

Léa Ypi : Leçon inaugurale au Collège de France, 12 février 2026

Cher Monsieur l'Administrateur du Collège de France,
Cher Monsieur l'Ambassadeur de l'Allemagne en France,
Mesdames et Messieurs les Professeurs,
Mesdames et Messieurs, chers collègues,
Chers amis,

Je commence par adresser mes plus vifs remerciements au ministère de la Culture et à sa délégation générale à la langue française et aux langues de France, ainsi qu'à l'Assemblée générale des professeurs, pour la confiance qu'ils m'accordent avec la nomination sur la Chaire annuelle *L'invention de l'Europe par les langues et les cultures*. Je remercie tout particulièrement l'Administrateur général du Collège, le Professeur Thomas Römer, ainsi que le Professeur William Marx, auquel je suis reconnaissante, pour sa proposition et sa bienveillance au long du processus de nomination.

Je tiens également à exprimer ma gratitude à l'ensemble des équipes et du personnel du Collège de France.

Mesdames et Messieurs,

Nous vivons une époque troublante. Le président de la plus grande puissance militaire mondiale écrit au premier ministre d'un pays allié que puisque son pays a décidé de ne pas lui décerner le prix Nobel de la paix, il ne se sent plus tenu de penser uniquement à la paix. Un magnat de la technologie utilise sa plateforme pour soutenir des partis d'extrême-droite qui encouragent le racisme et la violence contre les immigrants. Les courriels rendus publics d'un riche financier accusé de trafic sexuel révèlent un réseau mondial de corruption, d'abus de pouvoir et de manipulation de personnes vulnérables.

Existe-t-il un mot qui résume l'époque troublante dans laquelle nous vivons ? Je vous propose de l'appeler *L'âge de la déraison*.

L'âge de la déraison est le contraire de *l'âge de la raison*, l'effondrement des Lumières. Les Lumières, selon leur définition la plus célèbre dans les écrits du philosophe allemand Immanuel Kant, consistent en la sortie des êtres humains de l'état de tutelle dont ils sont eux-mêmes responsables. Aujourd'hui, cette dépendance à l'autorité prend de nouvelles formes : conformisme politique, emprise des influenceurs sur les réseaux sociaux, délégation des décisions aux algorithmes.

Pourquoi la déraison persiste-t-elle ? Comment retrouver le courage de penser par nous-mêmes ? Telle sera ma question principale au cours des prochaines semaines. La réponse s'articule autour de deux volets.

Le premier est philosophique. Il concerne la relation entre la raison et la liberté, et nous oblige à

expliquer ce qu'est la liberté, pourquoi elle n'est pas ce que l'on nous présente souvent comme tel, et ce qui suit d'une compréhension (*ici, le mot est mal audible "adéquate" ?*).

L'autre est politique. Elle concerne l'analyse des conditions institutionnelles dans lesquelles la liberté se réalise. Plus précisément, je soutiens que le principal obstacle à l'éclaircissement dans les sociétés contemporaines est le système capitaliste lui-même, à la fois les pathologies qu'il génère et la relation historique à l'éternation (*aliénation ?*) à ce système.

Je vais appeler l'alternative que je propose, faute d'un meilleur terme, le "socialisme moral". Ceux qui sont mal à l'aise avec le mot "socialisme" préféreront peut-être d'autres termes, "égalitarisme libéral", "démocratie radicale" ou tout autre concept similaire. Le terme importe moins que le fond.

Ce qui compte, c'est que nous diagnostiquions les mêmes phénomènes et que nous regardions dans la même direction en vue du changement. Pour ma part, je préfère le socialisme moral car je doute que nos problèmes puissent être résolus simplement en changeant d'étiquette, malgré les efforts des experts en marketing pour nous persuader du contraire. Si le fait d'appeler quelque chose par son nom nous empêche de nous y intéresser, le problème ne réside pas dans le nom, mais dans les décennies de conditionnements idéologiques qui l'ont rendu tabou.

Je m'en tiendrai donc au socialisme moral. Le but de cette conférence est de répondre à la question "Qu'est-ce que c'est, le socialisme moral ?". Mais avant de répondre, il nous faut peut-être justifier la question elle-même. Alors, commençons par le titre.

D'abord, moral, puis socialisme. Pourquoi un socialisme moral ? Et là, je pourrais plaisanter et vous dire "Mais préférez-vous la version immorale ?" Et vous me diriez peut-être : "Mais non, ni l'un ni l'autre. Donnez-nous plutôt du capitalisme. Peut-être la version européenne sans les excès américains.". Quel est le problème ? Nous avons plusieurs semaines pour explorer cette question, mais voici une première réponse rapide. Le capitalisme moral est un oxymore.

