

Le politique, le sujet et l'action

Conflictualité et politique

Monique Boireau-Rouillé

L'une des dernières modes de la théorie politique en France consiste à critiquer l'État et à faire l'apologie de la société civile. Il ne faut bien sûr rien voir de libertaire dans cette posture, mais plutôt, comme le signalait Ch. Mouffe, une offensive du conservatisme néolibéral pour ruiner les conquêtes démocratiques effectuées par les luttes¹. Mais derrière cette apologie de la société civile, ce qui est en jeu c'est une modification radicale de la conception du politique, telle que la démocratie républicaine et sociale avait fini par l'aménager. En effet, l'individualisme «possessif» et atomiste, fondateur du libéralisme, avait été amendé par le droit social d'une part, et d'autre part, une conception républicaine de la participation politique et de la citoyenneté avait démocratisé la visée libérale d'une politique réduite à la garantie des droits.

Ce socle démo-républicain-social (qu'avec une provocation réjouissante, E. Balibar ou R. Castel appellent «l'État national-social») est battu en brèche, depuis une vingtaine d'années, à plusieurs niveaux: par une réduction du politique au juridique², et par une dénonciation de «l'individualisme égalitariste» qui minerait nos sociétés, l'accusée étant alors «l'illimitation démocratique». Ce qui est en jeu dans ce mouvement, c'est l'imposition d'une nouvelle définition «légitime» du politique, définition d'où le conflit soit exclu, pour arriver à une secondarisation tendant à la suppression du politique. Ce mouvement d'élimination du politique est tout à fait préoccupant, car le politique constitue une dimension inhérente aux sociétés, et dans son oubli ou son refoulement actuels, c'est la supposée rationalité et naturalité de

¹ Ch. Mouffe, «L'offensive du néo-conservatisme contre la démocratie», in *Néo-conservatisme et restructuration de l'Etat*, L. Jalbert et L. Lepage (éd.), Québec, 1986, p. 13.

² Le mouvement actuel de réduction du politique au droit a été déjà analysé dans *Réfractons* n° 12, entre autre dans les articles de E. Colombo, C. Orsoni et moi-même.



l'économique qui s'installe, comme garant de l'ordre social.

Or cette nouvelle conception du politique amorcée depuis une vingtaine d'années – à la faveur du regain d'intérêt pour un néolibéralisme qui confie au marché l'autorégulation de la société – s'est fortement accentuée. Elle marque une inflexion notable par rapport à la *doxa* libérale construite depuis le XIX^e siècle, où l'ordre libéral, qui se prétend contre l'État, avait trouvé un compromis dans l'idéologie et la pratique républicaines, pour créer les conditions juridico-politiques et sociales qui permettaient à la société de « tenir ensemble » malgré l'effet centrifuge du marché. Mais aujourd'hui il s'est construit une série d'équivalences : État = bureaucratie = politique, qui tend maintenant à ressusciter le mythe de la société auto-régulée par le marché et, mieux, à expulser le politique. La séparation de l'État et de la société civile est poussée

³ Voir en particulier l'article « D'une méinterprétation du totalitarisme et de ses effets », *Tumultes*, n° 8, 1996, p. 11-44, reproduit in : Enzo Traverso, *Le totalitarisme*, Seuil points essais, 2001, p. 748-779.

jusqu'à l'imposture qui consiste à tenter de faire croire que la société « tient toute seule », que la société civile est autonome, s'autorégule. On assiste donc à une dénégation du conflit et de son substrat : les inégalités sociales. Certes, la théorie libérale a toujours eu tendance à occulter les contradictions contenues dans le terme de société civile, qui, pour s'opposer à l'État, n'en est pas moins la société de l'espace public, politique donc, puisque reposant sur la souveraineté populaire, mais aujourd'hui, la tendance est à la réduction de la société civile à un espace géré par le droit.

Pour prendre la mesure des changements récents, il faut repartir de la définition même du politique. L'expérience totalitaire du XX^e siècle et le renouveau qu'elle a engendré en matière de philosophie politique avaient conduit à réévaluer la place du politique dans la modernité, mais deux conceptions de l'articulation politique/société totalitaire se présentaient. Pour les libéraux, c'est dans l'excès de politique, le contrôle du politique sur la société, l'envahissement de la société par l'État que réside le caractère du totalitarisme, et ce qu'il convient alors pour en sortir, c'est de se libérer, de se délivrer de la politique. On retrouve là bien sûr les injonctions d'un B. Constant. D'autres analyses effectuées dans le sillage de H. Arendt, C. Lefort ou de l'école de Francfort, et singulièrement par M. Abensour³, voyaient au contraire, dans le rejet du politique, dans l'expulsion du politique de la société, et non dans son envahissement, la nature profonde du phénomène totalitaire. Il s'agissait donc, dans cette perspective, de restaurer le politique dénié par le totalitarisme.

