of Isaiah Berlin*, op. cit., p. 44 à 52.

4 : La mise en cause du monisme par Berlin

Berlin a bien conscience que l'affirmation du caractère incontournable du pluralisme a de quoi décevoir tous ceux qui cherchent des solutions définitives ou qui veulent bâtir des systèmes englobant tout mais c'est aussi : « *une conclusion inévitable pour ceux qui, avec Kant, ont appris la vérité que « du bois tordu de l'humanité aucune chose droite n'est jamais sortie. »* »¹²⁴². Berlin considère que la croyance en un seul critère et au monisme constitue une grande source de satisfaction à la fois pour l'intellect et pour les émotions ce qui explique d'ailleurs son succès.

La puissance du monisme s'explique en effet par le fait qu' « *une des grandes forces du monisme est qu'il propose une conception claire de ce en quoi consisterait le progrès moral de l'humanité : il serait la réalisation générale et étendue de ma valeur définie comme prépondérante. Le monisme permettrait aussi de juger raisonnablement des mérites moraux comparés des multiples conceptions et traditions de la vie bonne, sur la base de leurs contributions respectives à la réalisation de la valeur dite prépondérante*¹²⁴³ ». Le pluralisme semble à Berlin un idéal plus humain et plus juste¹²⁴⁴.

Berlin estime d'abord que cet idéal est plus juste dans la mesure où il reconnaît l'existence d'une pluralité de buts humains qui ne sont pas tous commensurables et qui sont en perpétuelle rivalité les uns avec les autres. En effet, prétendre que toutes les valeurs pourraient être classées sur une même échelle de telle sorte que déterminer la plus importante ou la plus élevée d'entre elles ne serait qu'une sorte d'inspection est en contradiction avec la conviction de l'auteur que les hommes sont des êtres libres et travestit en outre la décision morale en une sorte d'opération réalisable à l'aide d'un mètre mesureur. Cet idéal est également plus humain car, souligne Berlin, il ne prive pas les hommes, au nom d'un idéal incohérent ou éloigné, d'une grande partie de ce qu'ils considèrent indispensable à leurs vies d'être humains¹²⁴⁵. Nous allons maintenant revenir sur les principaux éléments de ce qui constitue le pluralisme des valeurs selon Berlin.

¹²⁴² BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 216. C'est nous qui traduisons.

¹²⁴³ KEKES (John), *The Morality of Pluralism*, op. cit., pp. 34 et 35.

¹²⁴⁴ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 216.

¹²⁴⁵ Ibid., p. 216.

B : Les éléments constitutifs du pluralisme des valeurs.

Il s'agit du caractère conditionnel et pluriel des valeurs (1), du caractère inévitable des conflits (2), de l'incommensurabilité des valeurs (3) et de la nécessité du compromis et de la perte (4).

1 : le caractère pluriel et conditionnel des valeurs.

La question du monisme et du pluralisme est une des questions les plus anciennes de la philosophie. Berlin voyait bien que la pluralité était une donnée empirique mais certains penseurs monistes comme Tolstoï estimaient qu'il existait une unité cachée derrière cette pluralité de « façade ». Au contraire, pour les penseurs pluralistes, les apparences ne sont pas trompeuses. L'hypothèse qu'il existerait une formule unique permettant de réaliser harmonieusement toutes les fins diverses des hommes est fautive pour Berlin¹²⁴⁶. Pourtant, comme nous l'avons vu dans la section précédente, certaines fins et valeurs humaines semblent universelles dans la mesure où les bienfaits ou bien les maux qu'elles apportent peuvent être considérés comme tels par tous les êtres humains. Il est évident par exemple que le fait d'être aimé ou respecté est une bonne chose pour tous les êtres humains et qu'inversement, la torture ou le viol sont des maux pour tous les êtres humains doués de raison et sains d'esprit. Nous avons appelé les valeurs qui procurent ces bienfaits ou ces maux des valeurs primaires. Notons qu'il existe également une pluralité parmi ces valeurs primaires dans la mesure où il y a des bienfaits et des maux physiologiques comme la nourriture ou la torture, psychologiques comme l'amour ou l'humiliation et encore sociaux comme le respect ou l'exploitation¹²⁴⁷. Nous avons précédemment distingué les valeurs primaires et les valeurs secondaires qui varient en fonction des personnes, des sociétés, des traditions et des périodes de l'histoire. Toutes les personnes raisonnables partagent les valeurs primaires car leur humanité commune leur permet d'appréhender comme des biens ou des maux les mêmes choses alors qu'il existe aussi de grandes différences individuelles dont les valeurs secondaires sont le reflet¹²⁴⁸.

¹²⁴⁶ Ibid., p. 214.

¹²⁴⁷ KEKES (John), *The Morality of Pluralism*, op. cit., p. 18.

¹²⁴⁸ Ibid., p. 19.

Le fait de reconnaître qu'il existe une pluralité de valeurs n'est pas uniquement le fait des pluralistes puisque les monistes peuvent également le faire. Cependant, penseurs monistes et penseurs pluralistes s'opposent puisque ceux qui croient au pluralisme déduisent de la pluralité des valeurs leur caractère conditionnel. Il s'agit précisément de ce que les auteurs monistes refusent de faire. De même, tenants du monisme et tenants du pluralisme s'affrontent au sujet de la manière dont il est possible de résoudre les conflits découlant de la pluralité des valeurs. En effet, les penseurs monistes estiment possible de définir un système de valeurs dans lequel une valeur plus importante que les autres permettra de classer les valeurs selon leur contribution plus ou moins importante à la réalisation de cette valeur appelée « prédominante » par John Kekes¹²⁴⁹.

Les penseurs pluralistes estiment impossible de définir un tel classement, d'affirmer qu'une valeur doive être « prédominante ». Au contraire, toutes les valeurs sont pour eux conditionnelles. Pour John Kekes, une valeur est prédominante si en cas de conflit avec une autre valeur elle l'emporte systématiquement. D'autre part, il n'est possible d'agir en violation de cette valeur que pour mieux la respecter finalement¹²⁵⁰. Si la vie est par exemple considérée comme la valeur prédominante, le respect de la vie doit l'emporter sur toute autre valeur et il n'est légitime de tuer que si le meurtre de certains individus peut permettre de sauver un plus grand nombre de vies.

Cette définition de la valeur « prédominante » est suffisamment large pour inclure un grand nombre de conceptions. Cette valeur prédominante peut par exemple être l'idéal utilitariste du plus grand bonheur pour le plus grand nombre de personnes, le principe kantien de l'impératif catégorique, l'engagement chrétien à faire la volonté de Dieu ou encore la notion platonicienne du bien¹²⁵¹. En conséquence, la valeur « prépondérante » n'est pas nécessairement une valeur unique car elle peut inclure un petit nombre de valeurs, un principe ou une procédure qui permettrait de classer les valeurs individuelles¹²⁵². Si une valeur n'est pas prédominante, alors elle est conditionnelle. La liberté n'est pas selon nous, dans la pensée de Berlin, une valeur prépondérante ou prédominante selon la définition que nous venons d'en donner car bien que la liberté occupe une place à part et que Berlin lui accorde un statut particulier, il ne prétend pas du tout que toutes les autres valeurs doivent céder au profit exclusif de

¹²⁴⁹ Ibid., p. 19.

¹²⁵⁰ Ibid., p. 19.

¹²⁵¹ Ibid., p. 47.

¹²⁵² Ibid., p. 47.

la liberté en cas de conflit. C'est ce qui le distingue de certains auteurs libéraux comme Hayek.

La conditionnalité des valeurs est ce qui rend particulièrement délicate la résolution des conflits de valeur. Nous considérerons que la conditionnalité des valeurs implique que toute valeur ou toute combinaison de valeurs puisse éventuellement être « vaincue » par d'autres valeurs qui seront appréhendées comme plus importantes dans un contexte donné¹²⁵³. En effet, pour les penseurs pluralistes, l'absence de valeur prédominante n'implique pas l'impossibilité d'accorder la priorité à certaines valeurs à un moment donné. Ainsi, même s'il n'existe pas dans cette perspective de manière autoritaire de régler les conflits de valeurs, il n'y a pas pour autant de désintégration de la moralité puisque les conflits entre les valeurs ainsi que les conflits relatifs à la résolution de ces conflits pourront être réglés raisonnablement. Plutôt que d'avoir recours pour ce faire à une valeur « prépondérante », on pourra par exemple utiliser les traditions et conceptions de la bonne vie partagées par les différents protagonistes¹²⁵⁴. En toutes hypothèses, en raison du caractère pluriel et conditionnel des valeurs et de l'impossibilité de définir une valeur prépondérante une fois pour toutes, les conflits de valeur ont bien un caractère inévitable.

2 : Le caractère inévitable des conflits

Berlin et les penseurs pluralistes en général considèrent que la réalisation d'une valeur ou d'un groupe de valeurs données peut rendre impossible la réalisation d'autres valeurs ou d'autres groupes de valeurs. Berlin affirme ainsi que l'expérience humaine ordinaire confronte les hommes à des choix entre des fins également ultimes et dont la réalisation de certaines implique le sacrifice d'autres¹²⁵⁵.

Le fameux exemple de Jean Paul Sartre illustre cela de façon exemplaire. Il décrit le dilemme d'un jeune homme qui au début des années 1940 devait choisir entre demeurer avec sa mère souffrante et âgée et rejoindre la Résistance. Le jeune homme désespéré se tourne vers le philosophe pour l'aider à faire son choix mais Sartre explique que le choix est inévitable et que le philosophe reste impuissant dans une telle situation. En effet, comme le souligne Sartre, le choix est entre deux types de morale :

¹²⁵³ Ibid., p. 20.

¹²⁵⁴ Ibid., p. 47.

¹²⁵⁵ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 214.

« d'une part, une morale de la sympathie, du dévouement individuel ; et d'autre part, une morale plus large, mais d'une efficacité plus contestable.¹²⁵⁶ »

Face à ce choix, aucune doctrine, indique Sartre ne peut l'aider à choisir : ni la doctrine chrétienne, ni la doctrine kantienne par exemple. En effet, *« aucune morale générale ne peut vous indiquer ce qu'il y a à faire ; il n'y a pas de signe dans le monde.¹²⁵⁷ »* Berlin va même jusqu'à affirmer, dans la même perspective que Sartre que : *« la nécessité de choisir entre des fins absolues est une caractéristique inéluctable de la condition humaine¹²⁵⁸ »* On peut ainsi percevoir chez Berlin une conception proprement existentialiste du pluralisme comportant en son sein des choix tragiques. Les conflits entre les valeurs et les choix qui s'ensuivent peuvent donc se produire à l'intérieur d'une société donnée ou être ressentis individuellement par une personne.

C'est bien parce que les choix sont inévitables que Berlin accorde tant d'importance à la liberté qui permet précisément aux hommes de pouvoir faire ces choix entre valeurs ultimes incommensurables et incompatibles. Les conflits peuvent survenir d'abord entre valeurs primaires et valeurs secondaires, ensuite entre valeurs primaires mais aussi entre différents types de valeurs secondaires. Berlin et les autres penseurs pluralistes notent que la plupart des humains font l'expérience quotidiennement de ce caractère inévitable du conflit entre valeurs. Il nous arrive souvent de vouloir deux choses que nous estimons être bonnes mais entre lesquelles il faut choisir car détenir l'une implique de renoncer à l'autre. Berlin souligne ainsi :

« si, comme je le crois, les fins des hommes sont multiples et que toutes ne sont pas en principe compatibles entre elles, alors la possibilité du conflit – et de la tragédie- ne peut jamais être totalement éliminée de la vie humaine, qu'elle soit sociale ou personnelle.¹²⁵⁹ »

Il n'est pas par exemple possible de mener à la fois une vie contemplative et une vie de politicien actif. Il résulte de cette incompatibilité une perte nécessaire et un sentiment de regret qui, de toutes façons, porte moins sur le choix que nous aurions fait

¹²⁵⁶ SARTRE (Jean Paul), *L'existentialisme est un humanisme*, op. cit., p. 42.

¹²⁵⁷ Ibid., p. 46.

¹²⁵⁸ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 214. C'est nous qui traduisons.

¹²⁵⁹ Ibid., p. 214. C'est nous qui traduisons.

que sur la vie en tant que telle car elle ne nous permet pas de réaliser simultanément toutes les valeurs auxquelles nous attachons de l'importance¹²⁶⁰.

Les conflits de valeur sont pour Berlin une caractéristique essentielle de l'existence humaine dont il est impossible de se débarrasser. En conséquence, la perfection morale et politique n'est qu'une utopie et la société parfaite, non contente d'être un projet politique extrêmement dangereux, est également inconcevable sur le plan théorique. Les penseurs pluralistes s'intéressent beaucoup au conflit dans la mesure où celui-ci leur apparaît comme une confirmation du caractère conditionnel et pluriel des valeurs. Les conflits sont alors expliqués dans cette perspective par l'incompatibilité et l'incommensurabilité de ces valeurs à la fois conflictuelles, plurielles et conditionnelles¹²⁶¹. En conséquence, il s'agit de reconnaître le caractère inévitable du conflit entre valeurs et entre conceptions de la vie décente, lié à l'incompatibilité et à l'incommensurabilité des valeurs.

3 : L'incommensurabilité des valeurs.

• Le caractère incompatible des valeurs

L'incompatibilité et l'incommensurabilité des valeurs sont deux notions logiquement différentes. Berlin affirme que les valeurs peuvent être non seulement incompatibles mais également incommensurables. En effet, deux valeurs peuvent être incommensurables sans être incompatibles. L'inverse est également vrai. L'incompatibilité des valeurs ne nécessite pas de définition particulière tant elle est évidente. Un même homme ne peut par exemple être à la fois un moine contemplatif et un homme d'affaires. L'incompatibilité des valeurs n'est pas liée seulement à notre attitude à l'égard de ces valeurs mais aussi à leur nature même. En effet, le fait que je considère favorablement deux valeurs par ailleurs incompatibles ne suffit pas à les rendre compatibles¹²⁶². Pour autant, les caractéristiques intrinsèques des valeurs ne suffisent pas à les rendre incompatibles. La nature humaine joue également un grand rôle puisque c'est seulement pour des êtres humains équilibrés que les caractéristiques intrinsèques des valeurs sont incompatibles. Ainsi, si le fait d'avoir deux personnalités opposées nous paraissait normal, il nous serait possible de combiner l'activisme

¹²⁶⁰ KEKES (John), *The Morality of Freedom*, op. cit., p. 54.

¹²⁶¹ Ibid., p. 55.

¹²⁶² Ibid., p. 55.

politique et la solitude¹²⁶³. John Kekes note d'ailleurs que ce caractère incompatible des valeurs, lié à la conjonction des caractéristiques intrinsèques des valeurs et des caractéristiques intrinsèques de la nature humaine, constitue une raison supplémentaire de considérer que certaines valeurs au moins sont objectives.

• *Le caractère incommensurable des valeurs.*

L'incommensurabilité des valeurs est plus délicate à définir. En effet, il y eut de nombreuses controverses liées au sens que Berlin donnait à cette expression. L'incommensurabilité des valeurs signifie que certaines valeurs sont tellement différentes que toute comparaison entre elles est rendue impossible¹²⁶⁴. Quand les hommes sont face à des valeurs incompatibles, ils cherchent très logiquement à les comparer afin de pouvoir faire un choix entre elles et une telle comparaison se révèle problématique si ces valeurs sont incommensurables. Le choix entre des valeurs incommensurables est forcément problématique mais il l'est plus ou moins selon la manière dont est définie l'incommensurabilité. Or, une lecture insuffisamment attentive de Berlin peut induire en erreur. Pour certains philosophes, l'incommensurabilité des valeurs signifie que les valeurs entre elles sont incomparables et que le choix ne peut pas être rationnel¹²⁶⁵. Berlin semble souscrire à une telle interprétation de l'incommensurabilité des valeurs quand il écrit que :

« il découle de sa reconnaissance (Berlin parle de Machiavel) de fait que des fins également ultimes et sacrées peuvent se contredire, que des systèmes de valeurs entiers peuvent entrer en collision sans qu'il n'y ait de possibilité d'arbitrage rationnel et que cela se produit non seulement dans des circonstances exceptionnelles (...) mais (cela était sûrement nouveau) aussi dans des situations humaines normales.¹²⁶⁶ »

Si une telle position était réellement celle de Berlin, alors elle serait absolument incompatible avec son choix en faveur des valeurs libérales. Berlin est revenu ultérieurement sur cette position dans un autre article dans lequel il expliquait qu'un choix rationnel entre des valeurs incommensurables était possible, sinon abstraitement

¹²⁶³ Ibid., p. 56.

¹²⁶⁴ Ibid., p. 21.

¹²⁶⁵ CROWDER (George), « Pluralism, Relativism and Liberalism », op. cit., p. 4.

¹²⁶⁶ BERLIN (Isaiah), « The Originality of Machiavelli », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 320. C'est nous qui traduisons.

du moins dans certains cas particuliers¹²⁶⁷. Ce point est crucial et constitue en quelque sorte la clé de voûte de tout l'édifice que représente la pensée de Berlin car il signifie que si le classement de deux valeurs incommensurables n'est pas possible abstraitement, il est en revanche possible qu'il y ait de bonnes raisons de choisir l'une plutôt que l'autre dans des cas particuliers concrets. En conséquence, la définition par Berlin de l'incommensurabilité des valeurs et du pluralisme n'exclut pas la possibilité de choix rationnels ou, en tout cas, de choix raisonnés ou raisonnables. Il existe bien sûr des cas où d'authentiques dilemmes persistent et où il n'y a pas « une » seule bonne raison de choisir une solution plutôt qu'une autre. Pour autant, dans beaucoup d'autres cas, choisir entre des valeurs incommensurables n'implique pas nécessairement de faire des choix irrationnels ou arbitraires¹²⁶⁸. Le contexte est alors décisif. Cela est également vrai dans la sphère politique où, d'après Berlin, une bonne décision politique n'est pas une décision prise du fait de l'application de règles abstraites ou dérivées d'une science du politique empruntant ses méthodes aux sciences de la nature. Il s'agit plutôt de comprendre le caractère unique d'une situation donnée¹²⁶⁹.

Les penseurs pluralistes estiment que les valeurs sont incommensurables pour plusieurs raisons. Ils considèrent d'abord impossible de définir une valeur « prédominante » comme le bonheur par exemple en fonction de laquelle il serait possible de classer ou de ranger toutes les autres valeurs et à laquelle toutes les autres valeurs devraient être subordonnées. Ils doutent ensuite de la possibilité de trouver un moyen comme le plaisir en fonction duquel toutes les autres valeurs pourraient être exprimées, quantifiées et comparées d'une manière acceptée par tous les humains raisonnables. Enfin, ils rejettent l'idée qu'il existerait un ou des principes comme l'impératif catégorique qui permettrait de résoudre tous les conflits entre valeurs¹²⁷⁰.

L'incommensurabilité des valeurs exclut la possibilité d'un classement des valeurs qui d'une part serait basé sur des caractéristiques intrinsèques aux valeurs et qui serait d'autre part accepté par toutes les personnes raisonnables¹²⁷¹. Pour les penseurs pluralistes, ces deux conditions ne peuvent pas être réunies simultanément. Comment

¹²⁶⁷ BERLIN (Isaiah) et WILLIAMS (Bernard), « Pluralism and Liberalism : a Reply », *Political Studies*, 42, 1994, pp. 306-309 cité in CROWDER (George), « Pluralism, Relativism and Liberalism », op. cit., p. 4.

¹²⁶⁸ CROWDER (George), *Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 140.

¹²⁶⁹ Ibid., p. 140.

¹²⁷⁰ KEKES (John), *The Morality of Freedom*, op. cit., p. 21 et 22.

¹²⁷¹ Ibid., p. 56.

Berlin envisage t-il alors la résolution de conflits entre valeurs plurielles, conditionnelles, incompatibles et incommensurables ? Ce conflit n'est en effet pas dû à l'ignorance des hommes ou à leur stupidité mais il découle de l'existence humaine dont il est une des caractéristiques essentielles. Alors que pour certains penseurs pluralistes comme Berlin, Stuart Hampshire ou Bernard Williams, les conflits entre valeurs incommensurables et incompatibles ne peuvent pas être résolus, du moins abstraitement et absolument, d'autres comme Brandt ou Oakeshott estiment le contraire¹²⁷².

On peut, en résumé, formaliser ce conflit de valeurs de la façon suivante : deux valeurs V1 et V2 sont en conflit pour une personne P si V1 et V2 sont incompatibles, V1 et V2 sont incommensurables, P veut V1 et P veut V2¹²⁷³. Pour Berlin, le conflit peut être résolu au cas par cas mais il en résulte nécessairement une perte.