La racine du mot "capitalisme" est "capital", une chose. La racine du mot "socialisme" est "social", du latin "socius", compagnon, ami. Or, la moralité concerne avant tout les relations entre les personnes.

Il y a donc quelque chose de moralement problématique dans une société qui fait dépendre la relation des personnes de leur rapport aux choses. Je reviendrai sur cet argument dans les prochaines semaines. Une partie de ma réponse est que le capitalisme sape le concept de liberté qui est au cœur de la tradition des Lumières que j'essaie de faire revivre.

L'employeur qui paie le salaire minimum pour maximiser ses profits, la société pharmaceutique qui brevette et fixe des prix inaccessibles pour ses médicaments, les plateformes d'information qui ne favorisent que les clics et l'extraction des données personnelles, tous traitent les êtres humains comme de simples moyens pour atteindre une fin, celle d'accumuler du capital dans un but lucratif. Défendre la raison, c'est refuser de confondre la liberté avec l'égoïsme érigé en système. C'est construire des institutions qui placent la responsabilité morale au cœur de la vie politique.

Alors revenons donc au second mot dans le couple "socialisme moral". Qu'est-ce que le socialisme ?

Selon une vieille blague, le socialisme est la transition douloureuse du capitalisme au capitalisme. Et l'histoire ne dément pas entièrement cette ironie.

Certes, même si le socialisme ne faisait qu'améliorer légèrement le capitalisme, cela mériterait notre attention. Mais j'opte pour une réponse plus philosophique. J'appelle socialisme la vision philosophique et politique qui, dans les circonstances du capitalisme mondialisé actuel, aspire à la réalisation la plus complète de la liberté.

Si vous doutez de vivre dans un monde capitaliste, regardez l'écran de votre téléphone (peut-être plus tard ☺). Les images représentent l'ensemble des règles grâce auxquelles vous communiquez avec vos amis, commandez à manger, lisez des livres, écoutez de la musique, vous déplacez d'un endroit à l'autre, organisez vos vacances. Derrière chaque icône clignotante se cache une grande entreprise privée.

Et derrière le conteneur de toutes ces icônes clignotantes se cache également une entreprise privée. Le capitalisme est le système caractérisé par la propriété privée des grands moyens de production - les petites icônes clignotantes dans votre téléphone - motivé par la recherche du profit et façonné par l'échange entre le travail salarié et le capital. Jusqu'ici, il n'y a pas de controverse.

Mais allons plus loin en posant la question suivante : "Si le socialisme aspire à la liberté, n'est-il pas intrinsèquement moral?". Le mot "moral" n'est-il pas redondant ? Cette position est la même position prise par la plupart des socialistes du siècle dernier. Pour eux, la moralité n'avait pas de place dans le socialisme.

La question du socialisme moral était trompeuse, voire un sabotage du travail politique nécessaire pour vaincre le capitalisme. Ajouter la moralité au socialisme était pervers. Comme le disait Trotsky, "Ceux qui ajoutent la morale au socialisme (je le cite) secrètent de la morale en quantité double, de même que les gens transpirent davantage quand ils ont peur." Trotsky écrivait ces phrases dans un article qui porte le titre "*Leur morale est la nôtre*". Il fallait, pensait-il, abandonner le moralisme religieux et l'idéalisme des Lumières. L'idéalisme classique, pensait-il, avait joué un rôle important dans la mesure où il avait cherché à séculariser la morale. Or, poursuivait-il, je cite, "Détachée des dieux, la morale avait besoin de racines terrestres. La découverte de ces racines fut l'une des tâches du matérialisme." Et c'est précisément le contraire de ce que je vais soutenir. Il n'y a pas de "Leur morale est la nôtre". La morale est universelle et joue un rôle crucial dans la critique de la société. Trouver des racines terrestres à la philosophie morale ne signifie pas abandonner la critique morale du capitalisme, mais montrer comment celui-ci sape la liberté. Trotsky visait à discréditer l'idée d'un point de vue moral indépendant de la réalité des conflits de classes, à partir duquel les objectifs de l'action socialiste peuvent être jugés. Pour lui, "le socialisme", je cite, "déduit des règles de la conduite des lois du développement social, c'est-à-dire avant tout la lutte des classes, laquelle est, comme il le dit, la loi des lois".