Entre les deux bien sûr, une opposition quant à la conception du politique, dont l'importance n'a pas été suffisamment soulignée et qui donne la clé de

l'actuelle réduction du politique au juridique, préluant à sa secondarisation, voire à son expulsion. Phénomène à prendre au sérieux. Ainsi, P. Manent affirme : « Nous avons le sentiment que le monde se dispose pour sortir de l'âge du politique, pour s'organiser sans la médiation du politique, et nous acquiesçons à ce mouvement parce qu'il semble promettre la réalisation finale de la reconnaissance réciproque. Ce qu'aucune forme politique n'avait permis de réaliser complètement, la sortie du politique va nous permettre de l'accomplir. Un monde méta-, ou post-politique s'annonce, un monde immédiatement humain⁴. » Le même courant qui hurlait au loup de la société réconciliée, transparente à elle-même, de l'horreur totalitaire, produit aujourd'hui une analyse (en forme de « constat objectif » plus que d'adhésion, mais le choix n'est pas innocent), de ce dépassement du politique dans une société d'immédiateté à elle-même.

Autre temps, autre discours, autre priorité. Comme le notait J. Rancière, « dès lors que le concept de totalitarisme n'avait plus d'usage, l'opposition d'une bonne démocratie des droits de l'homme et des libertés individuelles à la mauvaise démocratie égalitaire et collectiviste tombait, elle aussi, en désuétude, la critique des droits de l'homme reprenait aussitôt tous ses droits⁵ », et celle du politique aussi ; or le politique dans le monde moderne est indétermination démocratique, auto-institution du social selon la formule de C. Castoriadis. Cette conception du politique comme constitutif de l'ordre social, fait du politique une dimension irréductible de la modernité, impossible à contenir dans la perspective juridique du libéralisme, qui tend à fixer, à figer la dynamique inhérente à la nature divisée et conflictuelle de la société moderne, derrière une perspective rationaliste et universaliste fermée.



Pour analyser la nouvelle *doxa* libérale, il n'est que de se situer dans le cadre de la question formulée par M. Abensour : « Si la politique dit-il, est réduite à la domination, l'émancipation se conçoit logiquement comme une sortie de la domination. Mais cette émancipation, sortie de la domination, est-elle pensée comme une entrée dans le champ politique, dans une expérience de liberté ? Ou bien, en raison de l'identification de la politique à la domination, cette émancipation n'est-elle pas plutôt pensée comme une sortie de la politique, comme si la liberté signifiait dans ce cas être libéré de la politique⁶. » Et si la question politique est pensée à l'écart du fait de la domination, ne se limite-t-on pas à « une inspiration néo-kantienne qui insistent en priorité sur l'intersubjectivité [...] aurait tendance à y réduire le politique et

⁴ P. Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Tel Gallimard 2001, p. 331.

⁵ J. Rancière, *La Haine de la démocratie*, La fabrique, 2005, p. 23

⁶ M. Abensour, « Philosophie politique critique et émancipation », in *La philosophie et l'émancipation de l'humanité*, Journée de la philosophie à l'Unesco, n° 10, 2002, p. 60.

son âpreté, comme si le politique pouvait être pensé uniquement à partir de la liberté de penser et de la liberté de communiquer⁷ ? »

Expulsion de la conflictualité du politique, évidemment du sens politique de tous les concepts, réduction du politique au juridique, retrait du politique, voilà les traits de la *doxa* libérale aujourd'hui. Ce mouvement se traduit par : la mise en avant dans le débat théorique de l'opposition participation politique/garantie des droits, l'importance prise par la définition de la liberté négative et le rejet qu'elle entraîne de toute idée de politique active, l'affirmation que la liberté passe par le rejet de toute idée du bien commun pour se cantonner aux modalités du juste (voir le débat nord américain entre J. Rawls et les Communautariens) et bien sûr, par la critique de l'égalité effectuée dans le cadre d'une nouvelle lecture toquevilienne de la république, visant à domicilier le politique dans les associations de la société civile. Critique de l'égalité élargie à la question de la demande de reconnaissance des différences culturelles dans la sphère publique.