4 : La nécessité du compromis et la perte

Il ne faut pas oublier que le pluralisme n'était pas l'unique valeur défendue par Berlin et qu'ainsi, ce pluralisme des valeurs ne peut être compris que dans l'interaction avec les autres valeurs auxquelles il attache également de l'importance. Face au conflit des valeurs, il s'agit de faire des compromis. Les conflits inévitables entre valeurs impliquent en effet que des choix soient effectués. L'homme est alors responsable de ses choix et comme Sartre le souligne, il est « responsable de ce qu'il est¹²⁷⁴ ». En outre, il est impossible de ne pas choisir car ne pas choisir, c'est précisément faire un choix : celui de ne pas choisir. Quels doivent être les principes permettant de résoudre les conflits entre valeurs ? Il s'agit tout d'abord d'éviter les situations de souffrance extrême. Grâce aux compromis, un équilibre fragile doit être atteint afin d'éviter des situations désespérées et des choix intolérables¹²⁷⁵. Pour autant, le choix entre des valeurs incommensurables est toujours difficile car il implique une perte regrettable.

D'autre part, le choix entre des valeurs incommensurables ne peut jamais se faire grâce à un critère unique comme cela pourrait être par exemple le cas avec la doctrine utilitariste. Cela ne signifie pas que le choix entre des valeurs incommensurables soit

¹²⁷² Ibid., p. 61.

¹²⁷³ Ibid., p. 60.

¹²⁷⁴ SARTRE (Jean Paul), *L'existentialisme est un humanisme*, op. cit., p. 31.

¹²⁷⁵ HARDY (Henry) et CHERNISS (Joshua), *Berlin Isaiah*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, p. 12.

toujours arbitraire ou irrationnel puisque c'est souvent le contexte spécifique qui permettra de faire des choix¹²⁷⁶.

Le principe du pluralisme des valeurs est aussi une conception éthique et morale porteuse d'une certaine idée de l'homme et donc d'une « anthropologie philosophique organisée autour du principe de l'indétermination de tout sujet humain, dont dérive l'ouverture de ce dernier à une infinité d'expériences.¹²⁷⁷ » L'homme, étant inachevé et indéterminé, peut progresser ou décliner. Les choix sont donc capitaux puisqu'ils engagent la volonté humaine et témoignent de la liberté des hommes. Si Berlin reconnaît que le pluralisme des valeurs est un élément de la condition humaine auquel on ne peut pas échapper, son pluralisme n'est pas un pluralisme absolu mais un pluralisme qui doit être limité par un horizon moral commun.

C : Un concept qui doit être limité par un horizon moral commun.

Pour les penseurs pluralistes, certaines valeurs sont plus importantes que les autres. Les auteurs relativistes peuvent partager cette idée mais contestent qu'il soit possible de porter des jugements sur l'importance des valeurs indépendamment du contexte dans lequel ces valeurs s'inscrivent¹²⁷⁸. Kocis attribue, à tort selon nous, à Berlin l'idée qu'il n'y aurait pas de raisons rationnelles de préférer certaines valeurs à d'autres¹²⁷⁹. Cette question est là encore cruciale car elle est liée à la possibilité pour un penseur pluraliste d'accorder un statut particulier à une valeur donnée, et en l'occurrence dans notre étude, à la liberté.

Berlin conteste avoir cette interprétation, erronée selon nous, dans la mesure où s'il reconnaît qu'il est conceptuellement impossible d'imaginer ce que pourrait être une société parfaite et totalement harmonieuse, il considère néanmoins en reprenant le fameux exemple de Hume qu'il existe de très bonnes raisons pour rejeter un acte qui détruirait l'univers pour supprimer la douleur dans son petit doigt¹²⁸⁰.

¹²⁷⁶ CROWDER (George), « Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin », op. cit., p. 5.

¹²⁷⁷ TAGUIEFF (Pierre-André), *La République enlisée : pluralisme, communautarisme, et citoyenneté*, op. cit., p. 37.

¹²⁷⁸ KEKES (John), *The Morality of Freedom*, op. cit., p. 31.

¹²⁷⁹ KOCIS (Robert), op. cit., p. 375 et 387.

¹²⁸⁰ BERLIN (Isaiah), « Reply to Robert Kocis », *Political Studies*, n° 31, 1983, pp. 388-393, p. 391.

Berlin souligne que ces raisons seraient basées sur une connaissance empirique et sur des convictions morales partagées par une grande partie de l'humanité. Les auteurs pluralistes s'appuient pour défendre leur thèse sur la distinction entre « conventions profondes » qui protègent les exigences minimales nécessaires pour toutes les bonnes vies et « conventions variables » qui protègent également les exigences des bonnes vies mais ces exigences varient alors en fonction des traditions et des conceptions des bonnes vies¹²⁸¹. Berlin, en tant que penseur pluraliste estimait que la nature humaine pouvait prendre des formes différentes en fonction des époques et des lieux et donc des cultures. Pour autant, comme nous l'avons vu, il croyait bien à l'existence d'une nature humaine car, à défaut, comment la communication entre les hommes et les cultures demeurerait-elle possible ? Ainsi, alors que de nombreuses fins différentes ont été et sont encore poursuivies par différents hommes et différentes sociétés, elles ne sont pas en nombre illimité. Comme Raz l'explique, et Berlin aurait certainement souscrit à cette formulation, : « Il y a une moralité qui s'applique à toutes les traditions et toutes les cultures, une moralité qui comble les fossés qui les séparent. » C'est aussi ce que Sartre veut dire quand il explique que :

« tout projet, quelque individuel qu'il soit, a une valeur universelle. Tout projet, même celui du Chinois, de l'Indien ou du nègre, peut être compris par un Européen. Il peut être compris, cela veut dire que l'Européen de 1945 peut se jeter, à partir d'une situation qu'il conçoit, vers ses limites de la même manière, et qu'il peut refaire en lui le projet du chinois, de l'Indien ou de l'Africain. Il y a universalité de tout projet en ce sens que tout projet est compréhensible pour tout homme.¹²⁸² »

Dans la mesure où il existe bien une nature humaine minimale qui permet la communication entre des hommes appartenant à des cultures et des époques différentes, certains biens doivent avoir une valeur universelle en tant qu'ils sont reconnus par tous les êtres humains comme ayant de la valeur. Pourtant, Berlin ne nous dit pas précisément et explicitement ce que peuvent être ces valeurs universelles. Comme le souligne George Crowder, Berlin se contredit apparemment puisqu'il affirme dans *The Crooked Timber of Humanity* que ces biens universels sont les « habitudes et les perspectives du monde occidental » et critique ailleurs prophètes libéraux et socialistes

¹²⁸¹ KEKES (John), *The Morality of Freedom*, op. cit., p. 31.

¹²⁸² SARTRE (Jean Paul), *L'existentialisme est un humanisme*, op. cit., p. 61.

du 19^{ème} siècle auxquels il reproche d'être européocentriques¹²⁸³. Berlin évoque fréquemment les « limites de l'humanité » communes ou « l'horizon humain » au delà duquel le comportement ne peut plus être qualifié d'humain et à partir duquel la compréhension devient impossible. Enfin, il mentionne aussi un « noyau central » de valeurs partagé par tous les êtres humains¹²⁸⁴. Notons que la notion de « noyau central » est plus étroite et plus exigeante que celle d'horizon. En effet, en excluant seulement ce qui est reconnu comme non humain, la notion d'horizon peut inclure à peu près n'importe quoi. Crowder rappelle ainsi que les pratiques des nazis, bien qu'elles soient moralement détestables, ne sont pas pour autant, inhumaines, si l'on entend l'adjectif « human » de la même manière que Berlin c'est à dire comme intelligible pour un homme doué de raison. Par contre, d'après Crowder, les pratiques nazies ne pourraient pas satisfaire les conditions du « noyau¹²⁸⁵ ». Nous estimons ici que des auteurs comme George Crowder jouent sur les mots. En effet, quand Berlin disait que les pratiques des « nazis » étaient « humaines », il voulait simplement dire qu'elles étaient compréhensibles dans la mesure où elles faisaient sens pour des êtres humains. Pour le reste, Berlin dénonçait bien évidemment leur caractère inhumain.

Concernant le statut de ces valeurs, Berlin n'est pas non plus toujours cohérent. Il estime parfois, comme dans *The Power of Ideas*, que les multiples valeurs sont objectives et qu'elles font partie de l'essence de l'humanité et ne sont donc pas des créations arbitraires des hommes. La plupart du temps, il considère que les valeurs universelles devraient être conçues empiriquement c'est à dire comme ce que les personnes veulent plutôt que comme les composantes d'une essence humaine¹²⁸⁶. Ces valeurs universelles sont en fait celles sans lesquelles les sociétés ne pourraient pas subsister ou être décentes. Contrairement à George Crowder, nous ne considérons pas que pour Berlin ces valeurs universelles pourraient correspondre à des valeurs ou à des modes de vie profondément anti-libéraux. En effet, comme nous l'avons montré dans la partie précédente, la liberté est incontournable pour Berlin et une société non libérale ne peut en aucune manière être qualifiée de décente.

Après avoir défini les caractéristiques constitutives du pluralisme des valeurs de Berlin, nous allons illustrer la perspective pluraliste de l'auteur en revenant sur son étude controversée des Lumières et Contre lumières.

¹²⁸³ CROWDER (George), *Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 132.

¹²⁸⁴ Ibid., p. 133.

¹²⁸⁵ Ibid., p. 133.

¹²⁸⁶ Ibid., p. 133.

Conclusion du chapitre 2 : L'étude par Berlin des Lumières et des Contre lumières

Il nous semble utile de présenter conjointement ici la vision par Berlin de ces deux courants de pensée afin de rendre compte pratiquement de sa perspective pluraliste. En effet, Berlin a souvent été incompris sur ces questions. Il lui a été reproché d'être insuffisamment critique à l'encontre des penseurs Romantiques ou parallèlement d'avoir une vision simpliste de la philosophie des Lumières¹²⁸⁷. Le meilleur exemple d'erreur d'interprétation de la pensée de Berlin dans ce domaine est sûrement l'ouvrage de Zeev Sternhell *Les anti-lumières du 18^{ème} siècle à la guerre froide*. L'auteur indique ainsi que « Berlin a quelques phrases élogieuses pour les Lumières, mais l'ensemble de son œuvre s'inscrit bien dans la lignée d'un rejet global de leurs assises et de leurs principes.¹²⁸⁸ » Nous pensons bien au contraire que l'ensemble de son œuvre vise à corriger les excès et erreurs des Lumières afin de les renforcer.

Le regard que pose Berlin sur les penseurs des Lumières et sur leurs opposants est complexe. Bien qu'il se sente proche des idéaux politiques et moraux des philosophes français des Lumières, il est en revanche très critique à l'encontre de leur scientisme qu'il considère comme une source d'inspiration d'abord de Marx, et ensuite du totalitarisme soviétique¹²⁸⁹. Si l'on suit cette même approche, qui n'est bien sûr qu'une perspective parmi d'autres en histoire des idées, les penseurs de ce que Berlin nomme les Contre lumières et les romantiques, en rejetant les idéaux de la raison et de l'humanisme, ont conduit à une autre forme de totalitarisme c'est à dire le fascisme. Pour autant, Berlin a souhaité utiliser leur approche anti-scientiste comme une arme contre les dangereuses utopies des Lumières.¹²⁹⁰

En fait, comme Mark Lilla l'explique, le travail de Berlin sur le Romantisme et les Lumières s'explique par un besoin de comprendre comment l'esprit optimiste et progressiste du 18^{ème} siècle a pu donner naissance au monde sombre et terrifiant des

¹²⁸⁷ Voir à cet égard la première partie de notre étude.

¹²⁸⁸ STERNHELL (Zeev), *Les anti-Lumières : du 18^{ème} siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006, p. 26.

¹²⁸⁹ CROWDER (George), *Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 95.

¹²⁹⁰ Ibid., p. 96.

19^{ème} et 20^{ème} siècle¹²⁹¹. Autrement dit, comment l'Europe qui avait produit Goethe, Kant, Voltaire, Rousseau, Tolstoï et Tchekhov a-t-elle également pu engendrer le Lager et le Goulag ? Berlin croyait au pouvoir des idées et il pense donc que l'histoire de la pensée moderne peut nous aider à comprendre les racines de ce mal politique. En effet, l'histoire moderne ayant donné naissance à des formes de souffrance sans précédent, la pensée moderne doit avoir une part de responsabilité au moins indirecte dans les désastres de notre époque¹²⁹². Berlin entreprend donc cette étude des penseurs des Lumières et des Contre lumières afin d'établir cette culpabilité.

L'œuvre de Isaiah Berlin n'a pas eu pour ambition de démontrer le caractère anachronique de la pensée des Lumières mais plutôt de souligner que le libéralisme contemporain pouvait être animé par le projet des Lumières¹²⁹³. Certains penseurs ne considèrent pas comme Berlin les philosophes des Lumières comme des penseurs monistes. Si Lilla reconnaît que Holbach, Helvétius et La Mettrie étaient certainement des penseurs monistes, il estime que Locke, Hume et Kant ont cherché de nouvelles fondations pour une science empirique sceptique, précisément en réaction contre le monisme du scolasticisme médiéval et les constructions rationalistes de Leibniz et Malebranche. Lilla récuse également que Mendelssohn et Lessing aient pu produire des écrits intolérants et que Montesquieu et Voltaire aient été arrogants et homogénéisants¹²⁹⁴.

Bien que Berlin se présente lui-même comme un héritier du rationalisme libéral des Lumières, il dénonce dans la quasi totalité de ses essais les faiblesses du monisme des Lumières en s'intéressant à la pensée des ennemis des Lumières. C'est ainsi que Berlin considère Joseph de Maistre non seulement comme un réactionnaire catholique mais aussi et surtout comme un ennemi des Lumières et donc du rationalisme, de l'individualisme et du compromis libéral. De même, son étude de Sorel insiste sur la critique de l'optimisme caractéristique du 18^{ème} siècle et sur la révolte contre le monisme.

Si Berlin se méfiait des excès des Lumières qui auraient pêché par leur monisme, Stuart Hampshire nous met en garde : Berlin n'était pas hostile à toute

¹²⁹¹ LILLA (Mark), « Wolves and Lambs », in *The Legacy of Isaiah Berlin*, ed. DWORKIN (Ronald), LILLA (Mark), SILVERS (Robert), The New York Review of Books, 2001, p. 33.

¹²⁹² Ibid., p. 34.

¹²⁹³ LUKES (Steven), « The Singular and the Plural : On the Distinctive Liberalism of Isaiah Berlin », *Social Research*, volume 61, numéro 3, automne 1994, pp. 687-717, p. 689.

¹²⁹⁴ LILLA (Mark), op. cit., p. 36.

planification faite par des intellectuels et n'estimait pas qu'elle mène toujours à la tyrannie.

C'est surtout aux Romantiques allemands que Berlin attribue la formulation et la diffusion du pluralisme des valeurs. On en trouve l'illustration d'abord dans les essais consacrés à Herder auquel il attribue la découverte de la pluralité de cultures incommensurables, ensuite dans le petit livre consacré à Hamann qui selon Berlin reprochait aux grands simplificateurs de sacrifier des hommes et des femmes au nom d'abstractions creuses comme la raison, le progrès, la liberté ou l'égalité, et enfin dans les différents textes consacrés au romantisme. Si Berlin considère que les critiques Romantiques des Lumières avaient vu juste sur un certain nombre de points, il ne néglige pas que des mouvements très dangereux ont eu le romantisme comme source d'inspiration.

Mark Lilla reproche à Berlin d'avoir sous estimé le fait que beaucoup d'auteurs des Contre lumières, même s'ils parlaient avec des langues d'agneau, n'apportaient leur soutien qu'aux loups. Il rappelle que les penseurs des Contre lumières étaient hostiles aux idéaux des Lumières et aux valeurs politiques et morales que Berlin lui-même défendait. Il affirme également que c'est une très grande erreur de croire que les idées de ces penseurs puissent être compatibles avec le libéralisme et le rendre plus décent. Même s'il ne partageait pas un tel point de vue, Berlin ne l'a pas ignoré. Au regard de tout ce que nous avons dit des études de Berlin sur les Lumières et le Romantisme, y compris dans les parties précédentes, on pourrait avoir le sentiment paradoxal que les Lumières ont épousé le monisme alors que les Contre lumières auraient donné naissance au pluralisme¹²⁹⁵.

Peut-on alors en déduire que les philosophes rationalistes attachés au cosmopolitisme et à l'optimisme qui croyaient à la possibilité de réconcilier toutes les valeurs humaines en un tout harmonieux auraient conduit une partie de l'humanité à croire qu'une solution ultime était envisageable alors que les réactionnaires théocratiques et les penseurs romantiques, souvent irrationalistes et particularistes, qui méprisaient les idéaux d'optimisme et de cosmopolitisme, mais qui étaient sensibles aux vertus de la diversité dans la vie et dans la pensée, auraient posé les fondations de la culture libérale moderne¹²⁹⁶ ? C'est ainsi que John Gray considère, abusivement selon

¹²⁹⁵ LUKES (Steven), « The Singular and the Plural », op. cit., p. 705.

¹²⁹⁶ BERLIN (Isaiah), « The Pursuit of the Ideal », in HARDY (Henry), ed, *The Crooked Timber of Humanity, Chapters in the History of Ideas*, op. cit., p. 208.

nous, que Berlin associe d'une part les Lumières aux doctrines monistes qui ont inspiré des pensées et des pratiques totalitaires et d'autre part l'affirmation pluraliste de l'incommensurabilité des valeurs aux Romantiques. Les choses ne peuvent évidemment pas être dites de manière aussi caricaturale et, si le lecteur et certains commentateurs ont pu avoir le sentiment que nous venons de décrire, cela s'explique probablement par la méthode utilisée par Berlin dans ses écrits en histoire des idées¹²⁹⁷.

A cet égard, Steven Lukes estime que Berlin n'a jamais supposé que le danger totalitaire était présent dans la pensée des Lumières. Selon Lukes, Berlin pensait que ce danger totalitaire était quelque chose d'implicite dans le monisme des philosophes des Lumières, une caractéristique dont ces penseurs étaient eux-mêmes inconscients¹²⁹⁸. Nous avons déjà souligné précédemment que la façon dont Berlin a écrit ses essais en histoire des idées laisse fréquemment le lecteur dans l'expectative. Le lecteur peut, en effet, s'interroger légitimement sur l'identité de la personne qui s'adresse à lui : s'agit-il de Vico et de Herder tels que Berlin les interprète ou tels que les contemporains de Berlin les interprètent ou s'agit-il plutôt de Berlin lui-même ?

Au fond, nous considérons que Berlin, fidèle aux idéaux des Lumières veut se servir des penseurs romantiques et de leur clairvoyance pour dénoncer les faiblesses et errements des Lumières afin de les renforcer. Selon Jonathan Riley, Berlin considérait en effet la vague romantique d'antirationalisme comme une façon efficace de corriger le rationalisme des Lumières qui, d'après Berlin, menaçait la liberté et était incohérent¹²⁹⁹. En même temps, Berlin explique clairement qu'il ne reprend pas à son compte le romantisme « débridé ». Charles Taylor défend l'idée que Berlin ne voulait pas choisir entre les deux perspectives dans la mesure où elles lui apparaissaient insuffisantes si elles étaient appréhendées isolément. Par ailleurs, Berlin estimait que les représentants de chaque courant de pensée avaient beaucoup à apprendre de l'autre courant de pensée. Nous partageons le point de vue de Taylor puisque Berlin considérait effectivement selon nous qu'aucun des deux courants de pensée ne pouvait se suffire à lui-même et ne détenait à lui seul toute la vérité. Par contre, Berlin ne les renvoyait pas « dos à dos » dans la mesure où il était un véritable héritier des Lumières.

Après avoir étudié les origines et la définition du concept de pluralisme des valeurs, nous allons analyser les rapports que pluralisme et liberté négative

¹²⁹⁷ Nous ne revenons pas ici sur cette question que nous avons développée dans la première partie.

¹²⁹⁸ LUKES (Steven), « discussion », in *The Legacy of Isaiah Berlin*, op. cit., p. 61.

¹²⁹⁹ RILEY (Jonathan), « Interpreting Berlin's Liberalism », op. cit., p. 283.

entretiennent avec la démocratie et surtout la question de la compatibilité de la perspective pluraliste et du choix de la liberté.

Chapitre 3 : Pluralisme, liberté et démocratie.

La reconnaissance ou la prise en compte du principe de pluralisme des valeurs constitue t-il un progrès en démocratie ? Même si l'on peut considérer que la démocratie est un régime acceptable dans la perspective pluraliste, est-il possible de faire de la démocratie une valeur « prépondérante » sans verser dans le monisme ? De même que la prise en compte du pluralisme n'implique peut-être pas, en tout cas théoriquement, de souscrire à l'option démocratique, toute société démocratique n'est pas nécessairement pluraliste d'un point de vue éthique.

Quels peuvent être alors les rapports entre pluralisme des valeurs et liberté négative d'une part et démocratie d'autre part ? (I). Il ne pourra évidemment ici s'agir que de proposer quelques pistes de réflexion sur une question qui pourrait constituer à elle seule l'objet d'une autre recherche. Concernant ensuite les rapports entre liberté et pluralisme (II), nous avons vu que Berlin était un auteur à la fois pluraliste et libéral. Berlin n'a pas toujours été très clair au sujet des rapports entre les deux concepts, affirmant tantôt que libéralisme et pluralisme étaient deux concepts indépendants, soutenant aussi parfois que les deux concepts étaient interdépendants et s'impliquaient logiquement. Cette question a nourri et nourrit encore beaucoup d'articles et d'ouvrages de ses commentateurs. En tout état de cause, cette alliance entre libéralisme et pluralisme ne va pas de soi.