"La fin, explique Trotsky, se déduit tout naturellement du devenir historique." Mais qu'est-ce que c'est, cette loi des lois ? Comment évite-t-elle de substituer au dieu de la religion un dieu de l'histoire ? La réponse se trouve dans la biographie même de Trotsky. Il écrivit "*Leur morale est la nôtre*" en février 1938, quelques semaines avant l'Anschluss, premier acte d'agression nazie qui ouvrait la

voie à la Seconde Guerre mondiale.

À la même époque, un avocat albanais formé en droit à la Sorbonne et qui n’habitait pas loin d’ici, Coujat ?, publiait un article dans le premier numéro de “Botaire, le Nouveau Monde”, un magazine progressiste albanais. Il avait milité au sein du Front populaire et croisait Trotsky durant son bref exil parisien sans jamais le rencontrer. Et comme certains d’entre vous le savent maintenant, je suis originaire d’Albanie et je mentionne ce fait, non parce qu’il est agréable d’être originaire de l’Albanie, ce qui est vrai en tout cas, mais parce que cela éclaire mon argument.

Cet article albanais, publié en 1936, s’intitulait “*Leçons de l’Histoire*”. Je vais vous en lire quelques phrases, pas en albanais, non. “L’Histoire est un miroir fidèle de chaque étape de l’évolution sociale. Elle nous montre que les intellectuels ont souvent joué un rôle crucial pour améliorer les conditions politiques et économiques, mais surtout pour améliorer notre capacité à y réfléchir. Pensez à la lutte intellectuelle des penseurs des Lumières qui s’est poursuivie avec la Révolution française et la prise de la Bastille, symbole d’un passé entaché d’injustice. Pensez au travail d’innombrables intellectuels idéalistes qui ont popularisé les principes de ces philosophes. Leurs idées, fondées sur la raison, ne reflétaient que les aspirations des masses. Ils montraient que l’éducation, la culture et l’éclaircissement nous unissent à elles et contre ceux qui les oppriment et profitent de l’injustice.” L’auteur de cet article partageait certains traits avec Trotsky. Tous les deux étaient socialistes et écrivaient dans un esprit de solidarité avec le peuple, avec les masses.

Mais ils n’étaient pas exactement issus du peuple, ni paysans, ni ouvriers. Tous les deux provenaient d’élites propriétaires terriennes, dans le cas de Trotsky, d’élite juive, dans le cas de l’Albanais, d’élite musulmane. C’est-à-dire que dans les deux cas, la raison d’une identification avec les masses était d’ordre moral. Elle n’avait rien à voir avec leur position de classe ou avec les intérêts de la classe sociale qu’ils représentaient. Tous les deux reconnaissaient le rôle central de l’Histoire dans les événements politiques. Pourtant, leur interprétation de la relation entre les principes moraux et l’action politique est différente.

Contrairement à Trotsky, pour qui les principes moraux découlent de ce qu’il considère être la “loi des lois de l’Histoire”, pour cet auteur albanais, les principes des Lumières, fondés selon ses propres termes sur le raisonnement philosophique, sont essentiels pour améliorer notre capacité à réfléchir sur l’événement historique. Autrement dit, la raison, ou plus précisément la raison critique, est notre ancrage dans la réalité sociale. L’auteur albanais de cet article était mon grand-père.

Dix ans plus tard, à 33 ans, il fut arrêté par le gouvernement communiste albanais, accusé d’agitation et de propagande, et condamné à 15 ans de prison. Si vous faites aujourd’hui quelque chose de très à la mode, c’est-à-dire voyager en Albanie en tant que touriste, et puis quelque chose de très démodé pour les Albanais, c’est-à-dire prendre un train très lent, vous traversez un pont appelé le pont Bona, que lui et d’autres détenus ont contribué à construire pendant leur séjour en prison.

Comme Trotsky, mon grand-père fut victime du socialisme d’état. Mais contrairement à Trotsky, il n’eut jamais de sympathie bolchevique, ni de foi en la “loi des lois de l’Histoire”, au nom desquelles il fut condamné et Trotsky même tué. Mais il resta socialiste. Libéré, il continua des recherches sur les Lumières, les intellectuels, la fonction sociale de l’art. Social-démocrate convaincu, il aurait

pourtant dérouté les sociaux-démocrates d'aujourd'hui. Il ne croyait pas la démocratie compatible avec le capitalisme. C'est une conviction qu'il garda jusqu'à la mort.

En défendant les termes "socialisme moral", je veux aussi défendre l'héritage de cette manière de penser le socialisme, pour préserver le sens de ces luttes-là, de ces efforts, sans laisser ses ennemis définir sa place dans l'histoire. Je mentionne cette histoire parce que ma réflexion sur le socialisme moral naît d'une double confrontation.