Le fond philosophique de l'argumentaire n'est pas nouveau, ce qui l'est plus, c'est l'articulation des arguments, leur systématisme et donc l'effet idéologique produit. On a affaire, là, à la constitution d'un imaginaire libéral qui se donne moins comme une lecture du réel que le réel lui-même.

⁷ *Ibid.*, p. 63.

⁸ J. Habermas, *L'intégration républicaine*, Fayard, 1998, p. 265.

⁹ Nous n'examinerons ni ne discuterons ici les solutions qu'il propose, par lesquelles « l'idée démocratique d'autolégislation doit s'affirmer dans le médium du droit lui-même », *ibid.*, p. 283, car ce n'est pas ici notre objet.

Réduction du politique au juridique, et de la participation politique à la garantie des droits

Cette thématique est devenue centrale, au point qu'elle imprègne les travaux de nombreux auteurs contemporains, et non des moindres. C'est dire à quel point la domination de l'imaginaire libéral imprime tous les questionnements politiques aujourd'hui. À les en croire, l'antagonisme participation politique/garantie des droits serait un clivage majeur pour penser le politique aujourd'hui.

Ainsi Habermas oppose, dans sa construction de la théorie de la démocratie délibérative, les modèles libéraux et républicains de la démocratie. S'il reconnaît au modèle républicain une positivité : celle de se préoccuper de la formation de la volonté politique des citoyens, Habermas n'en reconduit pas moins les a priori apolitiques du libéralisme, en reprochant aux républicains de ne pas séparer le droit et la morale, de présupposer une entente sur l'identité collective et le bien commun, et donc de sortir du postulat libéral moderne selon lequel chacune fait son bonheur comme il l'entend : « Le désavantage (du modèle républicain) me semble résider dans le fait que ce modèle est trop idéaliste et fait dépendre le processus démocratique des vertus des citoyens orientés vers le salut public⁸. » Sa théorie de la démocratie délibérative⁹ est construite à partir de l'opposition entre souveraineté du peuple et garantie des droits de l'homme par l'État et les lois, opposition qui repose sur la présupposition d'un antagonisme entre l'autonomie publique du citoyen et la liberté pré-politique des particuliers ; bref, droit civil contre droit politique.

Habermas pense, pour une part, la démocratie sous l'angle des excès possibles de la souveraineté populaire,

conçue toujours sous la figure substantialiste et unitaire du Peuple-Un, légitimation dernière d'une conception homogénéisante et potentiellement dangereuse de la loi. La façon dont il sort de ce dilemme quant à la conception de la liberté consiste à se situer hors des philosophies du sujet et d'une conception du politique comme incarnation du peuple. Mais sa solution, la démocratie communicationnelle, résidant dans l'intersubjectivité d'une communauté de sujets de droit rationnels, reste à l'écart de toute pensée véritable du politique, car elle demeure tributaire d'une réduction du politique à une procédure juridico-rationnelle. « Si l'on abandonne les concepts de la philosophie du sujet, dit-il, il n'est plus nécessaire ni de concentrer la souveraineté de façon abusivement concrète dans le peuple, ni de la reléguer dans l'anonymat des compétences que confère le droit constitutionnel. Le "Soi" d'une communauté juridique qui s'organise elle-même est dès lors absorbé par les formes de communication sans sujet¹⁰ qui régulent, au moyen de la discussion, le flux de la formation de l'opinion et de la volonté, et ce d'une façon qui permet de penser que ses résultats faillibles seront raisonnables¹¹. » Ce qu'il cherche à établir, ce sont les conditions d'un consensus rationnel, mais il le fait en s'abstrayant du potentiel d'antagonisme contenu dans les rapports sociaux.

Si donc Habermas ne tombe pas dans le piège d'une identification du politique au pouvoir dangereux de la souveraineté du peuple, d'une réduction du politique au fantasme de l'UN, il ne sauvegarde la dimension du politique que par l'appel à une conception procédurale, qui suppose réglé le problème sous-jacent, à savoir celui du conflit inhérent à nos sociétés de libéralisme économique. Sa perspective délibérative et communicationnelle

oblitère le lieu et le moment de l'antagonisme, car elle se situe dans le rationalisme abstrait des Lumières, où, après l'impossibilité de fonder l'ordre politique sur dieu ou sur la nature, on prétend le fonder sur la raison, et donc sur un sujet rationnel, unitaire.