I : Pluralisme, libertés négatives et fonctionnement de la société démocratique.

Même si Berlin ne nous dit presque rien du type de système politique qui permettrait le mieux d'incarner ses idées politiques, force est de reconnaître que la démocratie semble a priori constituer la solution la plus adéquate. Cela ne signifie nullement que pluralisme, liberté négative et démocratie fonctionnent naturellement de façon harmonieuse mais qu'il est nécessaire d'adapter la démocratie pour qu'elle demeure pluraliste et qu'elle ne devienne pas liberticide (A). En outre, il importe

d'amender le pluralisme ainsi que de limiter la liberté négative pour qu'ils ne soient pas source d'apathie politique et permettent à la démocratie de fonctionner (B). En effet, liberté négative et pluralisme ont en commun d'être perçus par certains commentateurs comme représentant une menace potentielle pour le bon fonctionnement du système démocratique.

En tout cas, dans la mesure où le pluralisme représente, dans la perspective de Berlin, une vision du politique centrée sur la liberté et, en premier lieu, sur la défense des libertés individuelles, elle est susceptible d'être interprétée de plusieurs manières mais elle exclut toute conception « holiste » de l'ordre social et toute dictature totalitaire fondée sur la classe ou la race par exemple¹³⁰⁰. Pour autant, les régimes autoritaires et totalitaires ne constituent pas les seuls ennemis du pluralisme. Une politique respectant le pluralisme des valeurs ne pouvant pas être garantie sans la séparation et l'équilibre des pouvoirs, des contre pouvoirs tels que la presse et des élections libres auxquelles participent des partis politiques multiples et en concurrence, la démocratie semble être le système politique le plus à même de garantir le pluralisme. Si, au moins dans la perspective de Berlin, le respect du principe de pluralisme des valeurs conduit à donner la priorité au système démocratique, nous allons voir que toute société démocratique n'est pas nécessairement respectueuse du principe de pluralisme des valeurs. Elle peut même, dans certains cas, le remettre en cause ou le nier.

A : Démocratie, remise en cause du pluralisme des valeurs et atteintes aux libertés.

Toute démocratie n'est pas pluraliste et toute société démocratique ne constitue pas ipso facto une société décente. Il est évident en effet que la démocratie peut se révéler moniste et que les sociétés démocratiques peuvent, si elles se soucient trop de l'égalité, négliger les libertés, et en particulier les libertés négatives (1). Tocqueville, bien avant Berlin, était déjà préoccupé par cette question (2).

¹³⁰⁰ TAGUIEFF (Pierre-André), *La République enlisée : pluralisme, communautarisme, et citoyenneté*, Paris, Editions des Syrtes, 2005, 345 pages, p. 35.

1 : La démocratie peut-être violente pour les minorités si elle est moniste

Berlin souligne régulièrement que la démocratie peut être oppressive pour les minorités ou les individus dans la mesure où elle n'est pas par essence respectueuse du principe de pluralisme des valeurs. On peut considérer qu'une démocratie est moniste quand la majorité agit comme elle l'entend et ne craint pas d'être cruelle, injuste ou irrationnelle. Ainsi, la démocratie peut se révéler intolérante. Berlin rappelle que certains Etats gouvernés par des despotes ont été plus libéraux que certaines démocraties extrêmes. Berlin pense par exemple que les sujets de Frédéric le Grand ont joui de davantage de liberté de pensée et d'action que les citoyens de l'Union Soviétique qui ne connaissaient ni opposition au pouvoir en place ni droit à la critique. On pourrait cependant objecter à Berlin que la société soviétique pouvait difficilement être sérieusement considérée comme une société authentiquement démocratique. Il évoque également le manque de tolérance de la société Athénienne qui expulse Anaxagoras et condamne à mort Socrate. Enfin, l'Assemblée de la Révolution française était démocratique mais elle a affirmé qu'elle n'avait pas besoin de scientifiques ce qui a permis aux révolutionnaires d'assassiner Lavoisier et aussi Condorcet¹³⁰¹. Afin d'éviter de telles dérives, Berlin plaide pour une démocratie pluraliste c'est à dire une démocratie qui recherche le compromis et qui reconnaisse les droits des individus et des minorités. Tocqueville avait déjà fait un constat similaire dans son étude de la démocratie américaine.

2 : Berlin partage cette préoccupation avec Tocqueville

Selon Berlin, Tocqueville et Constant avaient parfaitement conscience des excès de la Révolution Française entrée dans sa phase terroriste. D'ailleurs, souligne Berlin, une bonne partie des auteurs de théorie politique ont mis toute leur énergie au 19^{ème} siècle à tenter d'expliquer comment la révolution française avait pu entrer dans cette phase terroriste qui représente la négation même du pluralisme.

¹³⁰¹ JAHANBEGLOO (Jamin), op. cit., p. 144.

Tous les théoriciens politiques de cette période ont directement ou indirectement tenté de répondre à cette question. Tocqueville a affirmé qu'il était nécessaire de privilégier la décentralisation, le pluralisme, la flexibilité. Il considère que l'avènement de la démocratie est inéluctable et que ce caractère incontournable de la démocratie n'est pas sans poser problème dans la mesure où la démocratie peut être dangereuse et écraser les hommes. Pour Tocqueville, la démocratie est à la fois un régime politique dans lequel les citoyens peuvent exercer leur liberté politique et un fait social : le développement de l'égalité. Puisqu'elle permet de concilier égalité et liberté, la démocratie est en elle-même tout à fait légitime. En effet, Tocqueville lie liberté et égalité et considère que remettre en cause l'égalité des hommes reviendrait aussi à attenter à leur droit à la liberté. L'égalité joue donc un rôle ambivalent au sens où si elle s'impose, elle peut devenir liberticide mais où elle facilite également l'exercice de cette liberté en développant chez les hommes le goût des institutions libres. Le problème principal est pour Tocqueville que les hommes ont une véritable passion pour l'égalité alors que leur amour de la liberté n'est qu'intermittent. Tocqueville souligne que dans les gouvernements démocratiques, la majorité détient un pouvoir absolu et que rien ne lui résiste. S'il faut effectivement un « pouvoir social supérieur à tous les autres », il faut que ce pouvoir puisse rencontrer des obstacles et se modérer. En effet, alors que le roi pouvait agir sur les actions mais pas sur les volontés, la majorité détient une force à la fois matérielle et morale qui agit autant sur la volonté que sur les actions. En conséquence, Tocqueville affirme ne pas connaître de pays où il y ait aussi peu d'indépendance d'esprit et de liberté de discussion. A terme, Tocqueville craint qu'une telle quête de l'égalité se fasse au détriment de la liberté. L'amour immodéré de l'égalité et de l'uniformité en démocratie est donc doublement dangereux dans la mesure où il finit par nuire à la liberté d'une part et au pluralisme d'autre part.

Dans le livre 2 de « *La Démocratie en Amérique* » Tocqueville interprète les conséquences de la démocratie sur la vie intellectuelle, sur les sentiments, sur les mœurs et sur la vie publique. Il observe que les progrès de la démocratie peuvent être la cause d'importantes menaces pour l'humanité. Elle risque d'abord de rendre les hommes petits et médiocres, seulement capables de petites ambitions. Tocqueville affirme à cet égard que c'est le besoin de sécurité et de tranquillité qui limite les désirs. Le principal danger est cependant celui du conformisme intellectuel qui limite grandement le pluralisme. En effet, comme il l'observe aux Etats-Unis, la démocratie, dans la mesure où elle est allergique à toute idée de supériorité individuelle, entraîne la domination sans

partage de la majorité dans le domaine intellectuel comme dans tous les autres. Le fait même qu'une opinion soit majoritaire semble alors devoir signifier qu'elle constitue la vérité. Ce phénomène a pour conséquence que les hommes cessent de penser par eux-mêmes et épousent spontanément l'opinion majoritaire devenue ainsi opinion commune. Ceux qui veulent y échapper risquent d'être marginalisés et stigmatisés. On voit ainsi que la démocratie exerce un despotisme intellectuel sans avoir besoin de police ou d'un quelconque pouvoir affecté à cette tâche. La situation a alors ceci de paradoxal qu'un régime bâti précisément pour favoriser le pluralisme et les libertés rétablit insidieusement une forme de censure ou d'auto censure et d'intolérance qui amène les citoyens à se soumettre systématiquement aux opinions et aux valeurs de la majorité. La punition est ainsi remplacée plus insidieusement par la réprobation.

Les majorités qui représentent les volontés du plus grand nombre ont en effet tendance à vouloir détenir un pouvoir absolu et en conséquence à tyranniser les minorités. Cet état de fait a ceci de particulièrement pervers qu'il est légal et qu'il est consécutif au fonctionnement régulier des institutions démocratiques. La règle de la majorité permet de faciliter le processus de décision démocratique quand l'unanimité est impossible à obtenir et de mettre un terme à la délibération. Le problème est que s'il y a règne de la majorité, il y aura aussi règne de la majorité sous son aspect culturel ce qui amène Tocqueville à préciser : *« je ne connais pas de pays où il règne moins d'indépendance d'esprit »*. L'autre conséquence négative est que la minorité, exaspérée d'être tyrannisée par la majorité pourrait être conduite à vouloir user de la force. Par ailleurs, alors que les sociétés aristocratiques comportent de nombreux pouvoirs répartis dans le tissu social et d'importants corps intermédiaires, les sociétés démocratiques, car elles sont égalitaires, donnent le goût des idées simples et de l'uniformité ce qui menace le pluralisme. Une pensée préfabriquée risque de remplacer la pensée libre et, souligne Tocqueville, il y a moins d'écrivains et plus de vendeurs d'idées en démocratie car le journalisme l'emporte sur la littérature ce qui est bien sûr préjudiciable au pluralisme. Tocqueville affirme que cette uniformité augmente du fait de la démocratisation et que cette uniformité est liée à l'égalité et à la dépendance croissante des hommes par rapport à l'Etat qui offre de les protéger. Ainsi :

« Au milieu du 19^{ème} siècle, Tocqueville avertissait ses concitoyens que le pire des périls qui guettent la démocratie n'est pas l'institutionnalisation du désordre, mais l'avènement d'un ordre démocratique, régi par l'Etat-Providence, enfermant l'homme

dans un réseau de réglementations oppressives et le réduisant à n'être qu'un matricule anonyme, sans initiatives ni grandeur, au sein d'une masse domestiquée. Pour être d'un autre genre que le despotisme dépeint par Montesquieu, celui que Tocqueville discerne à l'horizon des âges égalitaires n'en est pas moins terrifiant.¹³⁰² »

L'inégalité des conditions dans les sociétés aristocratiques encourage le pluralisme en permettant qu'il y ait autant d'humanités que de classes sociales et on trouve dans ces sociétés, souligne Tocqueville, une grande méfiance pour les idées générales. Au contraire,

« L'homme qui habite les pays démocratiques ne découvre, au contraire, près de lui, que des êtres à peu près pareils ; il ne peut donc songer à une partie quelconque de l'espèce humaine, que sa pensée ne s'agrandisse et ne se dilate jusqu'à embrasser l'ensemble. Toutes les vérités qui sont applicables à lui-même lui paraissent s'appliquer également ou de la même manière à chacun de ses concitoyens et de ses semblables. Ayant contracté l'habitude des idées générales dans celles de ses études dont il s'occupe le plus et qui l'intéresse davantage, il transporte cette même habitude dans toutes les autres, et c'est ainsi que le besoin de découvrir en toutes choses des règles communes, de renfermer un grand nombre d'objets sous une même forme, et d'expliquer un ensemble de faits par une seule cause, devient une passion ardente et souvent aveugle de l'esprit humain.¹³⁰³ »

Le gouvernement central aime beaucoup l'uniformité puisqu'elle lui permet d'appliquer exactement la même règle à tous les citoyens plutôt que de prendre en compte toutes leurs différences de situation. Le gouvernement et le citoyen aiment et détestent alors la même chose : il existe entre eux une communauté de sentiments qui favorise l'uniformité et nuit au pluralisme. Si la démocratie doit respecter le pluralisme et les libertés, ces derniers doivent également s'adapter à la démocratie pour ne pas la « tuer ».

¹³⁰² BRAUD (Philippe), *Histoire des Idées Politiques depuis la Révolution*, Paris, Montchrétien, p. 190.

¹³⁰³ TOCQUEVILLE (Alexis de), *De la démocratie en Amérique*, tome 2, folio histoire, op. cit., p. 29.

B : Quand pluralisme et liberté négative peuvent menacer la vie démocratique.

Nous nous arrêterons dans un premier temps sur les arguments d'auteurs qui, à l'opposé de Berlin, critiquent le bien fondé du pluralisme et défendent le monisme en démocratie (1) avant d'étudier les menaces que le pluralisme et la liberté négative seraient susceptible de faire peser sur la démocratie (2).

1 : La remise en cause du pluralisme des valeurs : le monisme conçu comme source de progrès en démocratie.

Steven Lukes estime que Berlin impute beaucoup trop de maux au monisme et affirme trop vite que le pluralisme permettrait de s'en prémunir sans démontrer de manière convaincante la justesse de son hypothèse¹³⁰⁴. Lukes se demande notamment si Berlin n'accorde pas trop d'importance aux idées en leur attribuant par exemple, et de manière récurrente, une grande responsabilité dans le massacre de populations sur l'autel de notions abstraites. Le lien qu'établit Berlin entre monisme et fanatisme mériterait selon Lukes d'être davantage remis en cause. En outre, Lukes prétend que de nombreux penseurs monistes ne tirent pas de leur monisme la conclusion qu'une société parfaite serait réalisable. Steven Lukes prend l'exemple de l'utilitarisme qui est un système de pensée moniste et affirme que bien que monistes, les premiers penseurs utilitaristes étaient surtout préoccupés de soulager la douleur et de diminuer au maximum la souffrance et l'anxiété. Par ailleurs, Lukes souligne que Berlin a une conception tellement extensive du monisme qu'il n'est guère étonnant que cette façon de penser ait pu parfois englober des idées ou des systèmes ayant conduit à des absurdités théoriques et à des conséquences barbares en pratique¹³⁰⁵.

En outre, concernant cette fois le pluralisme, Lukes estime que Berlin en déduit peut être trop vite des conséquences libérales. Lukes ne voit pas pourquoi le pluralisme ne pourrait pas à son tour entraîner une autre forme de fanatisme. Il souligne aussi que le pluralisme des valeurs d'un penseur pluraliste comme Max Weber est pour une large part antilibéral. Lukes rappelle également le cas de Carl Schmitt dont le pluralisme ne l'aurait pas empêché d'avoir de la sympathie pour les théories nazies et pour qui, selon

¹³⁰⁴ LUKES (Steven), « The Singular and the Plural », op. cit., p. 710.

¹³⁰⁵ Ibid., p. 710.

Lukes, la politique se réduisait à l'opposition entre ami et ennemi et dont l'opposition à la démocratie libérale a été sans égale parmi les penseurs modernes majeurs¹³⁰⁶.

Par ailleurs, on peut aussi discuter de la vérité du pluralisme qui, pour un auteur comme Iain Mackenzie, n'est pas démontrée. Iain Mackenzie estime que la défense du pluralisme des valeurs par Berlin à partir de la confrontation des hommes avec les différences historiques et culturelles n'est pas convaincante. En effet, cet auteur considère que même si l'on est d'accord avec Berlin lorsqu'il constate qu'à travers l'histoire et les cultures, les valeurs ont été et sont encore multiples, conflictuelles et incommensurables, cela ne revient pas à contester la possibilité que cela ne soit plus le cas dans le futur¹³⁰⁷. L'auteur estime également que Berlin n'est pas cohérent avec ses propres thèses lorsqu'il justifie son travail de manière empirique. De fait, nous l'avons vu, Berlin distingue régulièrement à travers ses travaux les questions dont on trouve les réponses grâce à des déductions formelles comme les questions mathématiques, les questions auxquelles il est possible de répondre en utilisant l'observation directe et les autres questions qui sont des interrogations d'ordre philosophique. En conséquence, comment Berlin peut-il répondre à une question philosophique (l'existence ou non du pluralisme des valeurs) par l'observation empirique ? Comme le souligne Mackenzie, le problème de la justesse ou non de l'hypothèse pluraliste est philosophique et ne peut donc pas être résolu à partir de l'observation empirique.

Dans un second temps, Berlin utilise également la philosophie du langage ordinaire pour justifier son hypothèse pluraliste. Son raisonnement est le suivant : si nous acceptons d'une part l'idée que l'usage linguistique ordinaire courant présuppose l'incompatibilité de certaines valeurs et d'autre part la croyance de Austin en la capacité du langage ordinaire à rendre compte de réelles différences de signification, alors nous avons de bonnes raisons de penser que l'incompatibilité des valeurs telle qu'elle s'exprime dans le langage ordinaire reflète une réelle incompatibilité des valeurs¹³⁰⁸.

Ronald Dworkin considère quant à lui que la thèse moniste est défendable. Il en donne une illustration dans le cadre d'une conférence organisée à New York en 2001 et ayant trait à la postérité de l'œuvre de Berlin. Il explique que les deux valeurs d'égalité et de liberté non seulement ne sont pas conflictuelles mais fonctionnent même de pair. Ronald Dworkin se méfie du pluralisme des valeurs. Pourtant, il ne nie pas que de

¹³⁰⁶ Ibid., p. 710.

¹³⁰⁷ MACKENZIE (Iain), « Berlin's defence of value-pluralism : clarifications and criticism », p. 327.

¹³⁰⁸ Ibid., p. 328.

nombreux maux aient pu être engendrés par des pensées à caractère moniste mais il ne faut pas non plus selon lui passer sous silence que :

« d'autres crimes moraux sont justifiés par l'idée opposée, selon laquelle d'importantes valeurs politiques sont nécessairement conflictuelles, aucun arbitrage entre elles ne pouvant être défendu comme le seul choix correct(...) des millions de gens dans ce pays extraordinairement prospère n'ont pas de vies ou de perspectives décentes. Ils n'ont pas d'assurance maladie, pas d'habitat convenable, pas de travail. Combien de fois avez vous entendu dire (...) que nous ne pouvons pas trop en faire parce que l'égalité entre en conflit avec la liberté ? Que si nous augmentions les impôts jusqu'au niveau nécessaire pour nous attaquer sérieusement à la pauvreté, alors nous nous en prendrions à la liberté (...) Quand nous regardons les politiques des Talibans qui refusent aux femmes l'accès aux soins, nous sommes saisis d'effroi et nous nous demandons si des sanctions économiques pourraient être les bienvenues. Pourtant, combien de fois nous a t-on répondu que les autres cultures ont des valeurs différentes, que c'est une forme d'impérialisme d'affirmer que seules nos valeurs sont les bonnes¹³⁰⁹ ».

C'est la raison pour laquelle Dworkin tient malgré tout à défendre l'idéal moniste : il estime qu'y renoncer revient à renoncer à toute perspective progressiste. Au fond, il affirme que monisme et pluralisme ont été plus ou moins dangereux selon les époques et que, si durant les années 1950, on pouvait craindre davantage des hérissons, nos sociétés contemporaines devraient peut-être plutôt redouter l'influence néfaste des renards. Concernant le caractère non conflictuel de la liberté et de l'égalité, il souligne que tout dépend de la manière dont on définit les concepts. Il estime que quand l'Etat prend de l'argent aux plus fortunés pour permettre aux plus pauvres de vivre décemment, il n'y a pas de réel conflit entre égalité et liberté car au fond, dans la perspective qui est la sienne, les biens que l'on prend aux riches ne leur appartiennent pas légitimement. En fait, selon lui, quand on veut montrer que deux valeurs entrent en conflit, il faut démontrer pourquoi l'acceptation de cette valeur qui est génératrice de conflit est la plus appropriée. En effet, pour Dworkin, s'il y a conflit entre l'égalité et la

¹³⁰⁹ DWORKIN (Ronald), « Do Liberal Values Conflict », in *The Legacy of Isaiah Berlin*, op. cit., pp. 75 et 76.

conception de la liberté de Berlin, il n'y a pas de raison de retenir cette définition de la liberté plutôt qu'une autre qui serait, elle, compatible avec l'égalité.