Avec le socialisme réel du XXe siècle et avec les échecs du capitalisme dans le XXIe, les sociétés post-communistes restent hantées par ce passé. Mais leur malaise ne traverse pas les démocraties libérales, où la gauche discute du socialisme comme si le socialisme réel n'avait jamais existé.

Cette incapacité d'affronter l'échec du socialisme d'état tout en réimaginant les alternatives, cette tendance à reléguer cette histoire à un passé sans leçon, explique beaucoup de nos malheurs : la crise de la gauche, la montée de l'extrême-droite, les divisions entre l'Est et l'Ouest européens. En Albanie, comme dans plusieurs autres pays d'Europe de l'Est, le socialisme est suspect. Seule l'Histoire compte. La philosophie a été discréditée. À l'Ouest, c'est l'inverse. La gauche rejette avec paternalisme l'expérience réelle du socialisme. Seule la philosophie semble compter. L'Histoire peut être oubliée, surtout celle des lieux lointains.

Comment concilier une approche philosophique qui rétablit la désirabilité morale du socialisme avec une critique historique rigoureuse ? Mon effort naît de ce double malaise. D'un côté, la tradition de ce que nous appellerons le socialisme immoral, la tradition de "*Leur morale est la nôtre*", qui a été poursuivie à un prix humain très élevé au XXe siècle. De l'autre côté, l'accumulation des échecs des sociétés capitalistes, qui nous acceptons au nom du réalisme, qui naturalisent l'absence d'une alternative crédible, tant intellectuelle que politique, et nous condamnent à considérer le capitalisme comme le seul système viable.

C'est ce que l'histoire récente a montré. À la fin de la Guerre froide, la gauche européenne fut rapidement cooptée dans la transformation néolibérale. La gauche occidentale, libérée du fardeau du socialisme d'état, salua un nouvel ordre mondial promettant prospérité, démocratie et Droits de l'homme.

Ce slogan lui valut des succès électoraux et une influence sur l'intégration européenne. Mais cela signifiait aussi la fin d'un projet d'alternative. Le changement ne pouvait plus venir que de l'intérieur de l'ordre juridique existant.

La gauche abandonna l'émancipation mondiale pour la réforme nationale, la politique au sens fort pour l'administration et ne chercha plus qu'à apprivoiser le capitalisme, jamais à le remettre en question. Et nous pouvons maintenant voir les résultats. Les inégalités croissantes, les disparités régionales persistantes, les cycles de crises mondiales financières qui érodent l'état social, souvent imposées par la gauche elle-même, et sur le plan international, la complicité dans les guerres humanitaires qui ont porté le chaos au Moyen-Orient et aussi aux Balkans.

Les projets de troisième voie, qui consistaient à combiner démocratie et capitalisme par les réformes

juridiques et politiques nationales, ont été considérablement discrédités. Les partis politiques ont cessé d'être des vecteurs d'engagement politique pour devenir des machines à gagner des élections. Les analystes ont cessé de s'intéresser au contenu de leurs programmes et ont commencé à commenter la façon dont leurs dirigeants s'habillaient.

Avec cette réduction de la démocratie parlementaire à des machinations politiques, les lieux de lutte collective et d'organisation politique se sont érodés. La dissidence et la résistance ne s'expriment plus que par des gestes individuels, des actes isolés de boycottage, désengagement, signalements vertueux pour les réseaux sociaux. Et pourtant, la seule critique du statu quo vient de l'extrême-droite.

En attaquant les élites libérales et la mondialisation, elle propose un diagnostic d'aliénation qui résonne, mais elle remplace le dépassement des différences de classes par les conflits ethniques, la solidarité internationale par le ressentiment nationaliste. Devinez-vous qui a déclaré il y a quelques années qu'il était léniniste ? C'est Steve Bannon, alors stratège politique en chef de Donald Trump.

Et ce n'est guère une alternative morale au statu quo. Lorsque je dis qu'il n'y a pas d'alternative morale au statu quo, je ne nie pas l'existence des critiques du capitalisme. Elles abondent dans les universités, les mouvements sociaux, certains partis politiques.

Théorie post-coloniale, justice environnementale, mouvements anti-guerre, techno-utopisme, défense des droits de l'homme, tous alimentent les débats publics. Mais ils le font depuis une position de faiblesse et de fragmentation. Tous ont renoncé à proposer une alternative cohérente, fut-elle complexe en interne, au système qui régit nos vies.