Le point de vue d'Habermas se situe donc, comme l'écrit Ch. Mouffe, dans l'illusion du présupposé libéral selon lequel « un consensus rationnel universel pourrait résulter d'un dialogue sans distorsion, l'impartialité de l'État étant garantie par l'exercice de la libre raison commune; [cela] n'est concevable qu'au prix d'une négation de l'irréductibilité de l'antagonisme présent dans les relations sociales¹². »

Comme les libéraux, Habermas oblitère, dans sa perspective rationaliste, le politique comme lieu de l'antagonisme et se situe, pour penser le politique, dans une inspiration non pas machiavélique qui fait sa place au conflit, mais néo-kantienne qui insiste sur l'intersubjectivité, faisant « comme si le politique pouvait être pensé uniquement à partir de la liberté de penser et de la liberté de communiquer qu'elle implique »¹³.

Pour apprécier le déplacement conservateur qui se produit aujourd'hui dans la pensée libérale, il n'est aussi que de regarder la façon dont A. Renaut analyse le républicanisme français. Posant d'emblée que le libéralisme

¹⁰ Pour une discussion de cette question du sujet politique, voir ci-dessus l'article d'Eduardo Colombo.

¹¹ J. Habermas, *L'intégration...*, op. cit., p. 272-273.

¹² Ch. Mouffe, *Le politique et ses enjeux*, La découverte/MAUSS, 1998, p. 152.

¹³ M. Abensour, *La philosophie et l'émancipation*, op. cit., p. 63.

détient le monopole de la modernité¹⁴, il reconnaît que pour une part, la philosophie républicaine française s'inscrit bien dans une modernité définie par la valorisation de l'individu et de ses libertés, la limitation de l'État et sa neutralité par rapport aux convictions morales et religieuses. Mais si à ses yeux les républicains sont libéraux par leur reconnaissance des droits et libertés formelles, leur intérêt pour le bien commun, l'idée (d'origine révolutionnaire) d'un bonheur commun comme but de la société les situerait du côté de l'illibéralisme. Ce qui fait que les droits sociaux, le droit au travail, ce que les libéraux ont appelé les droits-créances, signent à ses yeux le refus de la vraie liberté¹⁵ ! Dans ce contexte, les droits politiques, les droits du citoyen, droits à la participation politique, que nombre de libéraux ont été amenés à considérer comme la consé-

quence logique en démocratie des droits-libertés formels, sont situés par A. Renaut non dans le prolongement de ces derniers, mais comme des droits-charnières, en ce qu'ils permettraient l'articulation des droits-libertés et de la solidarité. S'il reconnaît que ces droits, qu'il appelle charnières, pourraient être envisagés comme la meilleure garantie possible des droits-libertés, il n'en ajoute pas moins : « on peut se demander jusqu'à quel point cette doctrine républicaine, qui réarticulait les droits de l'homme autour des droits du citoyen, restait bien sur le terrain même de cette culture politique moderne dont elle se prétend partie intégrante [...] la raison républicaine, en définissant la liberté comme la participation du citoyen à la vie publique, ne relève-t-elle pas en fait d'une conception antique, plutôt que vraiment moderne de la citoyenneté¹⁶ ? »

Voilà donc comment, après avoir brièvement accueilli l'idée que la participation à la politique peut être outil de liberté, on retombe très vite dans l'idée que la liberté n'est définitivement que contre la politique.

Ces analyses se situent dans cet irénisme dénoncé par M. Abensour, irénisme véhiculé par ceux qui situent le politique à l'écart de la domination (oubliée temporairement, car le libéralisme sait la manier pour protéger l'ordre établi), et la liberté à l'écart de l'émancipation, pour penser le politique comme intersubjectivité, dans la perspective néo-kantienne déjà citée. On a là un déni de la conflictualité, renvoyée à l'extérieur du politique, dans la société civile, le privé, le social, et une tendance à instaurer une conception apolitique de la sphère politique.