Nous pouvons nous aider d'un exemple concret imaginé par Bernard Williams pour réfuter la thèse de Dworkin. Faisons l'hypothèse d'un gouvernement qui au nom de la justice sociale veuille promouvoir l'égalité dans le domaine de l'éducation. Ce gouvernement estimant que l'existence d'un secteur privé payant constitue un obstacle à cette égalité prend des mesures sévères pour rendre illégale l'existence de telles écoles. Les opposants à de telles réformes objecteraient sûrement que de telles mesures, prises au nom de l'égalité, menacent leur liberté. Bernard Williams estime que, dans ce cas, Berlin aurait soutenu les détracteurs de telles mesures quand ils affirment que la liberté a été sacrifiée au nom de la quête de l'égalité. Par contre, un certain Jean Jacques Rousseau qui, rappelle Williams, partage avec Dworkin l'opposition au pluralisme serait probablement favorable à de telles mesures. Il dirait :

« vous pensez que vous êtes privés de liberté uniquement parce que vous n'avez pas compris ce qu'est la liberté. Si vous compreniez réellement ce qu'est la liberté, alors vous sauriez qu'elle est compatible avec la justice sociale et donc avec l'égalité. Le fait que l'on vous empêche d'envoyer vos enfants dans des écoles privées ne constitue pas, contrairement à ce que vous supposez à tort, une limitation de votre liberté. C'est en fait une manière de promouvoir la liberté si vous comprenez ce qu'est véritablement la liberté. »

Bernard Williams considère qu'un tel discours serait une mauvaise façon de s'adresser aux personnes concernées. En effet, souligne Williams, dire aux gens qu'ils devraient réviser leur conception de certaines valeurs n'est ni prudent, ni citoyen, ni respectueux de leur expérience. Ce n'est pas non plus la manière la plus à même de leur faire accepter des politiques plus radicales. Bernard Williams explique que le pluralisme des valeurs permet de savoir quoi dire aux personnes à qui il est demandé de sacrifier leurs valeurs ou leurs intérêts car certaines choses devraient impérativement être faites. Ajoutons que l'exemple pré cité de Dworkin témoigne du fait que Dworkin confond pluralisme culturel et relativisme culturel et que Berlin n'aurait certainement pas défendu les pratiques des talibans dans la mesure où elles ne respectaient pas l'horizon moral commun et minimum défini précédemment et sans lequel une société ne saurait être qualifiée de décente. En outre, nous avons démontré précédemment que prendre en

compte le pluralisme des valeurs n'interdisait pas de concevoir le progrès dans une société donnée. Alors que pour certains auteurs comme Dworkin, le pluralisme des valeurs n'est pas une réalité incontournable et le monisme est préférable en démocratie, d'autres soulignent surtout les dangers que pourrait faire courir le pluralisme à la démocratie.

*2 : Les dangers du pluralisme et de la liberté négative en démocratie :
« l'apathie politique »*

Pierre-André Taguieff souligne que le fait d'accepter plusieurs conceptions du bien dans le cadre d'une démocratie pluraliste moderne risque de faire entrer les sociétés dans des débats et des controverses sans fin dans la mesure où tout serait susceptible d'être discuté. Pourtant, si la modernité intellectuelle reconnaît aux individus la possibilité de discuter de tout, le principe de libre examen lui-même semble être selon Durkheim sacré, hors du débat. Il apparaît néanmoins aujourd'hui que Durkheim puisse être critiqué et qu'il n'y ait pas de principe qui ne soit discutable. Le problème est que si l'on postule que tout est discutable, y compris le principe de libre discussion lui-même, et que les visions du monde sont incommensurables alors pourquoi débattre ou discuter ? Quel peut être l'enjeu de la discussion si aucune délibération n'est possible ? Quand la discussion devient une valeur essentielle, l'impuissance, l'indécision permanente, l'enlisement dans la quête indéfinie du compromis ne guettent-ils pas¹³¹⁰ ? Le pluralisme pourrait dans cette perspective constituer une menace si, en arguant de l'impossibilité de se mettre d'accord pour définir le bien commun, on s'autorisait à renoncer à tout projet collectif. Le pluralisme axiologique pourrait alors exclure l'action politique.

Pierre André Taguieff pose en fait la question du champ d'application du principe de discutabilité illimitée qui découle du pluralisme : peut-il dépasser son domaine originel de validité qui est la vie intellectuelle sans enjeux collectifs pour régir et animer une communauté politique¹³¹¹ ? N'est-il pas nécessaire pour une société démocratique de se définir des ennemis, une altérité sous peine de devenir apolitique ou amoral¹³¹² ? L'existence d'une société civique implique la définition d'un lien social

¹³¹⁰ TAGUIEFF (P-A), *Résister au bougisme : démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Editions des Mille et une nuits, mars 2001.

¹³¹¹ Ibid., p. 32.

¹³¹² Ibid., p. 33.

minimum c'est à dire la possibilité d'une référence commune à des principes universels qui transcendent les valeurs et les normes propres aux communautés particulières¹³¹³. Il est ainsi nécessaire dans le cadre d'une société décente de limiter le pluralisme afin de pouvoir définir un horizon moral commun qui exclue du pluralisme un certain nombre de valeurs. Pierre-André Taguieff critique dans cette perspective la société multiculturelle en estimant qu'elle risque de re ethniciser l'espace social et d'en légaliser sa fragmentation en abandonnant sa gestion aux dirigeants communautaires ou identitaires¹³¹⁴. Il y a, rappelle Taguieff, deux façons d'être fidèle à l'esprit de la démocratie au sens moderne.

La première conception est la conception libérale élitiste telle qu'elle a pu être théorisée et défendue par Schumpeter et Karl Popper et dans laquelle le pluralisme est associé aux règles du système électoral permettant de garantir l'alternance et d'éviter le despotisme. Dans ce cadre, la démocratie, simple moyen de « maintenir l'équilibre entre l'offre et la demande de produits politiques » est réduite à un ensemble de règles prosaïques et procédurales qui aboutissent à la résolution des conflits sans effusion de sang, sans aucune préoccupation morale telle que la volonté de former des citoyens dotés d'une conscience sociale élevée¹³¹⁵. Dans cette perspective, la liberté individuelle prime l'égalité, la participation ou encore la solidarité. La liberté individuelle est alors réduite à la liberté négative. On aboutit alors à une démocratie négative selon l'expression de Pierre Rosanvallon c'est à dire à une version minimaliste de la démocratie. Notons que Benjamin Constant mettait déjà en garde contre le risque d'apathie politique qui serait une conséquence malheureuse de la liberté des modernes. La critique des auteurs communautaristes est donc juste en ce qu'elle souligne la nécessité pour la démocratie de ne pas être seulement élective mais aussi participative. Pour les auteurs de la tradition républicaine, même si une telle critique peut donner l'impression que les communautaristes voient juste, leur remède semble encore pire que la maladie dans la mesure où la fragmentation conflictuelle apparaît encore plus dangereuse que l'apathie civique.

On peut imaginer avec Taguieff qu'une telle conception de la démocratie est une conséquence des critiques du fascisme et du communisme. Pourtant, la tradition républicaine puise ses racines dans l'œuvre d'Aristote et a été réactivée par Hanna

¹³¹³ Ibid.

¹³¹⁴ Ibid.

¹³¹⁵ Ibid., p. 132.

Arendt, John Pocock, Quentin Skinner, Benjamin Barber ou encore Philippe Pettit et suppose que l'humanité des hommes ne peut se réaliser que dans et par la vie civique, au sein d'une communauté particulière sous la condition que l'Etat garantisse que ses citoyens « ne dépendront pas du bon vouloir d'autrui »¹³¹⁶.

Il est clair que Berlin ne pouvait souscrire à de telles affirmations et il eut plusieurs fois l'occasion de souligner que la participation à la vie démocratique, même s'il considérait qu'elle était souhaitable à titre personnel, ne constituait pas une activité supérieure à d'autres. En tant que penseur pluraliste, il ne pouvait pas affirmer que toute vie bonne impliquait nécessairement la participation aux affaires de la cité. En effet, le temps et l'énergie déployés pour participer à la vie démocratique sont sacrifiés au détriment d'autres valeurs et d'autres préoccupations, toutes autant légitimes dans la perspective pluraliste.

Par contre, Berlin était d'accord pour souhaiter que le pluralisme soit limité afin qu'il demeure possible de définir un horizon moral commun. C'est d'ailleurs ce qui permet au pluralisme de ne pas devenir auto contradictoire et de s'auto exclure lui-même et à un penseur pluraliste d'être également libéral sans être incohérent.

II : Pluralisme et libéralisme : le statut du concept de pluralisme dans l'œuvre

Beaucoup de libéraux ont affirmé que le pluralisme avait toute sa place dans une société libérale. Pourtant, il existe de nombreuses raisons de croire que le pluralisme et le libéralisme sont incompatibles. En effet, à première vue, le penseur pluraliste défend la position selon laquelle il n'existe pas de valeur prépondérante qui pourrait systématiquement l'emporter lorsque les conflits de valeur se produisent. Par ailleurs, le libéralisme, à moins de demeurer une coquille vide, doit être porteur de valeurs. Or, comment peut-on justifier que les valeurs portées par le libéralisme l'emportent toujours sur les autres valeurs en cas de conflit dans le cadre d'une société pluraliste ? Autrement dit, dans le cas de Berlin, comment peut-on défendre à la fois l'universalité de certaines

¹³¹⁶ Sur ce dernier point en particulier, nous renvoyons aux débats mentionnés dans le chapitre 1 du Titre 1 relatifs à la question de l'existence d'une troisième liberté proposée par Quentin Skinner.

valeurs libérales comme la liberté négative ce qui l'amène à condamner les régimes autoritaires tels le régime soviétique et d'autre part défendre le pluralisme des valeurs ?

Berlin, quant à lui, affirme parfois dans ses essais qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre pluralisme et libéralisme¹³¹⁷ alors qu'il souligne ailleurs que le pluralisme implique le choix de la liberté : « *le pluralisme, avec la quantité de liberté négative qu'il implique*¹³¹⁸ ».

Après avoir examiné les arguments des deux parties (A et B), nous verrons que les tenants de l'incompatibilité du choix de la liberté et du pluralisme n'ont pas réellement compris la thèse pluraliste telle que Berlin l'exprime et le contenu précis du concept de pluralisme des valeurs. Nous défendrons en effet la thèse selon laquelle pluralisme et liberté, loin de s'exclure, se renforcent mutuellement.

A : La pierre d'achoppement de la pensée berlinienne : la thèse de l'incohérence

Pour certains penseurs, le pluralisme ne peut être réconcilié avec le libéralisme. John Gray et George Crowder dans les années 1980 sont les représentants les plus importants de ce courant mais c'est John Kekes qui, le premier en 1993¹³¹⁹, publia une étude systématique consacrée au pluralisme dans laquelle il tentait d'expliquer que libéralisme et pluralisme ne s'impliquaient pas mutuellement. John Kekes essaie dans un des chapitres de son ouvrage de fonder son conservatisme sur le pluralisme des valeurs en avançant que le pluralisme des valeurs rendrait non légitime le choix du libéralisme. Nous étudierons successivement les positions de John Gray (1) et de George Crowder (2)

¹³¹⁷ JAHANBEGLOO (Ramin), op. cit., p. 44.

¹³¹⁸ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, ed. H. Hardy, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 216.

¹³¹⁹ KEKES (John), *The Morality of Pluralism*, Princeton, Princeton University Press, 1993, 228 pages. Voir aussi du même auteur *Against Liberalism* (1997) et *A Case for Conservatism* (1995).

1 : La position de John Gray

- *Pourquoi accorder la priorité à la liberté si les valeurs sont incommensurables ?*

La position de John Gray, assez proche de celle de John Kekes, est assez subtile dans la mesure où il affirme que le pluralisme de Berlin n'est pas compatible non pas avec le libéralisme en général mais avec le libéralisme tel que Berlin le conçoit. En effet, Gray considère que le libéralisme, compris comme l'expression politique d'une culture donnée ne peut être considéré que comme une option politique légitime parmi d'autres. Gray affirme en effet que l'incommensurabilité des valeurs implique également l'incommensurabilité des cultures. Mais, ce faisant, Gray confond le pluralisme des valeurs avec le relativisme culturel. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 2 de ce Titre 2, cette confusion n'as pas été faite que par John Gray et Berlin en est pour partie responsable. En conséquence, reconnaître le pluralisme des valeurs et des cultures qui en sont l'expression n'implique pas de renoncer à concevoir la liberté comme une valeur universelle. Ainsi, croire au pluralisme des valeurs ne signifie pas nécessairement que l'on considère que les cultures sont incomparables. En d'autres termes, il est possible de reconnaître le pluralisme des valeurs et de comparer cultures libérales et cultures non libérales¹³²⁰. C'est ce que n'hésite pas à faire Berlin qui conclut à ce sujet que les cultures libérales sont supérieures aux cultures non libérales car seules les cultures libérales permettent de garantir une société décente.

John Gray estime qu'une autre forme de libéralisme qu'il nomme « agonistic liberalism » peut être compatible avec le pluralisme. John Gray propose donc au fond une relecture de l'œuvre de Berlin en exposant les points qui devraient être modifiés pour que sa pensée demeure cohérente. En fait, pour Gray, le pluralisme est vrai mais il n'est pas compatible avec le libéralisme qui doit donc être abandonné, au moins tel qu'il a été traditionnellement conçu. Gray tente ainsi de reconstruire la pensée de Berlin et d'expliquer ce que Berlin aurait dû penser ou dire pour que sa pensée demeure cohérente, pour qu'elle constitue un système unique et cohérent. Pourtant, comme le souligne Michael Walzer, Berlin a maintes et maintes fois souligné que toutes les choses que connaissent le « hérisson » n'étaient pas nécessairement cohérentes et il ne

¹³²⁰ Nous revenons sur ce point un peu plus loin en présentant les positions de Jonathan Riley sur cette question.

s'est jamais présenté lui-même comme un bâtisseur de systèmes¹³²¹. Ce faisant, John Gray cesse d'interpréter la pensée de Berlin qu'il ne parvient d'ailleurs pas réellement à comprendre tant il projette et transpose dans les écrits de Berlin ses propres idées.

• *La liberté est-elle une valeur comme les autres ?*

Gray explique que, pour Berlin comme pour les autres libéraux, la liberté n'est pas une valeur comme les autres mais une valeur absolue et cette défense de la liberté serait incompatible avec l'idée maîtresse de Berlin en vertu de laquelle toutes les valeurs ne peuvent pas être classées selon une échelle commune. Michael Walzer, qui discute les vues de John Gray, se demande s'il est possible de contester l'idée de Berlin selon laquelle la liberté de choix constitue un élément indispensable à la préservation de l'humanité des hommes et donc d'affirmer comme John Gray qu'une vie dans laquelle on pratique des choix ne constitue qu'un mode de vie parmi tant d'autres également incommensurables¹³²² ? La question est en fait de savoir si le « champ d'action » du pluralisme doit inclure la liberté, comme le pense John Gray, ou si la liberté pourrait être en quelque sorte hors jeu, comme Berlin le soutient sans le formuler tout à fait explicitement. Pour justifier cette mise hors jeu de la liberté, il faut démontrer qu'elle constitue un élément indispensable à la société décente et à toute vie humaine en général.

Michael Walzer fait allusion, dans le cadre de cette discussion, à des situations dans lesquelles selon certains auteurs des hommes et les femmes pourraient volontairement abandonner leur liberté sans cesser de mener une vie décente, comme lorsqu'ils intègrent un ordre religieux, l'armée ou un parti politique à la discipline sévère. Walzer affirme que Berlin ne nie pas la valeur de telles organisations et des vies que l'on peut vivre en leur sein. Mais, rappelle Michael Walzer, Gray néglige le fait que pour Berlin, de telles organisations et de telles circonstances ne sauraient remettre en cause la possibilité pour les humains de faire des choix à commencer par celui de vouloir les quitter pour reprendre une autre vie. Par ailleurs, une vie religieuse par exemple ne saurait mettre un terme à la possibilité pour les hommes de faire quotidiennement des choix tels que Berlin les définit.

¹³²¹ WALZER (Michael), « Are there limits to Liberalism », *New York Review of Books*, 19 October 1995, p. 28-31, p. 28.

¹³²² *Ibid.*, p. 29.

Michael Walzer affirme dans un second temps que, pour Gray, de nombreuses cultures et de nombreuses civilisations, même si elles accordent une certaine importance au choix individuel, ne donnent pas à la conception de la liberté de Berlin un rôle central dans la vie quotidienne de leurs membres¹³²³. Or, souligne Walzer, les membres de ces sociétés ne paraissent pas moins humains. La question ne se pose pas en ces termes pour Berlin dans la mesure où il estime qu'aucun régime politique, quel que soit le degré de répression qu'il exerce sur les hommes, ne peut totalement supprimer la liberté de choix des hommes, qui, nous l'avons vu dans le Titre 1 fait véritablement partie intégrante de la condition humaine. Il ne conteste pourtant pas que les régimes autoritaires ou totalitaires puissent être liberticides mais il soutient alors que de tels régimes dégradent l'humanité des hommes ou, en tout cas, ne la respectent pas même s'ils ne peuvent pas la détruire totalement.

• *Comment aborder cette question ?*

Michael Walzer rappelle que cette question de la cohérence et des rapports entre liberté et pluralisme ne doit pas être selon Berlin abordée de manière systématique. Dans un article de 1994 qu'il a co-écrit avec Bernard Williams pour répondre à George Crowder qui adressait à Berlin une critique assez proche de celle de Gray, Berlin explique que ce style formel n'est pas la manière la plus adaptée pour discuter ces questions¹³²⁴. Berlin et Williams appellent plutôt de leurs vœux une analyse politique et historique plus concrète de ces problèmes et observent qu'il y a de nombreux liens entre le libéralisme et le pluralisme. Michael Walzer cite des événements comme la Réforme protestante et l'expérience de pluralisme qui s'en est suivie et prétend que de telles expériences suscitent souvent chez les individus un intérêt marqué pour la tolérance, le respect ou la liberté de choix¹³²⁵. A l'inverse, les institutions libérales permettent d'ouvrir l'espace public à des groupes antérieurement réprimés et donc rendus invisibles et donc de transformer un pluralisme seulement théorique ou potentiel en un pluralisme réel permettant aux individus de poursuivre les valeurs qu'ils souhaitent sans crainte et sans humiliation¹³²⁶.

¹³²³ Ibid., p. 29.

¹³²⁴ BERLIN (Isaiah), WILLIAMS (Bernard), « A Reply », *Political Studies*, June 1994, p. 309.

¹³²⁵ WALZER (Michael), « Are there limits to Liberalism », op. cit., p. 30.

¹³²⁶ Ibid., p. 30.

Nous partageons les vues de Michael Walzer pour qui des arguments non formels et pragmatiques tels que ceux que nous venons d'évoquer sont préférables pour traiter de la question des rapports entre liberté et pluralisme.

• *Les valeurs libérales respectent-elles tous les modes de vie ?*

John Gray considère que le fait de faire le choix de la liberté serait incompatible avec le pluralisme dans la mesure où les sociétés libérales ne sont pas neutres dans leurs effets sur les modes de vie et tendent à marginaliser ou à rejeter les formes de vie non libérales. C'est la raison pour laquelle les protestants fondamentalistes craignent actuellement aux Etats-Unis que, dans une société pluraliste qui tolère différents systèmes de valeur et différents styles de vie, leurs propres enfants puissent devenir des protestants libéraux ou des relativistes¹³²⁷. Cela conduit les mêmes fondamentalistes à croire qu'ils ne pourront reproduire et défendre leurs valeurs que s'ils parviennent à exercer une certaine emprise sur la vie publique de la société américaine en censurant par exemple la pornographie. Pour Gray, l'alternative est la suivante : ou bien les parents et leurs enfants deviennent eux-mêmes des libéraux comme les autres ou la société est dirigée de manière moins libérale.

Selon Michael Walzer, certains modes de vie considérés comme importants par des groupes de la population ne sont pas compatibles avec les valeurs libérales et peuvent difficilement fonctionner dans un milieu libéral¹³²⁸. Pourtant, force est de reconnaître que la société américaine n'empêche pas les protestants fondamentalistes de vivre leur foi et leur vie conformément à leurs croyances ni les femmes musulmanes de porter le voile islamique si elles le souhaitent. Par contre, il est sûr que les sociétés américaines et européennes ne permettent pas de satisfaire des groupes religieux comme les islamistes intégristes qui souhaitent imposer leurs pratiques et leur foi à l'ensemble de la population. Cela ne représente pas un problème pour Berlin dans la mesure où le pluralisme doit être limité par un horizon moral commun qui inclut la liberté de choix. Que les sociétés libérales ne permettent pas aux groupes qui veulent priver le reste de la population de cette liberté d'obtenir satisfaction ne lui semble donc pas problématique. Il s'agit même plutôt d'une garantie de la pérennité du caractère décent de ces sociétés.

C'est également la position de John Rawls qui évoque la question de la tolérance à l'égard des intolérants. John Rawls soulève le problème des partis politiques qui, dans

¹³²⁷ Ibid.

¹³²⁸ Ibid.

des Etats démocratiques, défendent des doctrines qui les conduiraient à attenter aux libertés s'ils parvenaient au pouvoir. Rawls soutient qu'une « secte intolérante » n'a aucun droit de se plaindre si on lui refuse une liberté « égale à celle de toutes les autres » puisque « le droit qu'a une personne de se plaindre est limité aux violations des principes qu'elle-même reconnaît¹³²⁹ ». La justice n'implique de toutes façons pas pour Rawls que des hommes restent inertes alors que d'autres s'appliquent à saper les fondements de leur existence. Par contre, si les sectes intolérantes ne représentent pas une menace pour les libertés, il n'y a pas de motif légitime de refuser la liberté aux intolérants.