C'est pourquoi il faut renouer avec le projet des Lumières, retrouver une analyse de la société fondée sur la raison, sur la capacité critique, et un concept de liberté capable de tisser ces divers projets en un récit commun. Mon effort devient ici à la fois historique et philosophique. Historique car aucune idée ne naît dans le vide, il s'agit de retrouver une tradition perdue, la tradition du socialisme moral, de revisiter les chemins non empruntés des socialismes interdits, marginalisés et écrasés par le choc entre capitalisme et socialisme d'état au XXe siècle.

Philosophique car aucune interrogation historique ne donnera toutes les réponses aux problèmes du présent. Donc, qu'est-ce que je cherche avec le socialisme moral ? Il existe une réponse à la fois politique et philosophique. La réponse philosophique s'articule autour de la notion de liberté.

Sur le plan politique, je propose une critique du capitalisme qui pourrait convaincre même ceux qui ne sont pas favorables au socialisme d'état et au socialisme tel qu'il est traditionnellement compris. C'est un foyer politique pour ceux qui partagent mon malaise à l'égard de l'héritage historique du socialisme d'état, mais qui aussi refusent de normaliser les oppressions du capitalisme. Contrairement à l'opinion courante, selon laquelle les idées socialistes promeuvent l'égalité et la justice, tandis que les idées libérales sont axées sur la liberté, la tradition du socialisme moral défend les mêmes idées de liberté qui sont au cœur du libéralisme.

Il les radicalise simplement et en montre les limites dans leur application capitaliste, notamment lorsque la liberté se trouve réservée à des catégories spécifiques, citoyens d'un état donné, membres

d'une classe particulière. Le socialisme moral pousse jusqu'à leurs conséquences les plus exigeantes les idées de liberté au cœur du projet libéral des Lumières. Il relie liberté individuelle et liberté sociale, faisant ainsi progresser le projet des Lumières.

Si vous voulez un slogan, je vous le donne : "le socialisme et le libéralisme sans le capitalisme".

Je vais esquisser les éléments de cette approche du socialisme moral dans ce cours et deux figures principales la dominant, Immanuel Kant et Karl Marx. Deux buts controversés parce qu'il s'agit de concilier deux traditions apparemment opposées, l'une idéaliste, inspirée par la critique de la raison des Lumières, l'autre matérialiste, ancrée dans la critique marxiste du capitalisme.

Et à première vue, elles nous semblent incompatibles. Kant met l'accent sur la supériorité de la bonne volonté, Marx voit l'impuissance et la misère des bourgeois allemands. Pour Kant, la liberté est un fait de la raison. Pour Marx, la raison est une construction sociale. Kant valorise les relations contractuelles dans la fondation de l'état. Marx les dénonce comme coercition déguisée. Kant interprète le monde. Marx veut le transformer. Kant aboutit à une forme de théologie rationnelle. Marx détruit la religion. Kant refuse le droit à la révolution. Marx exhorte les classes dirigeantes à trembler de peur devant elle (*note : i.e. la révolution*).

J'espère quand même montrer qu'il existe une réponse plus nuancée. Mais d'abord, permettez-moi de rendre hommage aux géants sur les épaules desquels repose ma version du socialisme moral, ces penseurs et militants politiques du XIXe et XXe siècle, qui tentèrent de concilier les traditions, et furent marginalisés par la violence physique, mais aussi intellectuelle du siècle dernier.

Parmi les figures-clés en Allemagne, on trouve Hermann Cohen, Karl Vörländer et Hans Staudinger, mais aussi Eduard Bernstein, le fondateur de la social-démocratie, qui ont tous cherché à intégrer des éléments de l'idée de Kant sur l'autonomie, la loi morale et la dignité humaine, avec les critiques marxistes du capitalisme. Dans le contexte autrichien, plusieurs auteurs, Max Adler, Otto Bauer, Karl Renner, ont également tenté d'adapter et d'intégrer les idées de Kant sur l'éthique et la politique et la théorie marxiste, développant plusieurs réflexions originales sur le droit, la société et la culture socialiste-démocratique. Et bien sûr, on trouve des échos du socialisme moral dans la pensée des philosophes affiliés à l'école de Francfort, de Herbert Marcuse au jeune Jürgen Habermas, ainsi que dans la tradition marxiste inspirée par les travaux d'Ernst Bloch, de Jean-Paul Sartre et dans une certaine mesure d'Antonio Gramsci.