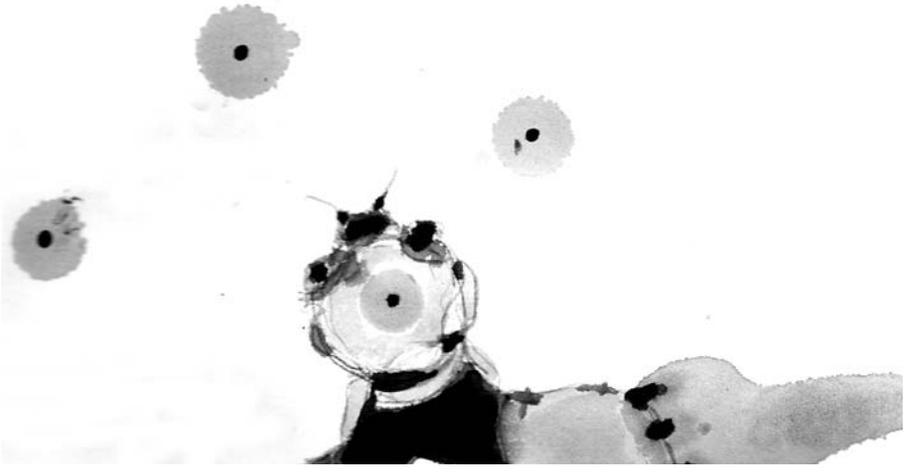
Une même position théorique se retrouve dans la présentation par A. Renaut du débat entre J. Rawls et les communautariens¹⁷, sur la priorité du

¹⁴ Ce qui caractérise cette modernité fait débat ; est-ce l'individualisme, le couple raison/intérêt indissociable ? Selon J.-C. Michéa (*Impasse Adam Smith*, éd. Climats, 2002), pour penser l'émancipation il faudrait s'émanciper de la modernité, qui n'est pour lui qu'individualisme utilitaire ; les choses sont plus complexes, car la modernité, c'est l'émancipation de l'individu face à la tradition ; à réévaluer donc.

¹⁵ Il est important d'opposer à cette conception celle explicitée par J. Rancière : « Le "droit au travail", revendiqué par les mouvements ouvriers du XIX^e siècle, signifie d'abord cela : non pas la demande d'assistance d'un "Etat-providence" à laquelle on a voulu l'assimiler, mais d'abord la constitution du travail comme structure de la vie collective arrachée au seul règne du droit des intérêts privés. » *La Haine...*, op. cit., p. 64.

¹⁶ *Histoire de la philosophie politique*, t. 4, *Les critiques de la modernité politique*, sous la dir. d'A. Renaut, Calmann-Lévy 1999, p. 332.

¹⁷ Ce débat opposait les conceptions d'un ordre juste, pensé par J. Rawls comme résultant d'un accord contractuel entre individus sur la base de principes rationnels, aux critiques des communautariens pour qui un tel ordre ne peut être réalisé formellement, indépendamment des inscriptions concrètes, culturelles et sociales des individus.



juste ou du bien comme modalité de l'être ensemble. Là encore, le privilège accordé au discours rawlsien repose sur la croyance en l'idée qu'il est possible d'arriver à un accord rationnel sur les procédures qui visent à déterminer le type d'équité requis. L'un des temps forts de la critique communautarienne, énoncée entre autres par M. Sandel, consistait à dire que les principes de justice ne peuvent être construits ou dérivés en toute indépendance par rapport aux conceptions du bien et présupposent bien sûr des individus socialisés selon certaines valeurs et principes concernant le sujet de droit. Bref, la contextualisation des individus est à prendre en compte. Mais comme l'écrit Ch. Mouffe, dans le cadre libéral, «l'espace politique devient simplement le lieu où les individus, débarrassés de leurs passions destructrices et de leurs croyances, conçus comme des agents rationnels, mus par leur intérêt personnel sans aller toutefois jusqu'à enfreindre la morale, acceptent de soumettre leurs revendications à une procédure d'adjudication qu'ils tiennent pour juste. On ne peut s'empêcher de reconnaître dans une telle conception de la politique cette négation du politique si caractéristique de la pensée libérale [...] Concevoir la politique comme un processus rationnel de négociation entre des individus revient à nier la dimension du pouvoir et de l'antagonisme»¹⁸.

Politique, individu, liberté

Les conceptions de l'individu et de la liberté qui président aux conceptions libérales du politique reconduisent – en les aggravant jusqu'à élider le politique – la séparation des sphères privées et publiques; l'inflexion actuelle consiste à réduire la liberté à la liberté négative.