2 : La position de George Crowder

Pour George Crowder, non seulement le libéralisme n'est pas impliqué par le pluralisme mais le pluralisme serait en quelque sorte incompatible avec le libéralisme¹³³⁰. George Crowder examine successivement six bonnes choses que le libéralisme serait le mieux à même de garantir et il se demande si ces six choses sont liées ou non à la reconnaissance du pluralisme. Ces six éléments sont la tolérance, le choix, l'humanité, la diversité, la vérité et l'autonomie personnelle.

Concernant tout d'abord la tolérance, les défenseurs du lien entre pluralisme et libéralisme affirment que si les biens sont multiples alors les bonnes vies et les bons modes de vie doivent être également multiples. En conséquence, il serait aberrant alors que l'on prend en compte le pluralisme et que l'on reconnaît la légitimité de ces différents modes de vie, de vouloir en imposer un en particulier. Autrement dit, il est rationnel dans cette perspective d'être tolérant. La pluralité des valeurs impliquerait un devoir de tolérance et de respect des autres modes de vie. Or, cette tolérance fait partie des valeurs centrales du libéralisme. Pourtant George Crowder rejette une telle argumentation. Tout d'abord, il rappelle que parler de l'égale valeur de biens incommensurables n'a pas de sens dans la mesure où précisément il n'est pas possible de comparer et d'évaluer ces valeurs puisqu'il n'y a pas d'étalon permettant cette évaluation. Ensuite, Crowder considère que même s'il était possible d'affirmer que ces biens aient une égale valeur, il ne s'ensuivrait pas que ceux qui ont à choisir entre ces

¹³²⁹ RAWLS (John), *Théorie de la Justice*, op. cit., p. 253.

¹³³⁰ CROWDER (George), « Pluralism and Liberalism », *Political Studies*, vol. 42, n° 2, June 1994, p. 293-305, p. 293.

biens ne devraient pas choisir un bien au détriment d'un autre. Le pluralisme impliquerait plutôt l'inverse puisque le conflit lié à l'incommensurabilité des biens engendre justement systématiquement le choix et la perte. Crowder dénonce ainsi l'argument de Steven Lukes selon lequel le pluralisme impliquerait que différents modes de vie et différents biens aient une valeur identique et doivent être également respectés. Au contraire, rappelle Crowder, le pluralisme nous enseigne que les biens ne peuvent pas être évalués puisque nous n'avons pas de mesure commune et que, quand ils entrent en conflit, il nous faut choisir certains biens et en sacrifier d'autres. En conséquence, le lien entre pluralisme et tolérance ne semble pas pour Crowder établi.

Concernant le choix, Crowder veut bien admettre qu'une certaine forme de libéralisme constitue le meilleur environnement pour l'exercice du choix libre mais il ne voit pas en quoi le pluralisme implique la valorisation, rendrait désirable le libre choix. Il reconnaît que le pluralisme implique bien sûr la nécessité de choisir mais pas la valorisation du choix. La nécessité du choix entre des valeurs entrant en conflit est un des éléments de définition du pluralisme mais cet aspect ne constitue pas en lui-même une bonne raison d'attribuer de la valeur au choix. En effet, souligne George Crowder, le fait que le choix soit rendu inévitable ne lui attribue pas ipso facto de la valeur¹³³¹. Ce n'est pas parce qu'une chose est inévitable qu'elle est désirable. Pourquoi alors dans ce cas accorder autant de valeur au choix et à la liberté qui permet de faire ces choix ? La nécessité de faire des choix est compatible avec un régime autoritaire autant qu'avec un régime libéral.

Concernant la diversité, Crowder rappelle que c'est Bernard Williams qui affirme qu'une société a toujours intérêt à défendre et à promouvoir un maximum de valeurs. Pourtant, Crowder souligne que si être un penseur pluraliste implique d'accepter une multiplicité de valeurs, le pluralisme ne rend pas en lui-même nécessaire de défendre autant de valeurs que possible. En effet, le pluralisme ne nous dit rien de la façon dont nous devons faire nos choix et ces choix peuvent être aussi bien favorables qu'hostiles à la diversité. Par ailleurs, comme le souligne John Gray, pourquoi la diversité devrait-elle toujours céder devant la liberté ? Autrement dit, pourquoi ne pas accepter l'idée que subsistent des régimes non libéraux ? Cette alternative illustre bien que dans la perspective de John Gray, pluralité et liberté peuvent s'opposer.

¹³³¹ Ibid., p. 298.

En effet, si la disparition de régimes non libéraux était positivement perçue par les libéraux et les défenseurs de la liberté, elle constituerait en revanche une mauvaise nouvelle pour ceux qui tiennent absolument à garantir le plus de diversité et de pluralité possible. Leur préservation serait favorable à la diversité et donc au pluralisme. Berlin répondrait que c'est manifestement pour éviter les dérives liées à ce type d'argumentation que le pluralisme des valeurs doit être limité.

Concernant finalement la vérité, certains pensent que la vérité du pluralisme c'est à dire la conscience de l'existence du pluralisme est mieux exprimée par le libéralisme. Une telle affirmation est pour Crowder inacceptable dans la mesure où une société libérale pourrait également avoir le monisme plutôt que le pluralisme pour fondement tout en étant sceptique quant à la possibilité de discerner le contenu exact de ce système unique¹³³². Berlin partageait ce point de vue précis de l'argumentation de Crowder puisqu'il affirmait souvent que de nombreux libéraux faisaient preuve de monisme en ne défendant que la liberté ou qu'une seule dimension de la liberté au détriment de la reconnaissance du caractère également indispensable de l'autre dimension.

Au terme de sa démonstration, George Crowder pense avoir efficacement démontré que le pluralisme ne soutenait nullement le libéralisme. En effet, dans sa perspective, si le pluralisme nous apprend qu'il faut choisir, il ne saurait nous révéler quoi ou comment choisir. Le penseur pluraliste aurait ainsi autant le droit de choisir l'ordre et la hiérarchie plutôt que la liberté et l'égalité. Pourtant, nous voudrions montrer que la liberté et le pluralisme ne sont pas contradictoires car la liberté permet même au pluralisme de ne pas s'auto détruire en se transformant en monisme.

B : Le soubassement qui garantit la cohérence : seule une société libérale peut être garante du pluralisme des valeurs.

Comme le souligne Steven Lukes, si la thèse du pluralisme des valeurs est fondée, alors l'Etat ne peut a priori jamais avoir de justification rationnelle suffisante pour imposer un arrangement particulier de valeurs à un individu. En conséquence, l'Etat ne doit pas s'engager dans des politiques autoritaires ou anti-libérales.

¹³³² Ibid., p. 301.

D'après Bernard Williams qui raisonne de manière comparable, le refus autoritaire de la liberté implique de récuser la véracité et la validité de la thèse du pluralisme des valeurs. Pour ces deux auteurs, dans la pensée de Berlin, la thèse du pluralisme soutient donc le libéralisme. Pour les libéraux traditionnels d'orientation égalitariste ou libertarienne, le pluralisme et le libéralisme ne sont pas non plus conflictuels. En effet, pour eux, le principe d'incommensurabilité des valeurs supporte les principes libéraux dans la mesure où il permet de justifier les principes libéraux de justice et de droits qui ne sont pas appréhendés par ces penseurs comme l'incarnation d'une conception particulière du bien. Dans cette perspective, la liberté et la justice ne sont pas conçus comme des biens en eux-mêmes mais plutôt comme des principes régulateurs.

Nous examinerons successivement les réponses de Berlin (1) et de George Crowder (2) à ceux qui prétendent que libéralisme et pluralisme ne peuvent logiquement coexister. Enfin, nous soutiendrons l'idée que libéralisme et pluralisme se renforcent mutuellement : le pluralisme permet au libéralisme de ne pas devenir dogmatique alors que le libéralisme évite au pluralisme de devenir une sorte de monisme (3)

1 : La réponse de Isaiah Berlin

Berlin croyait à la fois à la liberté et au pluralisme des valeurs et il considérait que les deux concepts, à défaut de s'impliquer l'un l'autre pouvaient coexister harmonieusement. Il affirmait pourtant parfois que le pluralisme impliquait le libéralisme et il justifiait ce passage de l'un à l'autre par deux arguments principaux.

Le premier argument de Berlin est lié à l'idée de choix. D'après Berlin, liberté et pluralisme ont en commun la notion de « choix ». En effet, les conflits entre les valeurs et entre les modes de vie découlant du pluralisme des valeurs impliquent que les êtres humains fassent des choix. Berlin écrit ainsi que si le pluralisme est vrai, alors

« la nécessité de choisir entre des revendications absolues est une caractéristique de la condition humaine à laquelle on ne peut échapper. Ceci donne sa valeur à la liberté telle que Acton la concevait¹³³³ ».

¹³³³ BERLIN (Isaiah), *Liberty*, op. cit., p. 214.

Si nous devons choisir, explique Berlin, il nous faut donner la priorité à la liberté de choix et donc, par implication, à un ordre libéral basé sur la liberté¹³³⁴. On peut contester une telle argumentation en soulignant que ce n'est pas parce que le choix est inévitable que la liberté de choix a nécessairement de la valeur. Autrement dit, le fait même que le choix soit inévitable ne donne pas de la valeur au choix ou à la liberté qui permet de faire des choix¹³³⁵. De manière un peu provocante, on pourrait affirmer que face au caractère douloureux et inévitable des choix, il est préférable d'éviter au maximum d'en faire. Dans ce cas, on réduira délibérément la liberté négative. En tout cas, d'un strict point de vue logique, la nécessité du choix moral est en elle-même compatible aussi bien avec le libéralisme qu'avec l'autoritarisme¹³³⁶.

Pourtant, la liberté de choix est pour Berlin un présupposé du pluralisme des valeurs qu'il souhaite défendre¹³³⁷. Quand Berlin évoque ici la liberté, il s'agit de la liberté de choix et pas de la liberté négative. Berlin explique aussi que la liberté en ce sens doit être distinguée de la liberté négative qui n'est qu'une forme de liberté politique¹³³⁸. Cette liberté qui est l'essence même de l'humanité pour notre auteur ne peut pas être sacrifiée. C'est la raison, et selon nous la plus valable, que Berlin donne pour justifier l'importance de la liberté de choix¹³³⁹. Ainsi, pour Berlin, le choix moral a de la valeur non seulement parce qu'il est inévitable mais aussi et surtout parce qu'il s'agit d'une expression de la dignité humaine. Berlin emprunte à Kant l'idée que la capacité de faire des choix moraux est propre à l'être humain et doit donc être respectée en tant qu'elle est un attribut de notre statut moral spécifique¹³⁴⁰. Par contre, d'autres libertés sociales ou politiques peuvent être sacrifiées dans un contexte de crise.

Berlin, d'une manière moins implicite mais plus convaincante, justifie également le passage du pluralisme au libéralisme en soulignant que le pluralisme des valeurs implique l'impossibilité conceptuelle de la perfection politique. Ainsi, le pluralisme des valeurs rend nécessaire une forme de gouvernement qui prenne en compte le caractère imparfait de la vie humaine plutôt qu'une forme d'action politique qui tente de dépasser cette imperfection¹³⁴¹. En conséquence, le caractère inévitable de l'imperfection fait des

¹³³⁴ CROWDER (George), « Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin », op. cit., p. 6.

¹³³⁵ CROWDER (George), *Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 144. Voir le point (A) de cette même section.

¹³³⁶ Ibid., p. 144.

¹³³⁷ BERLIN (Isaiah), « Reply to Robert Kocis », *Political Studies*, n° 31, p. 388-393, p. 391.

¹³³⁸ Ibid., p. 391.

¹³³⁹ CROWDER (George), *Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 145.

¹³⁴⁰ Ibid., p. 145.

¹³⁴¹ Ibid.

théories politiques qui conçoivent la possibilité de sociétés politiques totalement satisfaisantes des théories utopiques¹³⁴². D'autre part, l'imperfection pluraliste et son caractère inévitable rendent nécessaire de prendre en compte ses conséquences psychologiques et sociales qui sont l'insatisfaction, l'aliénation et le conflit social¹³⁴³. Or, quel autre type de pensée que la pensée libérale permet de mieux prendre en compte un tel contexte ?

Comme le rappelle George Crowder, la pensée libérale, depuis le 17^{ème} siècle, n'a-t-elle pas eu pour « mission historique » de prendre en compte et de gérer le conflit social plutôt que de l'éliminer ? Pour les libéraux, la tâche de l'Etat et des institutions politiques n'est précisément pas de rendre parfaite la vie des individus, ni de rendre totalement harmonieuses les relations entre les classes et les groupes sociaux¹³⁴⁴. En d'autres mots, et pour synthétiser l'argumentation de Berlin, le lien entre pluralisme et libéralisme se fait aussi par l'anti-utopisme.

Michael Walzer souligne que le pluralisme de Berlin est caractérisé par la générosité, le scepticisme, qui à défaut d'être des valeurs libérales, sont des qualités de l'esprit qui rendent probable l'acceptation des valeurs libérales¹³⁴⁵. Il ne s'agit donc absolument pas de démontrer que le pluralisme implique nécessairement et logiquement le libéralisme mais plutôt que les deux concepts sont compatibles, peuvent se renforcer mutuellement au bénéfice des sociétés démocratiques.

Pour Berlin et Williams, quand bien même d'autres idées que le pluralisme soutiendraient des valeurs comme la liberté de choix, ce qui est essentiel dans la discussion est que le pluralisme soutienne le libéralisme par l'intermédiaire de valeurs comme la liberté de choix. Par ailleurs, les deux auteurs ne nient pas non plus que des institutions libérales puissent être comprises comme l'incarnation d'autres valeurs que le pluralisme. Cela a déjà été le cas et montre seulement pour eux qu'une bonne cause peut avoir plusieurs soutiens¹³⁴⁶.

Enfin, les deux auteurs ne contestent pas qu'un penseur pluraliste puisse se poser la question de l'option non libérale mais n'importe quel individu peut se poser cette question, y compris un libéral. Comme Berlin et Williams le précisent très justement, ce type de problème ne gagne pas à être traité de manière aussi formelle. Il est

¹³⁴² Ibid.

¹³⁴³ Ibid.

¹³⁴⁴ Ibid.

¹³⁴⁵ WALZER (Michael), « Are there limits to Liberalism », op. cit., p. 28-31.

¹³⁴⁶ Ibid., p. 308.

certainement préférable de discuter ces questions concrètement c'est à dire à partir de la réalité historique et sociale si l'on souhaite réellement faire émerger les faiblesses et les forces du libéralisme ainsi que les simplifications grossières dont les ennemis du libéralisme sont les auteurs¹³⁴⁷. George Crowder, dans un article bien postérieur puisqu'il date de 2003, estime que si le pluralisme et le libéralisme sont compatibles, Berlin ne parvient pas à justifier correctement cette compatibilité.

2 : George Crowder propose une autre justification

La thèse de George Crowder est que ce qu'il nomme les quatre vertus pluralistes sont également des vertus libérales. Ces vertus pluralistes seraient la générosité ou l'ouverture d'esprit quand il s'agit des valeurs et des cultures des autres¹³⁴⁸, le sens des réalités, le rejet des règles abstraites et l'attention aux détails de chaque situation particulière et enfin la flexibilité, considérée comme nécessaire pour former son jugement face à une situation concrète¹³⁴⁹. Or, d'après Crowder, ces vertus pluralistes sont également des vertus libérales.

On peut en effet considérer que la générosité et l'ouverture d'esprit constituent un trait du libéralisme comme l'illustre John Stuart Mill qui attribue de l'importance à l'individualité et à la diversité sociale¹³⁵⁰. Le réalisme oppose également les libéraux aux marxistes et aux anarchistes et on trouve aussi dans la doctrine de Kant le respect de la personne, l'attention et la prévenance. Enfin, la flexibilité rejoint l'engagement des libéraux en faveur de l'autonomie personnelle. Or, le pluralisme des valeurs nous impose des choix tels qu'ils ne peuvent être faits rationnellement, ou plutôt raisonnablement, que par des agents autonomes. Si le pluralisme est vrai, les meilleures vies sont celles qui sont les mieux informées par des choix raisonnés parmi toutes les options disponibles. Il s'agit donc de vies qui seront caractérisées par l'autonomie personnelle¹³⁵¹. Dans cette perspective, le pluralisme rend nécessaire le libéralisme.

¹³⁴⁷ Ibid., p. 309.

¹³⁴⁸ WALZER (Michael), « Are there limits to Liberalism ? », op. cit.

¹³⁴⁹ CROWDER (George), « Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin », op. cit., p. 16.

¹³⁵⁰ MILL (John Stuart Mill), *On Liberty*, ed. G. Himmelfarb, Harmondsworth, Penguin, 1974, chapitre 3. Voir aussi BERLIN (Isaiah), « John Stuart Mill and the Ends of Life », in *Liberty*, pp. 218-251 cité par CROWDER (George), in CROWDER (George), « Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin », op. cit., p. 16.

¹³⁵¹ CROWDER (George), « Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin », op. cit., p 17.

Pour Jonathan Riley, le pluralisme des valeurs de Berlin émane de son libéralisme rationnel en vertu duquel, comme nous l'avons vu à la fin du Titre 1, la raison demeure incapable de résoudre des conflits entre des fins incommensurables. Pour autant, la raison est suffisamment puissante pour découvrir qu'un certain nombre de valeurs libérales qui constituent le cœur de la société décente sont beaucoup plus importantes que d'autres valeurs créées par les hommes. Autrement dit, l'étendue du pluralisme doit être limitée par un horizon moral commun dont les valeurs doivent l'emporter lorsqu'elles sont en conflit avec d'autres valeurs.

Nous ne pouvons suivre l'interprétation de George Crowder au sujet de l'horizon moral commun de Berlin et selon lequel la notion d'horizon moral commun est minimaliste et ne peut pas offrir une justification suffisante des droits « minimaux » de Jonathan Riley. Comme nous l'avons vu, Berlin estime que cet horizon moral commun peut recouvrir deux significations. Il s'agit tout d'abord des « limites de l'humanité » ou de « l'horizon humain » au delà duquel le comportement ne peut plus être qualifié d'humain et ne peut plus être compris¹³⁵². Crowder en déduit que la société nazie ne saurait être exclue de cet horizon moral commun. Cette position nous semble absurde tant Berlin répète fréquemment que les sociétés totalitaires ne respectent pas l'humanité des hommes et constituent une caricature de ce qu'une société décente n'est pas. Nous ne pouvons pas suivre non plus Crowder quand il soutient que l'horizon moral commun permet les sociétés qui souscrivent à la mort violente, à la faim et à l'esclavage¹³⁵³.

Berlin évoque parfois non pas l'horizon commun mais un « noyau central » commun de valeurs que tous les êtres humains partagent et qui permettent de définir l'espèce humaine¹³⁵⁴. George Crowder reconnaît que les pratiques des nazis ne sauraient satisfaire aux exigences de ce « noyau central de valeurs » mais il considère, à tort selon nous, qu'il n'y a que très peu de valeurs qui soient désirées ou admirées par tous les êtres humains et qu'en tout état de cause, la liberté ou l'égalité ne sauraient entrer dans ce cadre¹³⁵⁵. Nous avons pourtant montré en présentant dans le chapitre précédent les théories de John Kekes qu'il existait un certain nombre d'aspirations et de valeurs partagées par l'ensemble des individus quelle que soit leur époque ou leur origine géographique et culturelle.

¹³⁵² Ibid., p. 12.

¹³⁵³ Ibid.

¹³⁵⁴ BERLIN (Isaiah), « The Counter Enlightenment », in *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 243.

¹³⁵⁵ CROWDER (George), « Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin », op. cit., p. 13.

Crowder et Gray nous semblent donc avoir une lecture erronée de Berlin et en tout cas négliger l'intertextualité dans leur étude de la pensée de Berlin. Cela apparaît tout particulièrement quand ils affirment que les valeurs universelles que Berlin veut promouvoir et qui constituent l'armature de toute société décente sont tellement abstraites et générales que la plupart des sociétés humaines satisferaient ces conditions, même les moins libérales¹³⁵⁶. Toute l'œuvre de Berlin tend selon nous à démontrer le contraire et souligne bien plutôt l'extrême degré d'exigence de ces valeurs universelles. La société décente, si elle n'est pas une société idéale ou une société parfaite puisque le concept même de société parfaite ou idéale est incohérent sur le plan théorique n'est pas non plus une sorte de société minimale qui n'aurait pour raison d'être que d'éviter les grands drames.