Dans les milieux plus académiques, il y a Lucien Goldman, philosophe d'origine roumaine, influencé par la philosophie du jeune Georg Lukács, qui a tenté aussi d'interpréter certains éléments de la philosophie de Kant dans une perspective socialiste et qui rejette la représentation du progrès historique comme un déroulement inexorable de loi stricte, le comparant plutôt au pari de Blaise Pascal sur l'existence de Dieu, et soutenant que l'histoire philosophique doit être considérée comme un pari, une tentative incertaine d'interpréter la liberté et les conséquences de la liberté. Dans les cercles analytiques anglophones, j'oserais même dire que John Rawls, surtout connu pour sa théorie *libérale* de la justice, serait plus à l'aise avec le socialisme moral qu'avec les deux autres formes de capitalisme, le laissez-faire et l'état-providence, qu'il considérerait incompatibles avec l'idéal de justice comme équité. Et donc, il s'agit là d'une sélection très rapide, plutôt superficielle.

Permettez-moi donc d'approfondir en commençant par les mots du philosophe néo-kantien allemand, Hermann Cohen, qui déclarait, à la fin du XIXe siècle, qu'Emmanuel Kant était le véritable fondateur du socialisme allemand et que le socialisme est fondé sur l'idéalisme éthique. Sur quoi reposait cette intuition ? L'analyse de Cohen explique pourquoi le socialisme nécessite des fondements moraux plutôt que de les exclure. Revenons aux principes de la morale de Kant.

Cohen montra que l'impératif catégorique kantien dans l'une de ses formulations, celui qui nous demande de traiter les êtres humains comme fins, et jamais seulement comme moyens, est incompatible avec les pratiques capitalistes qui transforment les personnes en marchandises. L'idéal moral kantien, d'un royaume des fins, dans lequel les fins morales humaines forment un tout systématique, représente un concept de communauté solidaire, qui exclut l'oppression de classe et l'exploitation capitaliste. Pour les autres marxistes, Max Adler et Otto Bauer, l'enjeu n'était pas tant l'application directe de l'éthique kantienne que sa capacité à affronter le scepticisme sur le rôle de la moralité dans la société.

Comme l'écrivait Bauer dans son essai sur le marxisme et l'éthique, "Si nous considérons la question sociale non plus comme une question scientifique, mais comme une question impliquant une attitude pratique, elle devient une question morale. La force motrice de l'émancipation socialiste n'est pas l'intérêt de classe, ou pas seulement l'intérêt de classe, mais l'idéologie de classe.", explique-t-il. "Et c'est là, lorsque nous considérons la question du socialisme, non seulement comme une question de science, mais aussi comme une question de vie, et si nous cherchons une réponse pour celui qui hésite et qui nous demande s'il doit être socialiste ou non, continue Bauer, c'est là que la pensée de Kant prend tout son sens."

Dans les prochaines conférences, j'aborderai cette tradition de manière critique. Si la critique morale du capitalisme par Cohen reste fondamentale, et si les marxistes autrichiens avaient raison d'insister sur la force motrice de la moralité, nous devons aussi aller au-delà de la philosophie morale pour explorer la philosophie kantienne du droit, y compris le problème de la liberté extérieure, et les conditions juridiques nationales et internationales nécessaires à sa réalisation. Mais le point de départ commun, la préoccupation centrale du socialisme moral, s'exprime dans la conception des Lumières comme un projet de libération des dogmes du nationalisme, mais aussi des dogmes de la technocratie et du marché libre non réglementé, c'est-à-dire le courage d'utiliser notre intelligence, sans être dirigés par les autres.

Pourtant, le projet des Lumières est aujourd'hui très décrié, tant par la gauche que par la droite. Il est décrié par la droite parce que la réflexion critique, le courage de penser par soi-même, qui constitue la devise des Lumières, a toujours été une menace à la soumission nécessaire à l'autorité. Mais il est également décrié par la gauche postcoloniale, qui reproche aux Lumières la brutalité, la domination et le paternalisme qui ont souvent caractérisé les rencontres entre les États européens et le reste du monde.

Cette critique contient une vérité, mais manque de nuance. C'est vrai que l'universalisme des Lumières a souvent été utilisé comme arme de domination, et que les États européens ont souvent justifié la violence coloniale au nom de la civilisation, du progrès et de la raison. Mais il faut dis-

tinguer l'instrumentalisation des idéaux des Lumières à ses fins, et le cœur moral de ce projet.

Quand Toussaint Louverture mena la révolution haïtienne, il tint la France responsable de ses propres principes proclamés de liberté et d'égalité. De même, lorsque les mouvements anticoloniaux réclamèrent l'indépendance de l'Empire, ils le firent souvent en mobilisant le langage de la liberté, retournant ainsi les concepts des Lumières contre leurs détenteurs européens. Le problème, donc, n'était pas l'universalisme, mais son application hypocrite.