Cette conception de l'individu et de la liberté repose sur l'opposition de la liberté et de la politique fort bien analysée par Macpherson: «Les problèmes que soulève la théorie moderne de la démocratie libérale [...] ne sont qu'autant d'expressions d'une difficulté essentielle qui apparaît aux origines même de l'individualisme au XVII^e siècle; celui-ci est en effet l'affirmation d'une propriété, il est essentiellement possessif. [...] À cette époque, l'individu n'est conçu ni comme un tout moral, ni comme la partie d'un tout social qui le dépasse, mais comme son propre propriétaire. [...] Quant à la société politique, elle n'est qu'un artifice destiné à protéger cette propriété et à maintenir l'ordre dans les rapports d'échange¹⁹.»

Or ces postulats empêchent de penser le politique, car celui-ci relève du collectif.

¹⁸ C. Mouffe, *Le politique*, op. cit., p. 151.

¹⁹ C.B. Macpherson, *La théorie de l'individualisme possessif, de Hobbes à Locke*, folio Gallimard, 2004 (1971 pour la première traduction française), p. 18-19.

« Dans le champ du politique, nous dit Ch. Mouffe, on rencontre des groupes et des identités collectives, non des individus isolés; on ne peut donc comprendre sa dynamique en la réduisant à des calculs individuels. Ce point a des conséquences dévastatrices pour l'approche libérale puisque, comme Freud nous l'a appris, l'intérêt personnel peut être dans certaines circonstances, une source de motivation importante pour l'individu *isolé* [nous soulignons] mais il détermine rarement le comportement des groupes²⁰. » Cet impensé de la dimension du collectif et cette conception privatisée de la liberté individuelle engagent une conception du politique à l'écart tant de la domination que de l'émancipation, et nourrit donc une conception apolitique, fondatrice de la visée libérale et réaffirmée avec force aujourd'hui.

C'est à partir de ces postulats qu'A. Renaut – un des chantres les plus vigoureux de la *doxa* libérale aujourd'hui – interprète les travaux des néo-républicains²¹. Il reprend l'argumentaire d'Isaiah Berlin sur l'opposition entre liberté négative (garantie des droits) et liberté positive (participation politique), cette dernière étant soupçonnée d'être liberticide (car nécessitant toujours l'imposition d'une norme commune). La discussion libérale du républicanisme n'accorde aucun crédit à la « troisième » conception de la liberté théorisée par Q. Skinner. Or, on sait que les néo-républicains, en particulier Q. Skinner et Ph. Pettit ont, dans le sillage de

G.C. Pocock, révisé la conception de la liberté d'I. Berlin dans le sens d'une complexification; Q. Skinner en particulier a introduit un troisième concept de liberté qui est non-domination; pour être libre, il ne faut pas seulement qu'il n'y ait pas d'interférences extérieures sur mes actes, mais qu'il n'y ait pas d'influence, que je ne sois pas en situation d'être dominé. Dans une société moderne, d'égalité proclamée des droits, cette seconde condition de non-domination ne peut se réaliser que par la participation politique, car c'est en participant que je peux créer un environnement institutionnel qui permette à la liberté pour tous de se réaliser. Cette non-domination est donc conçue comme non-allégeance des citoyens à une autorité qui échapperait à leur contrôle.

On avait donc là une nouvelle conception de la liberté républicaine – dans le sillage d'une approche machiavélienne du politique –, déliée de l'idée que la participation politique implique la création d'une idée monolithique du bien public. Cette conception avait l'avantage de restaurer la condition politique de l'individu dans la modernité, puisque cette nouvelle conception de la liberté reposait sur le simple intérêt raisonné des citoyens: pour être libre, mieux vaut participer. Ici, la liberté-participation est même la condition permettant la garantie des libertés négatives. C'est donc une conception qui devrait satisfaire les libéraux et lever leur crainte d'intrusion d'un pouvoir dans la liberté privée des individus.

A. Renaut en conclut néanmoins que, même dans cette troisième conception de non-domination, la liberté républicaine, qui suppose la participation politique, est « sensiblement différente » de la conception libérale, et donc potentiellement non moderne, et entachée d'un potentiel liberticide! Le risque est

²⁰ C. Mouffe, *Le politique, op. cit.*, p. 153.

²¹ On appelle ainsi des historiens anglais, en particulier, G. C. Pocock et Q. Skinner, qui ont cherché à réhabiliter l'idée républicaine présente dans l'humanisme de la Renaissance. Ils ont ainsi trouvé une autre filiation de la modernité que le libéralisme, celui-ci perdant du même coup le

grand selon lui que ce modèle de républicanisme, valorisant la participation, fasse du « civisme » la modalité du déploiement de l'humanité de l'homme, et ne fasse que l'être humain ne serait pleinement sujet que comme citoyen ; il y voit la fin de la séparation du droit et de la morale, car il serait alors condamnable de préférer cultiver ses libertés privées. On risquerait d'arriver donc à l'imposition d'une redoutable régénération morale contre la « liberté » du monde marchand.