3 : Le libéralisme et le pluralisme se renforcent mutuellement

Les valeurs libérales et les valeurs non libérales ne sont pas pour Berlin incommensurables. Valeurs et cultures libérales et non libérales sont pour Berlin rationnellement comparables et les conflits entre elles peuvent être rationnellement tranchés en faveur du libéralisme¹³⁵⁷. Un être humain rationnel ne peut que contenir le pluralisme dans certaines limites. Nous pensons en effet avec Daniel Weinstock qu'il est possible de distinguer pluralisme radical et pluralisme restreint. Alors que dans sa version radicale ou absolue, le pluralisme réfute que toute valeur objective puisse être remplacée par une autre et affirme que toute combinaison de valeurs objectives est acceptable, le pluralisme dans sa version restreinte ou limitée soutient de manière catégorique le caractère irremplaçable de certaines valeurs¹³⁵⁸. Pour que le pluralisme ne soit pas corrompu en « pluralisme indifférentiste¹³⁵⁹ », il doit donc être limité ou restreint. Alexandre Soljetnitsyne explique ainsi que :

« si la diversité devient principe suprême, on ne peut plus parler de valeurs universelles. Sans fondements universels, il n'est pas de monde possible. Le pluralisme

¹³⁵⁶ Ibid., p. 13.

¹³⁵⁷ RILEY (Jonathan), op. cit., p. 288.

¹³⁵⁸ WEINSTOCK (Daniel), « The Graying of Berlin », *Critical Review*, numéro 11, 1997, pp. 481-501.

¹³⁵⁹ SOLJETNITSYNE (Alexandre), *Nos Pluralistes*, trad. Française de Nikita Struve, Paris, Fayard, 1983.

*en tant que principe se dégrade en indifférence, perd toute profondeur, se dilue dans le relativisme, dans le non sens, dans le pluralisme des errements et des mensonges*¹³⁶⁰ ».

Nous pensons donc que le pluralisme et le libéralisme loin de se contredire se renforcent au contraire mutuellement en permettant aux deux concepts de demeurer ce qu'ils sont : le pluralisme permet au libéralisme de ne pas être trop dogmatique et le libéralisme sauve le pluralisme de la transformation en monisme. En effet, la pluralité de choix tous légitimes rend nécessaire la liberté en tant qu'elle autorise et permet aux hommes de choisir des options différentes mais également valables. Le pluralisme de Berlin découle en fait de sa conception si particulière de la liberté : la liberté négative et la liberté positive étant inconciliables à un certain niveau, il n'existe pas de réponse ou de solution unique à ces conflits ce qui justifie l'optique pluraliste. De même, pour arbitrer les conflits entre la liberté et d'autres valeurs comme l'égalité ou le sentiment national, il n'est pas de solution unique et idéale.

Chaque individu ou chaque société, à un moment donné procède à un arbitrage dont on ne pourra en aucun cas prétendre qu'il représente la solution idéale ou la bonne solution à un problème donné. Toute solution représente en ce domaine un compromis fragile. Ainsi, non seulement le pluralisme n'entre pas en contradiction avec le libéralisme mais en constitue un élément essentiel. Grâce au pluralisme, le libéralisme est modéré puisqu'il est protégé du dogmatisme et de la volonté de puissance. De fait, comme le souligne Gil Delannoi, « beaucoup de libéraux ne sont pas pluralistes. Beaucoup croient à l'existence d'un ordre libéral éternel, et beaucoup n'ont pas un comportement pluraliste.¹³⁶¹ » Le pluralisme est par ailleurs protégé de sa perversion en monisme grâce à la liberté. En effet, certains pluralistes « abstraits » en soutenant qu'il y a autant de raisons de rejeter la liberté que de la défendre tombent dans une forme de monisme puisque le pluralisme est alors érigé en système en devenant une valeur suprême.

Pierre-André Taguieff considère également que ce qu'il nomme « l'individualisme libéral » peut constituer un fondement du pluralisme¹³⁶². Taguieff estime en effet que le pluralisme est moins menacé par ses ennemis déclarés comme le

¹³⁶⁰ Ibid., p. 9 et 10. Cité par TAGUIEFF (Pierre-André), *La République enlisée : pluralisme, communautarisme, et citoyenneté*, op. cit., p. 46.

¹³⁶¹ DELANNOI (Gil), « Le Pluralisme de Sir Isaiah Berlin », op. cit., p. 779.

¹³⁶² TAGUIEFF (Pierre-André), *La République enlisée : pluralisme, communautarisme, et citoyenneté*, Paris, Editions des Syrtes, 2005, 345 pages.

nationalisme xénophobe que par ses « contrefaçons » dont « l'hyper pluralisme » serait la forme « la moins perceptible » et « la moins reconnue¹³⁶³ ». En effet, le pluralisme peut s'auto détruire quand il implique l'absence de limites ce qui peut le conduire à se retourner contre lui-même. Le pluralisme ne peut donc se réduire à une posture métaphysique en matière d'ontologie et de théorie de la connaissance selon laquelle la réalité du monde serait diversité et la connaissance « de ce qui est ne saurait se fonder sur un seul principe¹³⁶⁴ ».

Le pluralisme repose au contraire sur une vision du politique centrée sur la liberté et en particulier sur la défense des libertés individuelles. S'il n'est pas limité, le pluralisme risque de devenir une forme de nihilisme puisque si l'on considère qu'aucune chose n'a plus de valeur qu'une autre, alors en fait aucune n'a de valeur.

¹³⁶³ Ibid., p. 23.

¹³⁶⁴ Ibid., p. 32.

Conclusion du Titre 2 : le pluralisme est-il une philosophie anglaise ?

Jean Wahl affirme que les pluralistes considèrent le pluralisme comme une philosophie nationale. William James écrit par exemple vouloir revenir à la « *grande manière classique anglaise de scruter les concepts*¹³⁶⁵ ». Il soutient en effet que le pragmatisme est une manière de penser typiquement anglaise. Cette philosophie, estime Jean Wahl, est anglaise et américaine dans la mesure où prédomine en elle le souci de l'expérience particulière et concrète. De plus, « *même chez les anglais qui empruntèrent à la philosophie allemande des éléments de leur doctrine absolutiste, les idées se présentent avec un caractère expérimental* », sont mises en contact autant que possible avec l'expérience particulière¹³⁶⁶ ».

En outre, Jean Wahl estime que le pragmatisme et le pluralisme sont plus américains qu'anglais. D'ailleurs, Schiller, qui est le principal représentant du pragmatisme anglais a commencé sa carrière en Amérique. L'esprit américain est en effet expérimental encore plus que l'esprit anglais et demeure toujours attentif au milieu concret dans lequel évoluent les individus. Les Américains, rappelle Jean Wahl, souhaitaient des vérités qui n'aillent pas à l'encontre de leur besoin d'agir et veulent au temple « *entendre non des exposés dogmatiques mais des conseils moraux*¹³⁶⁷ ». Les Américains ont à la fois un caractère pratique, une conception idéaliste et l'idée de « possibilités indéfinies et de liberté indéterminée » ce qui fait d'eux des idéalistes pratiques plutôt que des utilitaires¹³⁶⁸. Les Américains admettent l'idée que l'on puisse aller par différents chemins ce qui explique l'esprit de tolérance américain et le grand nombre de sectes : « *ainsi du désir d'indépendance vient, en même temps que l'amour de la liberté pratique, cet accueil fait aux systèmes les plus différents, cette catholicité démocratique, selon le mot de Royce*¹³⁶⁹ ».

¹³⁶⁵ WAHL (Jean), *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, op. cit., p. 124.

¹³⁶⁶ Ibid., p. 124.

¹³⁶⁷ Ibid., p. 125.

¹³⁶⁸ Ibid., p. 126.

¹³⁶⁹ Ibid., p. 127.

Conclusion

Liberté, pluralisme des valeurs et « société décente »

Au terme de cette étude, nous pouvons affirmer que libéralisme et pluralisme des valeurs, tels que nous les avons appréhendés, se renforcent mutuellement. Le pluralisme des valeurs, dans sa version modérée ou limitée, et le libéralisme constituent ainsi les deux piliers principaux de la « société décente ».

Berlin affirme être un libéral rationnel et c'est pourquoi il croit à la possibilité de s'aider de la raison pour faire des choix. La rationalité signifie ici que les choix que nous faisons ne sont pas arbitraires et peuvent être défendus rationnellement ou raisonnablement¹³⁷⁰. En effet, les choix que les hommes font peuvent être expliqués en fonction de leur échelle de valeur, des priorités qu'ils ont choisi d'établir pour leur existence. Cette échelle de valeurs est bien sûr en rapport avec celles des individus qui forment la nation, l'Eglise, le parti, la classe sociale à laquelle un individu appartient¹³⁷¹. Dans ce cadre, il est possible pour Berlin de déterminer rationnellement que certaines valeurs sont supérieures à d'autres. C'est, comme nous l'avons vu, ce qui distingue son pluralisme des valeurs du relativisme et qui lui permet en outre d'être un penseur pluraliste qui accorde un statut particulier à la liberté sans se contredire. En cas de conflit grave, des compromis peuvent être établis entre des valeurs à l'importance égale mais cela ne signifie pas pour autant que les choix rationnels ou raisonnables ne puissent être faits que dans le cadre d'un schéma de vie unique valable pour tous les hommes.

- *Qu'est-ce qu'une société décente ?*

Nous allons maintenant décrire les principales caractéristiques de la « société décente » à la fois telle qu'elle a été conçue par l'auteur de ce concept et d'autre part, à partir des résultats de notre étude. Selon Avishai Margalit, la société décente est la

¹³⁷⁰ BERLIN (Isaiah), « Reply to Robert Kocis », *Political Studies*, n° 31, p. 388-393, p. 391.

¹³⁷¹ Ibid., p. 391.

société qui n'humilie pas et respecte l'honneur des gens¹³⁷². En termes positifs, une société décente est une société qui, à travers ses institutions, accorde du respect aux personnes qui vivent sous son autorité¹³⁷³. Plus précisément, une société décente est une société dont les institutions n'humilient pas, ce qui la distingue de la société civilisée dont les membres ne s'humilient pas entre eux. C'est pourquoi Margalit considère que la Tchécoslovaquie communiste était une société civilisée mais pas une société décente. Ainsi, le concept de société civilisée est un concept micro éthique qui se préoccupe des relations entre individus alors que la « société décente » est un concept macro éthique qui appréhende la société dans son ensemble¹³⁷⁴. Il est plus facile de définir ce qu'une société décente ne doit pas être car il s'agit davantage, en particulier dans une perspective pluraliste, d'éradiquer le mal que de promouvoir le bien. On peut définir l'humiliation comme toute attitude qui donne une bonne raison à une personne de considérer que son estime d'elle-même, son honneur est blessé. Autrement dit, une société est décente si ses institutions n'agissent pas d'une façon qui donnerait aux gens qui vivent sous son autorité de bonnes raisons de se sentir humiliés¹³⁷⁵. Comme le souligne Margalit, l'humiliation est définie ici d'une manière normative plus que psychologique. En conséquence, il est tout à fait possible qu'une personne qui aurait toutes les bonnes raisons de se sentir humiliée, ne l'éprouve finalement pas. L'humiliation peut résulter du comportement d'autres individus comme de conditions de vie mais seulement si ces dernières sont le résultat d'actions ou d'omissions d'êtres humains¹³⁷⁶. Il faut en outre distinguer l'humiliation institutionnelle qui résulte du droit comme celle que généra l'apartheid et l'humiliation institutionnelle qui résulte d'actes concrets comme lorsque par exemple des officiers de la police de Los Angeles ont battu Rodney King¹³⁷⁷. Comment justifier le fait d'accorder du respect et donc de ne pas humilier les êtres humains ?

Il vaut mieux considérer que les êtres humains ont de la valeur parce que les autres hommes leur en accordent et non pas en vertu d'une caractéristique définie a priori qui justifierait une telle valeur. Le cas des arriérés mentaux illustre parfaitement le danger que représenterait la justification du respect des humains par une

¹³⁷² MARGALIT (Avishai), *The Decent Society*, Londres, Harvard University Press, 1996, p. 1. Traduction de Naomi Goldblum.

¹³⁷³ Ibid., p. 5.

¹³⁷⁴ Ibid., p. 2.

¹³⁷⁵ Ibid., p. 11.

¹³⁷⁶ Ibid., p. 9.

¹³⁷⁷ Ibid., p. 1.

caractéristique telle que la capacité morale ou la rationalité. Ne pas humilier un être humain, c'est donc le considérer avec humanité. Pour Jean Paul Sartre, considérer les êtres humains avec humanité, c'est les appréhender comme libres de prendre des décisions qui pèsent sur leurs vies. A l'inverse, considérer un être humain comme une chose, c'est le considérer comme non libre¹³⁷⁸. Nous avons vu précédemment combien cette conception était proche de celle de Berlin. Humilier revient donc à ne pas respecter la liberté des hommes et donc à les rejeter de la famille humaine. Les êtres humains n'ont donc peut-être pas de nature humaine sinon celle de façonner leur vie comme ils l'entendent, contrairement aux animaux. En conséquence, il y a plusieurs façons d'être humains. La première caractéristique de la société décente est donc d'être une société qui respecte la liberté des hommes parce que c'est une condition indispensable du respect de leur humanité. Par ailleurs, dans une société décente, les institutions ne doivent pas empiéter sur la vie privée et quand cet empiètement devient institutionnel, il y a humiliation. Pour qu'il y ait société décente, il faut donc qu'il y ait séparation entre la sphère publique et la sphère privée.

La seconde caractéristique de la société décente est d'être une société qui prend en compte le pluralisme des valeurs et qui permet donc aux hommes et aux autres sociétés de choisir de privilégier telle ou telle valeur et de résoudre comme ils l'entendent les conflits entre plusieurs valeurs ou groupes de valeurs également souhaitables.

En outre, nous appartenons tous selon notre nationalité, notre tribu, notre religion à plusieurs « encompassing groups », notion que nous avons déjà mentionnée dans le Titre 1. Ces groupes présentent selon Avishai Margalit six caractéristiques. En premier lieu, les membres du « groupe englobant » ont une culture commune en rapport avec de nombreux aspects de la vie, des modes d'action, des styles de vie et des aspirations des individus qui le composent. En second lieu, les individus qui grandissent dans le groupe acquièrent la culture du groupe et possèdent ses traits caractéristiques. En troisième lieu, l'appartenance au groupe est en partie une affaire de reconnaissance mutuelle et informelle. En quatrième lieu, l'appartenance au groupe est importante pour l'auto-identification de ceux qui en font partie. En cinquième lieu, l'appartenance au groupe est plus une affaire d'appartenance que de réussite. En d'autres termes, on ne travaille pas, on n'intrigue pas pour en faire partie. Enfin, ces groupes sont anonymes.

¹³⁷⁸ Ibid., p. 117.

Ils n'ont pas d'existence institutionnelle en tant que telle. On ne peut pas trouver la liste des noms de ceux qui en font partie.

Humilier, c'est donc rejeter un groupe ou exclure d'un groupe une personne qui a un droit légitime à y appartenir. Il est bien sûr possible qu'une société soit homogène au sens où elle aurait évolué historiquement comme telle et ne contiendrait en son sein aucun sous groupe, aucun groupe « englobant »¹³⁷⁹. Par contre, interdire ce type de groupes quand ils sont légitimes est humiliant pour ceux qui veulent former de tels groupes et constitue une atteinte au principe de pluralisme des valeurs et plus spécifiquement au principe de pluralisme culturel. Pourtant, il existe une alternative à la société pluraliste, c'est la société tolérante. La différence entre les deux sociétés est la suivante : alors qu'une société tolérante accepte qu'il y ait des modes de vie en compétition sans accorder une valeur particulière à cette diversité, la société pluraliste non seulement accepte ces modes de vie en compétition mais en plus considère leur existence même comme hautement souhaitable. Autrement dit, la société tolérante est tolérante pour des raisons de prudence et non pas de principe¹³⁸⁰. En effet, pour une société tolérante, la tolérance est le prix qu'il est nécessaire de payer pour éviter les souffrances humaines qui, historiquement, ont toujours découlé de la répression des formes de vie en compétition avec la forme de vie dominante ou majoritaire. Comme le souligne Margalit, la tolérance est rendue nécessaire en tant qu'elle représente une sorte de compromis avec la réalité¹³⁸¹. La troisième caractéristique de la société décente est donc d'être une société qui prenne en compte le besoin de reconnaissance et d'appartenance.

Enfin la société décente est également une société qui combat la pauvreté en tant qu'elle est facteur d'humiliation. Ce combat contre la pauvreté doit plutôt être organisé par l'Etat Providence que grâce à la charité privée dans la mesure où la charité s'appuie souvent sur la pitié pour susciter chez les individus l'envie d'aider les pauvres ce qui la rend plus humiliante¹³⁸². Pour autant, l'Etat-Providence peut lui aussi être source d'humiliation. En effet, dans certains cas, il peut engendrer chez les citoyens qui en dépendent le plus un sentiment d'humiliation ou en tout cas de perte d'estime de soi¹³⁸³. On peut aussi considérer que l'Etat-Providence est un Etat paternaliste qui, d'une

¹³⁷⁹ MARGALIT (Avishai), *The Decent Society*, op. cit., p 177.

¹³⁸⁰ Ibid., p. 177.

¹³⁸¹ Ibid., p. 177.

¹³⁸² Ibid., p. 231.

¹³⁸³ Ibid., p. 224.

certaine manière, infantilise ses ressortissants et les maintient dans un état de citoyen non adulte¹³⁸⁴. La quatrième caractéristique de la société décente est donc d'être une société qui a pour objectif de rechercher l'égalité et la justice sociale.

La société décente que Berlin appelle de ses vœux, nous l'avons vu, n'est certainement pas une société parfaite ou une société idéale. En effet, Berlin estime que la poursuite de l'idéal est une pratique dangereuse à la fois sur le plan théorique car elle nie le fait que même les meilleurs modes de vie impliquent le sacrifice de valeurs morales et aussi sur le plan pratique car les plus grandes injustices politiques ont justement été commises au nom d'un « grand bien » présenté comme le chemin unique pour parvenir au salut :

« ceux qui croient à la possibilité d'un monde parfait sont amenés à penser qu'aucun sacrifice ne peut être trop grand pour y parvenir. Aucun prix ne peut être trop élevé pour atteindre la perfection. Ils croient que si du sang doit être versé pour créer la société idéale, alors il faut le faire, quelle que soit la quantité de sang et l'identité des victimes. Il vous faut casser des œufs pour faire cette omelette suprême. Mais une fois que les gens sont habitués à casser des œufs, ils ne s'arrêtent plus – les œufs sont cassés mais l'omelette n'est pas faite. Toute croyance fanatique en la possibilité d'une solution « finale », quelle que soit la façon dont on y parvienne ne peut conduire qu'à la souffrance, la misère, au sang ou à une oppression terrible.¹³⁸⁵ ».

Le fait que toutes les bonnes choses, que toutes les valeurs souhaitables ne puissent être obtenues simultanément, ne signifie pas que n'importe quelle valeur puisse être sacrifiée. En effet, la disharmonie qui règne dans l'univers moral ne saurait justifier n'importe quel sacrifice de valeurs morales. L'idée de droits de l'homme repose selon Berlin sur la conviction qu'il existe des biens tels que la liberté, la justice, la poursuite du bonheur, l'honnêteté ou l'amour, qu'il est dans l'intérêt de tous les hommes de garantir, quelle que soit leur religion, leur nation, leur profession ou leur personnalité¹³⁸⁶. Berlin n'est pas clair sur les fondements pouvant justifier l'existence de valeurs universelles ayant un statut à part et devant être préférées aux autres en cas de

¹³⁸⁴ Ibid., p. 224.

¹³⁸⁵ JAHANBEGLOO(Jamin), op. cit., p. 143. C'est nous qui traduisons.

¹³⁸⁶ Ibid., p. 39.

conflit entre valeurs. Leur existence est justifiée tantôt au nom de « l'essence de la nature humaine » allusion à la psychologie philosophique tantôt au nom de l'utilitarisme, des théories des droits naturels, l'impératif catégorique ou encore la tradition du contrat social¹³⁸⁷.

En tout cas, Berlin ne souhaitait pas défendre un modèle au sens strict. Cela aurait été bien sûr contraire à son éthique pluraliste. La société décente est donc une société qui peut avoir de multiples visages. C'est la raison pour laquelle il n' a jamais pris fait et cause pour un programme ou un projet politique bien particulier à l'exception du New Deal. Il ne s'agissait pas pour lui de défendre l'ordre du marché comme Hayek, un Etat minimal comme Nozick, une égalité complexe avec des sphères de justice démarquées comme Walzer, une opinion spécifique en matière de droit constitutionnel ou de démocratie représentative¹³⁸⁸. Les formes de vie « barbares » et donc non décentes ne respectent pas ou sont en deçà de l'horizon moral commun défini précédemment. Pour autant, les hommes doivent être capables de les comprendre dans une certaine mesure afin de les reconnaître comme telles, de faire remarquer aux autres hommes qu'elles sont « indécentes » et qu'ils doivent donc pour cette raison les combattre. Nous estimons par ailleurs que Berlin n'encourage pas les sociétés décentes à tolérer des groupes non libéraux qui refusent de faire bénéficier leurs membres des droits de l'homme basiques ou minimaux.

• *La réception de l'œuvre de Berlin.*

Nous voudrions enfin aborder la question de la réception de l'œuvre d'Isaiah Berlin et tenter en particulier d'expliquer pourquoi celle-ci a été aussi difficile et tardive en France en comparaison avec ce qu'elle fut en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis mais aussi au Japon, en Chine, en Inde ou encore en Russie. Nous souhaitons ici suggérer quelques pistes de réflexion et surtout rendre compte de celles qui ont été proposées par quelques acteurs des champs intellectuels britannique et français eux-mêmes.