Nous n'avons pas eu *trop* de Lumières en Europe, mais *pas assez*. Les critiques postcoloniales contiennent des idées importantes, mais attention aux conséquences involontaires. Suggérer que liberté, égalité et dignité ne sont que des impositions occidentales devient politiquement paralysant.

Cela sert ceux qui justifient l'oppression par les différences culturelles, en oubliant que tous les Européens n'ont pas bénéficié du libéralisme européen et que tous les non-Européens n'ont pas tous été victimes, il y avait de la complicité par les colonies aussi. La complicité des élites des pays pauvres est aussi condamnable que celle des élites dans les pays riches.

Donc, abandonner l'universalisme pour le particularisme culturel n'est pas la solution. En réduisant les conflits mondiaux à des différences civilisationnelles, en expliquant la mentalité coloniale comme choc de culture plutôt que comme produit de l'expansion capitaliste, nous perdons la capacité à diagnostiquer et à remédier les injustices au-delà des frontières. Donc, l'universalisme nécessaire n'est pas celui qui masque les intérêts de nos élites économiques et politiques, mais celui qui reconnaît notre humanité commune et notre situation partagée d'assujettissement à des structures mondiales d'oppression. Comme le comprirent Frantz Fanon et Aimé Césaire, la tâche n'est pas de rejeter la raison des Lumières, mais de la radicaliser, d'étendre ses promesses à tous plutôt qu'à quelques privilégiés.

Pour Kant, la déraison était l'absence de courage pour utiliser la raison sans aide extérieure. Dire que les humains manquent d'éclaircissement, par manque de courage, diffère de dire qu'ils n'en ont pas la capacité.

La capacité concerne notre aptitude innée à comprendre, le courage, notre volonté à agir. C'est une question de motivation, de lien entre les choix individuels et les structures globales dans lesquelles ils s'inscrivent. Mais le courage ne relève pas seulement de l'éthique individuelle, il doit être canalisé politiquement.

Le courage individuel, avec les Lumières, devient un projet public, l'usage public de la raison. Mais soyons prudents. L'âge de la déraison ne succède pas simplement à un âge d'or de la raison, comme si nous avions autrefois connu les Lumières et les avons ensuite perdues.

Nous n'avons jamais eu de raison publique proprement dite, et nous n'avons jamais vécu à une époque éclairée. Tout au plus, avons-nous été témoins d'efforts moraux et politiques en faveur des Lumières. Le projet des Lumières, donc, a toujours été une lutte, un projet politique contesté.

Ce qui rend notre époque particulière, ce qui la rend particulièrement dangereuse, c'est que nous

semblons remettre en question non seulement la faisabilité de cette lutte, mais aussi le bien-fondé même de s’y engager. Je reviendrai sur tout cela dans les prochains cours, mais pour ce soir, je voudrais vous laisser avec quatre idées fondamentales que nous tirons du retour à l’esprit critique des Lumières, et à la centralité d’une législation indépendante de la raison, quatre points-clés sur lesquels repose ma défense du socialisme moral.

Le premier est la nécessité de retrouver une manière de diagnostiquer les conflits qui soit aussi inclusive que possible, afin de pouvoir articuler comment la liberté d’action est entravée par rapport à un point de vue global. Le projet des Lumières est utile pour orienter la critique sociale dans l’ère de la mondialisation. L’universalisme de la raison sur lequel repose ce projet est aussi crucial d’un point de vue épistémique, que son cosmopolitisme du point de vue politique. Des crises environnementales à la réglementation des technologies, de l’échec des marchés capitalistes à l’autoritarisme politique, nos problèmes sont mondiaux et nos efforts pour réfléchir à des solutions doivent être également mondiaux. Il n’y a pas de retour à des formes simples d’identité pour naviguer dans la complexité de notre époque.

Deuxièmement, les Lumières sont une philosophie pour penser la crise. Elles ont émergé à une époque de grands bouleversements, marquée à la fois par une révolution scientifique et culturelle et par un effondrement de la foi dans les valeurs hiérarchiques et les autorités traditionnelles. Récupérer l’héritage des Lumières, c’est revenir au projet de la raison comme fondement de la critique sociale. Cela m’amène au troisième point.