Ce qui nous intéresse ici n'est pas en soi ce débat « républicains contre libéraux » : les républicains défendent en effet une conception de l'ordre public qui est gestion bien ordonnée des conflits et donc, à défaut de présupposer le consensus, ils pensent qu'il est possible de le créer et de le stabiliser, se montrant par là même aveugles à la pensée du politique moderne comme « indéterminé », indécidable ; mais ce qui est instructif, c'est de voir à quel point ce qui est stigmatisé par les libéraux c'est, bien au-delà de la participation politique, la dimension même du politique en tant que telle, toujours vue comme menaçant le monde privé des intérêts et donc à encadrer ou à éradiquer.

Mais derrière la méfiance face à la liberté envisagée comme participation politique, c'est le refus de la critique à l'ordre libéral qui se profile : « l'option républicaine [croise] sur plus d'un point la discussion communautarienne du libéralisme, dit A. Renaut [...] En un temps où la disparition du communisme comme idéologie alternative a, même fugitivement, créé autour de la victoire autoproclamée du modèle libéral l'illusion d'une "fin de l'histoire", toute apparence d'une "autre politique" ne pouvait qu'apparaître bonne à prendre pour la conscience critique [...]. Dans la culture française, la référence républi-

caine était vouée, plus qu'ailleurs, à incarner une façon originale de penser le rassemblement politique, faisant écran aux principes du libéralisme »²². Ce qui n'effleure pas la pensée de A. Renaut ici, c'est que c'est peut-être le libéralisme qui est aveugle à la nature profonde du phénomène politique et à son irréductibilité. Cet aveuglement relève de la « faiblesse » du paradigme libéral noté par M. Abensour, qui est de « penser que l'avènement d'une forme politique créerait de soi un état de non retour garantissant à tout jamais la persistance de cette forme »²³.

Il ressort donc de ces travaux récents que la liberté n'est jamais domiciliée dans le politique, ni dans l'expression ou la lutte politique, mais qu'elle se trouve dans le repli sur les sphères privées, ne restant alors comme politique que la définition juridique des règles du jeu. Le fond de l'idéologie libérale est de stopper, d'arrêter l'indétermination démocratique, d'expulser donc le politique pour maintenir la fiction d'un consensus possible, consensus bâti bien sûr sur un double refoulement du conflit et de la division : celui des inégalités structurantes du social, et celui constitutif de la politique moderne qui fait que la démocratie est un indécidable, une mise en désordre de l'institué. La conception libérale « présuppose, comme le dit J. Rancière, comme donnée une distribution du politique et du social, du public et du privé, qui est en réalité un enjeu politique d'égalité et d'inégalité »²⁴. Le grand absent, c'est bien sûr l'idée de conflit, expulsé du politique alors qu'il en constitue le cœur, car, nous dit encore Rancière, séparant « le domaine de la chose publique des intérêts privés de la

²² A. Renaut, S. Mesure, *Alter Ego*, Champs Flammarion, 1999, p. 148-149.

²³ M. Abensour, *La philosophie...*, op. cit., p. 68.

²⁴ J. Rancière, *La Haine...*, op. cit., p. 63

société [...] l'égalité des hommes et des citoyens ne concerne que leur rapport à la sphère juridico-politique constituée [...] (dans ce cadre) la liberté de chacun est la liberté, c'est-à-dire la domination de ceux qui détiennent les pouvoirs immanents à la société»²⁵.

Et on se retrouve là au cœur du paradoxe libéral qui veut sauver l'individu et sa liberté de toute ingérence d'un projet politique, nécessairement collectif, mais qui se trouve pris au piège de ses propres principes formels, car cet individualisme repose sur l'égalité en droit.