On peut légitimement s'interroger sur les raisons de la méconnaissance en France de Berlin tant cette situation contraste avec celle d'autres pays comme les Etats-

¹³⁸⁷ GALSTON (William, A), « Value Pluralism and Liberal Political Theory », *American Political Science Review*, vol. 93, numéro 4, Décembre 1999, p. 772.

¹³⁸⁸ LUKES (Steven), op. cit., p. 698.

Unis, le Royaume-Uni, l'Italie ou le Japon par exemple. Cette situation est attestée par le fait que nombre de ses travaux n'ont été que très tardivement traduits et encore ne le sont-ils pas tous. On peut également remarquer que les manuels de philosophie ou de science politique mentionnent peu Berlin ou seulement incidemment. Très peu de ses articles ont été publiés dans des revues françaises. Pour le moment, à notre connaissance seuls trois l'ont été : « La théorie politique existe t-elle ? » dans la RFSP en 1961, « Qu'est-ce qu'un bon jugement politique » dans le numéro de janvier 1998 de la revue *Esprit* et « Mon parcours intellectuel » dans le numéro de janvier 1999 de la même revue. Aucune thèse de doctorat française ne lui a encore été consacrée et les articles parus dans des revues de science politique sont très rares.

Une première raison pourrait être que Berlin et son œuvre n'ont pas été jugés dignes d'intérêt en France. On soulignera alors le fait que sa pensée n'est pas suffisamment cohérente et paraît trop « touche à tout » ou alors que Berlin manque d'originalité. Peut-être la forme qu'ont pris ses publications essentiellement composées d'essais ou d'articles a t-elle constitué un handicap qui a permis à certains de soutenir que son œuvre n'était pas assez sérieuse ou « consistante » selon les normes françaises. En effet, les essais n'ont pas vraiment bonne réputation en France et leurs auteurs sont souvent méprisés par les politistes, philosophes ou sociologues qui leur reprochent leur manque de sérieux.

La principale raison de sa faible notoriété en France pourrait aussi tenir à la substance même de sa pensée. En effet, alors qu'en France les intellectuels ont traditionnellement défendu une cause et se sont engagés politiquement, Berlin n'a pas pris fait et cause pour un système ou une idéologie particulière. Ainsi ni l'utopie ni le combat partisan ne sont au cœur de sa pensée, surtout emprunte de méditation, de pragmatisme et de modération. Plus précisément, son refus d'un historicisme trop déterministe et son libéralisme n'ont certainement pas fait de lui un intellectuel dans l'air du temps de la Guerre Froide où il était de bon ton de se mettre au service d'un camp. Certes Berlin avait choisi son camp mais cela ne signifiait pas pour lui renoncer à son intégrité intellectuelle et défendre des idées ou des comportements qu'il condamnait. On peut en tout cas émettre l'hypothèse que sa philosophie politique était plutôt en contradiction avec la culture politique dominante des intellectuels de l'époque. En effet, en France encore plus qu'au Royaume-Uni, le marxisme occupait une place importante dans le champ intellectuel ce qui handicapait la réception d'un auteur

comme Berlin¹³⁸⁹. On lui a reproché son libéralisme et celui-ci n'a peut-être pas été correctement compris puisque certains en Grande-Bretagne ont considéré qu'il souhaitait se faire l'apôtre du capitalisme sauvage et de l'Etat minimal. Berlin a d'ailleurs du s'en expliquer comme il le fait dans l'introduction d'une édition révisée d'*Eloge de la liberté*. Ceci expliquerait pourquoi la réception de son œuvre, comme celle d'autres auteurs libéraux de sa génération comme Raymond Aron, a été plus facile à partir de la deuxième moitié des années 1980.

Notre hypothèse est donc que la méconnaissance de Berlin en France s'explique par deux raisons dont l'importance respective reste encore largement à déterminer. D'abord, l'importance du marxisme (ou des marxismes) en France comme élément central de la culture politique des intellectuels jusqu'aux années 1980. Il faut ensuite ajouter une forme de mépris pour la philosophie anglo-saxonne au profit de la philosophie allemande. L'idée serait donc que la position de Berlin dans le champ intellectuel des décennies d'après-guerre était tout à fait défavorable, en particulier en France et qu'il ne s'est pas laissé porter « *comme la limaille, au gré des forces du champ intellectuel* » ce qui n'a pu que handicaper la réception de son œuvre. Les changements intervenus dans le champ politique en France depuis le début des années 1980, et qui se sont bien sûr accentués avec la chute du communisme en Europe de l'est, constituent bien évidemment des facteurs favorables à une réception plus aisée de l'œuvre de Berlin en France et plus généralement sur le continent. Pourtant, il est difficile d'affirmer que la mauvaise réception de l'œuvre de Berlin en France ne peut être attribuée qu'à sa place dans le champ intellectuel. En effet, une part importante de sa renommée dans le monde anglophone s'explique par le fait qu'il était un personnage public et médiatique comme nous l'avons montré dans la première partie.

- *La postérité de Berlin.*

Concernant la postérité de Berlin, il ne souhaitait pas avoir de disciples et on ne peut pas considérer qu'il en ait réellement eu. Pour l'étude de l'histoire des idées, Berlin, nous l'avons vu, n'avait pas une méthodologie qui aurait pu être mécaniquement adoptée par d'autres chercheurs et de toutes façons, il n'avait jamais cherché à élaborer un système méthodologique bien codifié¹³⁹⁰.

¹³⁸⁹ Cependant, on peut également considérer que le marxisme était, bien que dans une moindre mesure, le courant intellectuel dominant à Oxford. Entretien avec Michael Brock le 17 Juillet 2002.

¹³⁹⁰ Courrier électronique de Henry Hardy à l'auteur du 23/04/2006.

Un chercheur de Harvard remarque que Berlin « *ne s'est pas fait l'avocat d'un système doctrinal et il évitait généralement le rôle de gourou. Donc, parmi ceux qui connaissaient Berlin, étudiaient avec lui, ou ont été très influencés par son œuvre ou son exemple, il existe une certaine diversité et le terme de « disciple » ne correspond pas si bien que cela à la plupart d'entre eux*¹³⁹¹ ». Néanmoins, ses idées ont beaucoup influencé un grand nombre de chercheurs même s'il serait abusif de parler à leur égard de « disciples » car tous ont pris leurs distances par rapport à tel ou tel aspect de la pensée de Berlin.

C'est ce que souligne George Crowder (Université de Flinders Australie) : *'Je ne pense pas pouvoir être réellement décrit comme un « disciple » de Berlin dans la mesure où je ne suis pas sans critiquer son travail. (...) Pourtant, j'ai certainement été fortement influencé par Berlin*¹³⁹² ». En plus de George Crowder qui a récemment publié des études portant sur le libéralisme et le pluralisme de Berlin, John Gray, actuellement en poste à la London School of Economics a lui aussi été fortement influencé par Berlin. Parmi la douzaine de chercheurs qui ont été dirigés par Berlin, on peut citer G. A. Cohen (All Souls-Oxford), Aileen Kelly (King's College-Cambridge), Yael Tamir (Tel Aviv) ou Charles Taylor (McGill).

Concernant maintenant les chercheurs qui ont été très influencés par Berlin mais qui n'ont pas été dirigés par lui, on peut retenir parmi environ trente cinq personnalités dont la liste nous a été fournie par son éditeur Henry Hardy¹³⁹³, Joshua Cherniss (Harvard et Oxford), John Gray, Henry Hardy (Wolfson College Oxford), Roger Hausheer (Bradford-à la retraite), Mark Lilla (Chicago), Avishai Margalit, Joseph Raz (Balliol College-Oxford), Jonathan Riley (Tulane), Alan Ryan (New College Oxford), Larry Siedentrop (Keble College, Oxford, à la retraite), Bernard Williams (All Souls College et Berkeley-Californie, décédé).

¹³⁹¹ Courrier électronique de Joshua Cherniss à l'auteur du 22/04/2006.

¹³⁹² Courrier électronique de George Crowder à l'auteur du 22/04/2006.

¹³⁹³ Nous indiquons pour chaque personnalité entre parenthèses l'université d'exercice.

BIBLIOGRAPHIE

I. BIBLIOGRAPHIE DE SIR ISAIAH BERLIN

A. RECUEILS OU OUVRAGES

BERLIN (Isaiah), *Karl Marx : His Life and Environment*, London, Thornton Butterworth, 1939. Traduction française *Karl Marx*, Paris, Gallimard, 1962.

BERLIN (Isaiah), *The Age of Enlightenment : The Eighteenth Century Philosophers*, Boston, Houghton Mifflin, 1956.

BERLIN (Isaiah), *Four Essays on Liberty*, Londres, Oxford University Press, 1969.

BERLIN (Isaiah), *Russian Thinkers*, London, Hogarth Press, 1972.

BERLIN (Isaiah), *Trois Essais sur la Condition Juive*, Paris, Calman-Lévy, 1973.

BERLIN (Isaiah), *Concepts and Categories, Philosophical Essays*, ed. Henry Hardy, introduction par Bernard Williams, Londres, Hogarth Press, 1978.

BERLIN (Isaiah), *Against the Current, Essays in the History of Ideas*, London, Hogarth Press, 1979.

BERLIN (Isaiah), *Personal Impressions*, ed. Henry Hardy, with an introduction by Noel Annan, London, Hogarth Press, 1980.

BERLIN (Isaiah), *Les Penseurs russes*, Paris, Albin Michel, 1984.

BERLIN (Isaiah), *A contre-courant : Essais sur l'histoire des idées*, Paris, Albin Michel, 1988.

BERLIN (Isaiah), *The Crooked Timber of Humanity : Chapters in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy, London, John Murray, 1990.

BERLIN (Isaiah), *Le bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, Paris, Albin Michel, 1992.

BERLIN (Isaiah), *The Sense of Reality : Studies in Ideas and their History*, ed. Henry Hardy, avec une introduction de Patrick Gardiner, London, Chatto and Windus, 1996.

BERLIN (Isaiah), *The First and the Last*, New York, The New York Review of Books, 1999.

BERLIN (Isaiah), *The Roots of Romanticism*, the A. W Mellon Lectures in Fine Arts, 1965, ed. Henry Hardy, London, Chatto and Windus, 1999.

BERLIN (Isaiah), *Three Critics of the Enlightenment : Vico, Hamann, Herder*, ed. Henry Hardy, London, Pimlico, 2000.

BERLIN (Isaiah), *The Power of Ideas*, ed. Henry Hardy, London, Chatto and Windus, 2000.

BERLIN (Isaiah), *The Proper Study of Mankind, an anthology of essays*, ed. Henry Hardy and Roger Hausheer, Préface de Noel Annan et introduction par Roger Hausheer, New York, Farrar, Strauss et Giroux, 2000.

BERLIN (Isaiah), *Liberty*, ed. Henry Hardy, with a critical bibliography by Ian Harris, Oxford and New York, Oxford University Press, 2002.

BERLIN (Isaiah), *Freedom and its Betrayal : Six Enemies of Human Liberty (1952)*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

BERLIN (Isaiah), *Le Sens des Réalités*, Paris, Editions des Syrtes, 2003.

BERLIN (Isaiah), *Flourishing Letters 1928-1946*, ed. Henry Hardy, London, Chatto and Windus, 2004.

BERLIN (Isaiah), *Political Ideas in the Romantic Age, their Rise and Influence on Modern Thought*, edited by Henry Hardy with an introduction by Joshua L. Cherniss, London, Chatto & Windus, 2006.

B. ESSAIS

BERLIN (Isaiah), « The Truro Prize Essay », *Debater*, n° 10, November 1928, p. 3 et n°11, July 1929.

BERLIN (Isaiah), « Verification », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 39 (1938-39).

BERLIN (Isaiah), « Mr Churchill » (review of Churchill's second volume of war memoirs, *Their Finest Hour*), *Atlantic Monthly*, 184, n°3.

BERLIN (Isaiah), « Logical Translation », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 50 (1949-50).

BERLIN (Isaiah), « Empirical Propositions and Hypothetical Statements », *Mind* 59, 1950, p. 289-312.

BERLIN (Isaiah), « Political Ideas in the Twentieth Century », *Foreign Affairs*, n° 28, 1950.

BERLIN (Isaiah), « Lev Tolstoy's Historical Scepticism », *Oxford Slavonic Papers*, 2, 1951, p. 17-54. Réédité sous le titre « The Hedgehog and the Fox : An Essay on Tolstoy's View of History », London, Weidenfeld and Nicolson, 1953.

BERLIN (Isaiah), « Jewish Slavery and Emancipation », *Jewish Chronicle*, 21 September 1951.

BERLIN (Isaiah), *Historical Inevitability*, (prononcée sous le titre original de History as an alibi, Auguste Comte Memorial Lecture n°1, London, Oxford University Press, 1954.

BERLIN (Isaiah), « Roosevelt through European Eyes », *Atlantic Monthly*, 196, numéro 1, Juillet 1955, p. 67-71.

BERLIN (Isaiah), *Two Concepts of Liberty*, leçon inaugurale pour la chaire de Chichele Professor of Social and Political Theory, Oxford, Clarendon Press, 1958, 55 pages.

BERLIN (Isaiah), « History and Theory : The Concept of Scientific History », *History and Theory I*, 1960.

BERLIN (Isaiah), « La théorie politique existe t-elle ? », *Revue Française de Science Politique*, n°11, 1961, p. 309-337.

BERLIN (Isaiah), « The Purpose of Philosophy », *Insight*, n°1, Juillet 1962, p. 12-15.

BERLIN (Isaiah), « From Hope and Fear Set Free », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64, 1963-1964.

BERLIN (Isaiah), Préface à H. G. Schenk, *The Mind of the European Romantics*, London, Constable, 1966.

BERLIN (Isaiah), « The Naïveté of Verdi », *Hudson Review* 21, 1968, p. 138-147.

BERLIN (Isaiah), « Benjamin Disraeli, Karl Marx and the Search for Identity », *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 22, Londres, Jewish Historical Society of England, 1970.

BERLIN (Isaiah), « Georges Sorel », Creighton Lecture, *Times Literary Supplement*, 31 décembre 1971, p. 1617-1622.

BERLIN (Isaiah), « The Question of Machiavelli », *The New York Review of Books*, 4 November 1971.

BERLIN (Isaiah), *Fathers and Children : Turgenev and the Liberal Predicament*, Romanes Lecture, Oxford, Clarendon Press, 1972.

BERLIN (Isaiah), « Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy », in Sir Isaiah Berlin and others, *Essays on J. L. Austin*, Oxford, 1973.

BERLIN (Isaiah), « The Counter-Enlightenment », *Dictionary of the History of Ideas*, New York, Scribner's, vol. 2, 1973, p. 100-112.

BERLIN (Isaiah), « Nationalism : Past Neglect and Present Power », *Partisan Review* 46, 1979, p. 337-358.

BERLIN (Isaiah), « The Three Strands in My Life », *Jewish Quarterly*, 27, Numéro 2 et 3, été/automne 1979, p. 5-7.

BERLIN (Isaiah), « Conversations with Akhmatova and Pasternak », *New York Review of Books*, 20 novembre 1980, p. 23-35.

BERLIN (Isaiah), *The Magus of the North : J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, ed. Henry Hardy, London, John Murray, 1993.

BERLIN (Isaiah), « On the Pursuit of the Ideal », *The New York Review of Books*, 17 mars 1988, p. 11-18.

BERLIN (Isaiah) et WILLIAMS (Bernard), « Pluralism and Liberalism : a Reply », *Political Studies*, 42, 1994, p. 306-309.

BERLIN (Isaiah), « My Intellectual Path », *The New York Review of Books*, 14 May 1998.

BERLIN (Isaiah), « The Arts in Russia under Stalin », *New York Review of Books*, 19 October 2000, p. 54-63.

BERLIN (Isaiah), « Reply to Robert Kocis », *Political Studies*, n° 31, 1983, p. 388-393.

II. BIBLIOGRAPHIE GENERALE (OUVRAGES ET ARTICLES CITES)

A. OUVRAGES

ANATRELLA (Tony), *Non à la société dépressive*, Paris, Flammarion, 1995.

ANDERSON (Perry), *A Zone of Engagement*, London, Verso, 1992.

ANGEL-PEREZ (Elizabeth), *Histoire de la littérature anglaise*, Paris, Hachette, les fondamentaux, 2000.

ANNAN (Noel), *Our Age, English Intellectuals between the World Wars, A group portrait*, New York, Random House, 1990.

ARON (Raymon), *Introduction à la philosophie de l'histoire, essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1948.

ARON (Raymond), *Marxismes imaginaires, d'une sainte famille à l'autre*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1970.

ARON (Raymond), *De la condition historique du sociologue*, Paris, Gallimard, 1971.

ARON (Raymond), *Essai sur les libertés*, Paris, Calman Lévy, coll. Pluriel, 1965, 1976, 251 pages.

ARON (Raymond), *L'Opium des Intellectuels*, Paris, Hachette, Littératures, 2002.

BAUDOIN (Jean), *La philosophie politique de Karl Popper*, Paris, Puf, 1994.

BAVEREZ (Nicolas), *Raymond Aron*, Lyon, La Manufacture, Coll. Qui Suis-Je, 1986.

BAVEREZ (Nicolas), *Raymond Aron, un moraliste au temps des idéologies*, Flammarion, 1993.

BELLAMY (Richard), *Rethinking Liberalism*, London, Pinter.

BRAUD (Philippe), *Histoire des Idées Politiques depuis la Révolution*, Paris, Montchrétien.

BRUDNY (Michelle-Irène), *Karl Popper : Un philosophe heureux*, Paris, Grasset, 2002.

CARR (E. H), *What is History*, London, Macmillan, 1961.

CHATELET (François), DUHAMEL (Olivier), PISIER (Evelyne), *Dictionnaire des Œuvres Politiques*, Paris, PUF, Quadrige, 2001.

COLLINI (Stefan) ed, *English Pasts, Essays in History and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

CONSTANT (Benjamin), *Ecrits Politiques*, ed. Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, Folio, 1997.

CROWDER (George), *Liberty and Pluralism*, Key contemporary thinkers, 2004.

DELANNOI (Gil), *Sociologie de la Nation : fondements théoriques et expériences historiques*, Paris, Armand Colin, Coll. Cursus sociologie, 1999, 192 p.

DELANNOI (Gil), TAGUIEFF (Pierre-André) sous la direction de, *Nationalismes en perspective*, Paris, Berg International, 2001, 412p.

DOSSE (François), *La Marche des idées, histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, La Découverte, 2003.

DWORKIN (Ronald), LILLA (Mark), SILVERS (Robert B), eds., *The Legacy of Isaiah Berlin*, , The New York Review of Books, 2001.

GALIPEAU (Claude), *Isaiah Berlin's Liberalism*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

GRAY (John), *Liberalism*, Milton Keynes, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1986.

GRAY (John), *Liberalisms. Essays in Political Philosophy*, Londres, Routledge, 1989.

GRAY (John), *Post Liberalism : Studies in Political Thought*, Londres, Routledge, 1993.

GRAY (John), *Isaiah Berlin*, Londres, Harper Collins, 1995.

HAMPSHIRE (Stuart), *Morality and Conflict*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

HAYWARD, BARRY, BRAUNNS, eds., *The British Study of Politics in the 20th Century*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

- HEROU (Josette), *Précis de littérature anglaise*, Paris, Nathan, Collection 128, 1992.
- HOBBS (Thomas), *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin Books, 1968.
- IGNATIEFF (Michael), *Isaiah Berlin : A Life*, Londres, Vintage, 2000.
- JAHANBEGLOO (Ramin), *Conversations with Isaiah Berlin*, Londres, Phoenix Press, 1992, p. 148.
- JAMES (William), *The varieties of religious experience*, Londres, 1902.
- JAMES (William), *Le Pragmatisme*, Flammarion, 1910.
- JAUME (Lucien), *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997.
- JAUME (Lucien), *La liberté et la loi, les origines philosophiques du libéralisme*, Fayard, 2000.
- KEKES (John), *The Morality of Pluralism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- KOCIS (Robert), *A critical Appraisal of Isaiah Berlin's Political Philosophy*, Lewinston, NY, Edwin Mellen Press, 1989.
- LASLETT (Peter), RUNCIMAN (W. -G), eds., *Philosophy, Politics and Society*, 4th series, Oxford, Blackwell, 1972.
- LAUNAY (Stephen), *La Pensée politique de Raymond Aron*, Paris, PUF, Coll. Recherches politiques, 1995.
- LECA (Jean), *Pour(quoi) la philosophie politique?*, Paris, Presses de Sciences Pô, 2001, 297p.

GRAWITZ (Madeleine) et LECA (Jean), (sous la direction de), *Traité de science politique*, t. 1 et t. 2, 1985.

LEFF (Gordon), *The Tyranny of Concepts : A critique of Marxism*, London, 1961.