Nous devons retrouver le concept de raison comme législation universelle en distinguant les fins universelles des intérêts particuliers. L’humain est au centre du bien comme du mal dans l’Histoire. En réfléchissant à l’origine de nos capacités humaines, les Lumières ont défini un rôle pour la raison, qui trace une voie difficile, entre le scepticisme et le dogmatisme. C’est aussi exactement la voie dont nous avons besoin. Nous devons lutter contre le scepticisme, car avec le scepticisme seul, il n’y a pas de foi en l’humanité. Mais nous devons également lutter contre le dogmatisme, car avec le dogmatisme seul, il y a trop de foi, et pas assez de critiques de l’autorité, et de différentes formes de manipulation idéologique.

Enfin, mon quatrième point. Nous devons inscrire notre réflexion dans une perspective de paix et de cosmopolitisme. Le cosmopolitisme des Lumières nous a offert les premières réflexions sur le monde globalisé, un monde d’états qui se font la guerre, et où la guerre semble une condition inévitable des relations internationales.

Paradoxalement, Kant voyait dans la guerre, plus précisément dans l’irrationalité de la guerre, une raison d’être optimiste. Selon lui, “l’intensification des conflits entre les intérêts des États et l’expansion commerciale mondiale finirait par rendre”, comme il dit, je cite, “l’influence de chaque bouleversement dans un état d’une partie du monde sur tous les autres états si perceptible qu’une nouvelle configuration politique devrait nécessairement émerger”. Il imaginait une future fédération cosmopolitique “dont le monde passé, disait-il, ne nous offre aucun exemple”. Mais le monde a fini par produire un tel exemple, bien qu’imparfait. Kant avait prédit qu’après les dévastations de la guerre, la nature aurait poussé les êtres humains vers ce que la raison-même aurait pu leur indiquer. Cette prophétie sembla se réaliser lorsque dans les camps de prisonniers de Ventotene, où Mussolini

avait relégué ses adversaires démocrates, Altiero Spinelli et Ernesto Rossi rédigèrent un manifeste plaidant pour une Europe fédérale, dans laquelle les états seraient liés non par la conquête, mais par la coopération. Il y proposait la séparation des pouvoirs, la démocratisation de l'économie et l'inclusion culturelle. Ce document est à l'origine de la communauté européenne du charbon et de l'acier et après, de l'Union européenne. Dans un discours prononcé devant le Parlement italien en mars l'année dernière, la première ministre, Giorgia Meloni, a cité le manifeste de Ventotene. Elle a déclaré : "Je ne sais pas si c'est votre Europe, mais ce n'est pas la mienne". Et elle avait raison. Le projet européen des droites extrêmes n'est pas celui du manifeste de Ventotene. C'est le projet de ceux qui ont fait emprisonner Spinelli et Rossi. Leur Europe n'est pas l'Europe de Meloni. Leur Europe n'est pas l'Europe inventée par les langues et les cultures. C'est une Europe des plus forts qui écrase les plus faibles. C'est une Europe où les États se font la guerre. C'est une Europe où les immigrants sont déportés.

Je vous propose au contraire de revenir au manifeste de Ventotene, de revenir aux droits cosmopolitiques. Il s'agit d'un système de liberté relationnelle globale, composé de droit privé, de droit public, de droit international et de droit cosmopolitique. Ces ordres juridiques ne sont pas empilés les uns sur les autres comme des petites boîtes Ikea, mais intégrés de manière systématique. Comme l'explique Kant, lorsque l'un d'eux fait défaut, tous les autres s'effondrent. Pour Kant, la propriété privée constitue un élément essentiel de la liberté d'agir. Mais les droits des individus à accéder aux ressources externes et à les utiliser, y compris le droit de posséder unilatéralement, dépendent d'un cadre globalement juste de relations politiques. Donc, nous ne pouvons plus nous replier sur les États-nations ou imaginer que la social-démocratie dans un seul pays suffit pour atteindre l'idéal de liberté. Le capitalisme est un système mondial. Ses relations d'exploitation dépassent les frontières et dépendent en fait de la segmentation du monde en unités politiques concurrentes. Un socialisme moral digne de ce nom doit donc avoir une portée cosmopolite, ne se préoccupant pas seulement des garanties de la liberté juste au sein des États existants, mais aussi de la transformation des structures mondiales, du marché et politiques, qui déterminent qui a accès aux ressources, qui supportent les coûts de production et de qui la liberté dépend. La question n'est pas seulement de savoir si les individus se traitent mutuellement comme des fins en soi, mais aussi si nos institutions sociales sont organisées de manière à rendre structurellement impossible le fait de traiter les autres comme des simples moyens.

Ce que cela signifie précisément, et comment y parvenir, sera le sujet de la prochaine conférence.

Je vous remercie.