MANENT (Pierre), *Les Libéraux*, Paris, Gallimard, 2001.

MARGALIT (Edna and Avishaï) ed., *Isaiah Berlin : A Celebration*, Londres, Hogarth Press, 1991.

MARGALIT (Avishaï and others), *On the Thought of Isaiah Berlin : Papers Presented in Honour of Professor Sir Isaiah Berlin on the Occasion of his Eightieth Birthday*, Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1990.

MARGALIT (Avishaï), *The Decent Society*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996.

MILL (John), *De la liberté*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1990.

MORVAN (Alain), GOURNAY (J. -F), LESSAY (Franck), *Histoire des idées dans les îles britanniques*, Paris, PUF, Coll. Perspectives anglo-saxonnes, 1996.

NAGEL (Ernest), *The Structure of science : Problems in the Logic of Scientific Explanation*, London, 1961.

OPPENHEIM (Felix), *Political Concepts*, London, Basil Blackwell, 1981.

POPPER (Karl), *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge, 1957. Traduit en français sous le titre *Misère de l'historicisme*.

POPPER (Karl), *La Société ouverte et ses ennemis*, Tome 2, Hegel et Marx, Paris, Seuil, 1979.

RAWLS (John), *Théorie de la justice*, Paris, Editions du Seuil, 1987.

RAYNAUD (Philippe), *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, Recherches politiques, 1987, 217 pages.

RAYNAUD (Philippe), et RIALS (Stéphane), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.

RORTY (R.), SCHNEEWIND (J. –B), SKINNER (Q.), eds., *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

REVEL (Jean.-François), *La grande parade, Essai sur la survie de l'utopie socialiste*, Plon, 2000.

RYAN (Alan), ed., *The Idea of Freedom : Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1979.

SARTRE (Jean-Paul), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, folio essais, n° 284, 1996.

SCHUMPETER (Joseph), *Capitalism, Socialism and Democracy*, London, 1943.

SOLJETNITSYNE (Alexandre), *Nos Pluralistes*, Paris, Fayard, 1983.

STERNHELL (Zeev), *Les anti-Lumières : du 18^{ème} siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006.

TAMIR (Yael), *Liberal Nationalism*, Princeton University Press.

TAGUIEFF (Pierre-André), *Résister au bougisme : démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Mille et une Nuits, mars 2001.

TAGUIEFF (Pierre-André), *Le sens du progrès, une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004.

TAGUIEFF (Pierre-André), *La République enlisée : pluralisme, communautarisme, et citoyenneté*, Paris, Editions des Syrtes, 2005.

TENZER (Nicolas), *Philosophie politique*, PUF, 1994.

TOCQUEVILLE (Alexis de), *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, Folio histoire, tome 1, 1961.

TOCQUEVILLE (Alexis de), *L'Ancien Régime et la révolution*, Paris, Gallimard, Folio histoire, 1967.

WAHL (Jean), *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, mars 2005, préface de Thibaud Trochu.

WEBER (Max), *Le Savant et la Politique*, Paris, Plon, Bibliothèque 10/18, 1959, 222 p.

WEIL (Simone), *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, folio essais, 1955.

WHITE (Morton), *Foundations of Historical Knowledge*, New York and London, 1965.

B. ARTICLES

BAYLEY (John), "It Happened One Night", *The New York Review Of Books*, December 16, 1999? PP. 89-90.

BRODSKY (Joseph), "Isaiah Berlin at Eighty", *The New York Review Of Books*, August 17, 1989, pp. 44-45.

CARR (E.-H), « The New Scepticism », *Times Literary Supplement*, 9 Juin 1950.

CHERNISS (Joshua) et HARDY (Henry), « Isaiah Berlin », *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Online)

CHRISTMAN (John), “Liberalism and Individual Positive Freedom”, *Ethics*, 101, January 1991, pp. 343-359.

COCKS (Joan), « Individuality, Nationality and the Jewish Question », *Social Research*, vol. 66, n°4, hiver 1999, p. 1201.

COHEN (G.-A), “A Note on Values and Sacrifices”, *Ethics*, 79, 1968-1969, pp. 159-162.

COHEN (G.-A), *Freedom and Money*, 2001, <<http://www.fiu.edu/~henleyk/Cohen,%20Freedom%20and%20Money.htm>>.

CROWDER (George), « Pluralism and Liberalism », *Political Studies*, vol. 42, n°2, June 1994, p. 293-305.

CROWDER (George), « Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin », Refereed paper presented to the Australian Political Studies Association Conference, University of Tasmania, Hobart, 29 September-1 October 2003.

DAWSON (Christopher), « Review of Historical Inevitability », *Harvard Law Review* 70, 1956-57, p. 584-8.

DELANNOI (Gil), « Le pluralisme de Sir Isaiah Berlin », *Critique*, octobre 1991, pp. 776-781, p. 777.

DELANNOI (Gil), « Isaiah Berlin, libéral et pluraliste », *Commentaire*, 23, n° 89, 2000, p. 194-197.

DELANNOI (Gil), « La liberté est-elle négative ? », *Commentaire*, automne 2006.

FRANCO (Paul), « Oakeshott, Berlin and Liberalism », *Political Theory*, vol. 31, n°4, August 2003, p. 484-507.

GALSTON (W.-A), “Two Concepts of Liberalism”, *Ethics*, 105, April 1995, pp. 516-534.

GALSTON (W.-A), « Value Pluralism and Liberal Political Theory », *The American Political Science Review*, vol. 93, n°4, Décembre 1999.

GARTON ASH (Tomothy), « A Genius for Friendship », *The New York Review of Books*, 23 September 2004.

GASTON-BERGER (Gilles), article sur “Le Cercle de Vienne”, in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985, tome 18, p. 818.

GRAHAM (Katherine), « Tribute by Katharine Graham », (1998), http://berlin.wolf.ox.ac.uk/writings_on_ib/washington_tributes/Graham.html in Henry Hardy (ed.), *The Isaiah Berlin Virtual Library* (accessed 17 September 2006)

GRANT (Robert), “Morality, Social Policy, and Berlin’s Two Concepts”, *Social Research*, 1999, p. 1217.

GUTMANN (Amy), “Liberalism and Pluralism in Pursuit of the Non-Ideal”, *Social Research*, 1999, p. 1039-1062.

JUDT (Tony), « The old new nationalism », *The New York Review of Books*, 26 May 1994, pp. 44-51.

HAMPSHIRE (Stuart), « Philosophy and Madness », *Listener*, 78, July-December 1967, p. 289-292.

HANLEY (Ryan Patrick), « Political Science and Political Understanding : Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry », *American Political Science Review*, vol. 98, n° 2, mai 2004, pp. 327-339, p. 327.

HATIER (Cécile), « Isaiah Berlin, une morale de l'in-certitude A propos de Liberty et de Freedom and its Betrayal », *Revue Française de Science Politique*, volume 52, n° 5-6, octobre/décembre 2002, p. 650.

HONNETH (Axel), "Negative Freedom and Cultural Belonging : An Unhealthy Tension in the Political Philosophy of Isaiah Berlin", *Social Research*, 1999, pp. 1063-1078.

IGNATIEFF (Michael), "On Isaiah Berlin (1909-1997)", *The New York Review Of Books*, December 18, 1997, pp. 10-11.

KATEB (George), « Can cultures be judged ? Two defences of cultural pluralism in Isaiah Berlin's work », *Social Research*, 1999, p. 1009-1038.

KATZNELSON (Ira), « Isaiah Berlin's modernity », *Social Research*, vol. 66, n°4, hiver 1999, pp. 1079-1102.

KELLY (Duncan), « The Political thought of Isaiah Berlin », *British Journal of Politics and International Relations* », vol. 4, n°1, April 2002, p. 25-48.

KENNY (Michael), « Isaiah Berlin's Contribution to Modern Political Theory », *Political Studies*, 2000, volume 48, p. 1026-1039.

KOCIS (Robert), « Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends : Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics », *The American Political Science Review*, vol. 74, 1980, p ; 40.

KOCIS (Robert), « Toward a Coherent Theory of Human Moral Development : Beyond Sir Isaiah Berlin's Vision of Human Nature », *Political Studies*, XXXI, 1983.

LIEBERSON (Sidney), MORGENBESSER (Sidney), « The Questions of Isaiah Berlin », *The New York Review of Books*, 6 March 1980, p. 38-42.

LUKES (Steven), « The Singular and the Plural : On the Distinctive Liberalism of Isaiah Berlin », *Social Research*, volume 61, numéro 3, automne 1994, p. 687-717.

LUKES (Steven), « Berlin's dilemma », *Times Literary Supplement*, March 27th 1998.

MACCALLUM (G. –C), « Negative and Positive Freedom », *Philosophical Review*, 76, 1967, p. 312-334.

MACCALLUM (G. –C), “Berlin on the Compatibility of Values, Ideals, and Ends”, *Ethics*, 77, 1966-1967, pp. 139-145.

MACFARLANE (L. –J), « On Two Concepts of Liberty », *Political Studies*, n°14, tome 1, 1966.

MACPHERSON (C. B), *Democratic Theory : Essays in Retrieval*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

MARK (Lilla), « Inside the Clockwork », *The New York Review of Books* », 25 April 2002.

MEGONE (Christopher), “One Concept of Liberty”, *Political Studies* 35, 1987, p. 611-622.

MEHTA (Pratap), book review : « Isaiah Berlin » by John Gray, *American Political Science Review*, September 1997, p. 722.

MILLER (James), “Of Choice”, *Social Research*, 1999, pp. 1121-1136.

MOMIGLIANO (Arnaldo), « On the Pioneer Trail », *The New York Review of Books*, November 11 1976, p. 33-38.

MORRICE (David), “C. B. Macpherson's Critique of Liberal Democracy and Capitalism”, *Political Studies*, vol. 42, n°4, décembre 1994, pp. 646-661.

NAGEL (Ernest), « Determinism in History », *Philosophy and Phenomenological Research*, 20, 1959-1960, p. 291-317.

NEWBY (Glen), « Metaphysics Postponed : Liberalism, Pluralism, and Neutrality », *Political Studies*, 1997, XLV, pp. 296-311.

PASSMORE (J. –A), « History, the Individual, and Inevitability », *Philosophical Review*, n° 68, 1959, p. 93-102.

POLANOWSKA-SYGULSKA (Beata), « One voice More on Berlin's Doctrine of Liberty », *Political Studies*, XXXVII, 1989.

RILEY (Jonathan), « Interpreting Berlin's Liberalism », *American Political Science Review*, volume 95, n°2, Juin 2001.

SCHLESINGER (Arthur), « Tribute by Arthur Schlesinger, Jr. » (1998), < http://berlin.wolf.ox.ac.uk/writings_on_ib/washington_tributes/schlesinger.html > in Henry Hardy (ed.), *The Isaiah Berlin Virtual Library* (accessed 17 September 2006)

SEN (A. –K), « Determinism and Historical Predictions », *Enquiry* (Delhi), 1959, p. 99-115.

SKINNER (Quentin), *The Idea of Negative Liberty : Philosophical and Historical Perspectives*, in RORTY (R.), SCHNEEWIND (J. B), SKINNER (O) (eds), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

SKINNER (Quentin), « Un troisième concept de liberté, *Le Débat*, mai 2003. Conférence publiée dans la *London Review of Books*, 4 avril 2002.

TAYLOR (Charles), « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative », in *La Liberté des Modernes*, essais choisis, Paris, PUF, 1997.

WALZER (Michael), « Are there limits to liberalism ? », *The New York Review of Books*, 19 October 1995, p. 28-31.

WEINSTOCK (Daniel), « The Graying of Berlin », *Critical Review*, numéro 11, 1997, p. 481-501.

WHITE (Stephen K.), “Pluralism, Plattitudes, and Paradoxes, Fifty Years of Western Political Thought”, *Political Theory*, vol. 30, n°4, August 2002, pp. 472-481.

WIESELTIER (Leon), « Tribute by Leon WIESELTIER » (1998), <
http://berlin.wolf.ox.ac.uk/writings_on_ib/washington_tributes/wieseltier.html>in
Henry Hardy (ed.), *The Isaiah Berlin Virtual Library* (accessed 17 September 2006).

ZAGANIARIS (Jean), « Interprétations et usages de la pensée de Josphe de Maistre par Isaiah Berlin », *Revue Française de Science Politique*, vol. 54, n°6, décembre 2004, p. 981-1004.

INDEX

- Angleterre, **30-35**, 53, 57, 61, 70, 76, 107, **154-158**, 179, 222, 231.
- appartenance, 31, 82, 113, 138, 140, 207-208, 210, 214, 218, 220, 224, 270, 404, 405.
- Aron, Raymond, 17, 79, 86, 103, 147, 161, 237, **263-274**, 277-279, 284, **319-325**, 330, 409.
- communisme, 21, 64, 74, 86, 101, 122, 132, 148, 208, 278-279, 324, 383, 409.
- conflit, 54, 57, 62, 77, 80, 83, 99, 103-104, 110, 121, 142, 153, 156, 162, 166, 169, 170, 176, 178, 189, 190, 197-199, 202-203, 218, 230-232, 243, 247, 249, 300, 313, 332-333, 335-336, 341, 343, 350, 352-353, **356-360**, 362, 363, 380, 383-384, 391, 393, 395, 397-399, 402, 404, 407.
- Constant, Benjamin, 18, 46, 51, 120, 122, 147, 154, 157, 169-170, 188, 206, 238, **249-258**, 263, 277, 316, 333, 339-340, 347, 374, 383.
- Contre lumières, 15, 18, 105, 349-350, 366-369.
- Crowder, George, 25, 54, 78, 85, 97, 101, 161, 174, 177-178, 185, 193, 200-201, 208, 220-223, 349-350, 365-366, 385, 388, **390-398**, 410.
- démocratie, 62, 64, 66, 74, 85, 86, 122, 124, 149, 159, 170, 180, 189, 190, 207-208, 239, 249, 258-259, 260, 262-264, 268-269, 271-273, 275-276, 278, 280, 282, **371-379**, 382-383, 407.
- déterminisme, 28, 34, 44, 73, 91, **113-118**, 120, 152, 252, 271, 274, 283-286, 291-292, **294-299**, 301, 306, 309, 319-320, 323-324, 326, 327, 347.
- diversité, 22, 97, 100, 106, 168, 238, 243, 247-248, 251, 258, 285, 333, 336, 338-340, 342, 369, 390-392, 396, 398, 400, 405, 410.
- égalité, 17, 30, 39, 120, 124, 127-128, 130, 147, 156, 162, 173, 179, 190, 196, 204-205, **224-235**, 252-253, 257, 260-263, 267-268, 273, 278, 304, 369, 373, 375-377, 379-381, 383, 392, 397, 399, 406-407.

- Gray, John, 152, 172, 178, 203, 206, 210, 216, 222, 231, 281, 314, 369, **385-391**, 398, 410.
- Hardy, Henry, 25, 102, 120, 132-135, 139, 313, 410.
- Herder, 18, 38, 63, 90-91, 95, 98, 104-105, 110, 112-113, 119, 121, 133, 142, 165, 208-209, **213-217**, 223, **285-289**, 302-304, **310-314**, 333, 337-339, 347, 354, 369-370.
- histoire, 12-14, 20-24, 30, 37, 38, 45, 47, 49, 50, 54, 58-60, 68-69, 71, 75-78, 80, 89, 91-94, 96, 98, 100, 103, **110-119**, 122, 137, 139, 141, 143, 145, 147, 158, 168, 171, 191, 205, 211, 217, 221, 243, 252-253, 258, 264-265, 269, 272, 274, 281, 297, 299-300, 302-305, 307-308, **319-332**, 337-338, 340, 342-343, 347, 354, 356, 367-368, 370, 379, 409.
- incommensurabilité, 304, 313-314, 337, 352, 356, 360-362, 370, 386, 391, 393.
- James, William, 333, **343-347**, 401.
- libéralisme, 12, **14-20**, 32, 39, 64, 139, 146-147, 157, 160, 170, 182, 196, 201-204, 206-207, 211-212, 217-219, 221, 223-224, **235-239**, 243-244, 249, 259, 263, 266-267, 271, 273, 275, 277-279, 309, 315, 336, 368-369, 372, 384-386, 388, **390-399**, 402, 408-410.
- liberté négative, 15, 17, 19, 46, 95, 99, 116, **120-124**, **147-205**, 210, 211, 217, 229, **234-256**, 265, 266, 272, 276, 278, 279, 280, 282, 370, 372, 373, 378, 382, 383, 385, 394, 399.
- liberté positive, 17, 19, 63, 95, 99, **120-124**, 147, 150-153, 160-171, **174-178**, 181, 185-188, **191-203**, 210-211, 229, 249, **253-257**, 265-266, 269, 272, **276-280**, 349-350, 399.
- lois historiques, 54, 58-59, 77, 117, 285-286, 288, 290, 321.
- Lumières, 12-13, 15-16, 18, 36, 48, 50-51, 54, 59, 78, 91-92, **96-100**, 102, 105, 108, 110, 121, 134, 145, 164, 168, 202-203, 206, **214-218**, 224, 227, 229, 244-245, 263, 285, 302-303, 309-310, 319, 337-338, 345, 349-351, **366-370**, 421.
- Marx, Karl, 18, 22, 40, **49-54**, 60, 90, 99, 127-128, 143, 165, 203, 221-222, 243, 273, 275, 285, 287-288, 292-293, 297, 299, 303, 321, 324-327, 348, 350-351, 354, 367.
- marxisme, 22, **49-53**, 74, 85-87, 94, 114, 118, 266, 269, 273, 279, 303, 321, 330, 408-409.

Mill, John Stuart, 18, 43, 62, 90, 121-122, 156-158, 170, 186, 198, 200-201, 203, 206, **237-244**, 250, 256, 263, 277, 281, 343-344, 348, 353, 396.

monisme, 15, 19-20, 29, 49, 78, 85, 96-98, 120, 122-123, 126, 142, 167, 198-200, 200-201, 215-216, 230, 243, 251, 258, 276, 278, 281, 283-286, 289, 294, 305-306, 315, 331-333, 337, 339, 342, 345, 347, **349-357**, 368-370, 372, 378, 380, 382, 392-393, 399.

nationalisme, 17, 48, 62-63, 68, 112-113, **122-128**, 137-139, 205-208, **211-225**, 235, 274-276, 288, 338, 400.

perte, 75, 99, 106, 108, 124, 156, 169, 279, 352, 356, 359, 363, 391, 405.

philosophie, 13, 36-39, **42-46**, 49, 54-55, 67-69, 78-80, 91-94, 97, 112, 114, 119, 131, 141, 145, 147, 154-155, 159, 170-172, 215-217, 237, 245, 264-265, 274, 286, 295, 319, 321, 324-326, 329, **344-348**, 351, 356, 367, 379, 401, 408, 409.

pluralisme des valeurs, **12-20**, 25, 32, 85, 96, 107, 153, 156, 178, 201, 204, 215, 243, 280, 281, 282-283, 302, **305-309**, 318-319, 329, **332-341**, **347-350**,

355-356, 363-364, 366, **369-397**, 402-405.

Popper, Karl, 2, 17, 80, 86, 96, 99, 114-115, 147, 206, 220, 237, 263-264, **274-277**, 284, 319, **324-329**, 342, 383.

progrès, 54, 58, 67, 106, 113, 114, 119, 122, 140, 143, 156, 209, 216, 229, 246, 253, 269, 279, 285, 292, **302-305**, 320, 323, 327, 330-331, 337, 339, 342-343, 355, 369, 372, 375, 378, 382, 421.

rationalisme, 54, 92, 97, 99, 107, 109, 126, 141, 164, 197, 198, 201-204, 244-245, 258, 276, 303, 312, 319, 368, 370.

relativisme, 20, 107-108, 112, 118, 142, 217, 281, 284, 306-307, **309-314**, 320-321, 325, 329, 331-332, 334, 338, 349, 381, 386, 399, 402.

Romantisme, 68, 78, 95, 97-99, 100, 102, 104-105, 107-108, 126, 132-135, 276, 278, 315, 367, 369-370.

science politique, 14, 20-21, 23, 68, 79, 91-92, 248, 283, 289, 408.

socialisme, 22, 30, 65, 68, 122, 137, 170, 207, 268, 278, 330.

société décente, **14-17**, 143, 146, 152, 203, 224, 235, 272, **279-281**, 305, 312,

315, 332, 340, 373, 383, 386-387, 397-398, **402-407**.

sociologie, 21, 77, 94, 115, 117, 281, 288, 321, 326.

Tocqueville, Alexis de, 51, 120, 122, 154, 177, 206, 238-239, 247, 249, 252, **258-263, 373-377**.

totalitarisme, 12, 13, 15, 19, 21, 65, 74, 78, 96, 99, 121, 190, 208, 264, 271, 274, 309, 349-350, 367.

universalisme, 110, 215, 217, 306, 314, 338, 347.

Vico, 2, 18, 38, 90-91, 95, 104, 110-113, 119, 132, 134, 142, 283, 285, 287, 289, 302-304, 310, 314, 333, 337, 347, 354, 370.

Weber, Max, 333, **340-343**, 347, 378.