Politique, égalité, identité. Politique et égalité

La bataille contre l'égalité – toujours nommée «égalitarisme», ce qui renvoie à son supposé potentiel de destruction du corps social – prend actuellement une nouvelle importance à travers l'interprétation d'un Tocqueville doublement ressuscité : tout d'abord comme penseur le plus fécond de nos sociétés, puisqu'il aurait vu dans ce mouvement vers l'égalité des conditions la tendance majeure à la destruction de la liberté, ensuite comme inventeur du remède à cette apathie citoyenne qui mine nos sociétés égalitaires : les associations de la société civile. Ce faisant, de libéral qu'il est et qu'il avait été reconnu jusqu'ici, Tocqueville se voit érigé au rang de penseur républicain, de seul authentique républicain moderne, puisqu'il propose des solutions en accord avec les séparations instituées par la société libérale. Comment s'est fabriqué ce nouveau simulacre : le républicanisme tocquevillien, quel intérêt présente-t-il pour la



pensée libérale contemporaine, et à quelle conception du politique ouvre cette construction ?

La valeur d'usage contemporaine de Tocqueville a été fixée par F. Furet il y a vingt ans déjà : « Tout se passe en effet, comme le notait J.M. Besnier, comme si on pouvait solliciter en Tocqueville le penseur qui, en débarrassant la démocratie de son origine révolutionnaire, révélerait la vanité et la nocivité de la volonté humaine lorsqu'elle est animée d'un désir de transformer le monde²⁶. » On reconnaît là la lecture libérale d'un Tocqueville jouant les institutions libérales contre la démocratie sociale en 1848. Mais Tocqueville a été surtout utilisé comme le penseur du réel danger contemporain aux yeux du libéral, la tendance à « l'égalité des conditions », source de cette supposée course folle à l'illimitation démocratique, et responsable de l'actuelle perte de repères.

Cette analyse trouve de plus en plus de crédit ; ainsi, à en croire P. Manent, cette fameuse tendance à l'égalité des conditions est bien présente, mais cette égalité là, nous dit-il, n'est pas égalité réelle ni formelle, égalité des droits,

²⁵ *Ibid.*, p. 64.

²⁶ J.M. Besnier, « Tocqueville et la discussion libérale de la démocratie », in *Histoire de la philosophie politique*, vol. cit., p. 135.

égalité civile ou politique ou sociale. C'est « autre chose ». C'est une « égalité sociale générale », qui est qualitative et non quantitative²⁷. Mais qualitative ne veut pas dire illusoire. Ce serait une notion englobante, c'est-à-dire « le sentiment de la ressemblance humaine » ; mais cette égalité, qui serait aussi de l'ordre du désir, n'a pas d'effets réels : « Il s'agit d'une égalité qui prend effet dans l'élément de la représentation²⁸. » Conséquences : « Les nouvelles inégalités économiques que nous observons autour de nous, dit-il, sont plus diffuses, plus répandues dans l'ensemble social que celle que Tocqueville considérait et qui étaient limitées aux enclaves manufacturières. En même temps, elles sont *encore plus* [nous soulignons] dépourvues d'effets sociaux de domination que celles qui inquiétaient Tocqueville. « Un golden boy aujourd'hui, un créateur de start-up, est pour ainsi dire un électron libre alors que le capitaliste du XIX^e siècle [...] exerçait un pouvoir direct sur de nombreux aspects de la vie de ses ouvriers²⁹. » Les inégalités économiques aujourd'hui seraient, à l'en croire, dépourvues de domination... On voit là à quel point le déni du conflit et de la domination va loin dans les sphères théoriques des « intellectuels de gouvernement »³⁰.

C. Castoriadis, il y a quelque temps déjà, avait analysé les ravages de cette nouvelle croyance dans la prétendue croissance de l'égalité comme fait majeur de nos sociétés, et la méprise quant à la compréhension du politique qui se loge en son sein : « La description de Tocqueville était essentiellement "sociologique", non pas politique. Mieux, elle était social-historique. Elle ne visait pas tellement le pouvoir politique mais cet énorme bouleversement dans l'imaginaire des sociétés modernes qui refuse les différences héréditaires de statut³¹. » Cette description n'en nourrit pas moins aujourd'hui

la critique et le rejet de la démocratie. Or, « la démocratie c'est l'auto-institution de la collectivité par la collectivité, et cette auto-institution comme mouvement »³².

Aujourd'hui, nouveau pas en avant, on apprend que la démocratie tocquevillienne, c'est la république. Or, la démocratie tocquevillienne, c'est quoi ? Ce sont les associations de la société civile, associations qui sont censées faire contrepoids aux dérives individualistes et à l'apathie face à la chose publique. Donc quel est le remède à apporter de nos jours à la crise du politique ? Ce remède, c'est les associations, aptes à fouetter l'énergie citoyenne de la société civile. On crée donc ainsi un simulacre de re-politisation de la sphère publique !

Ainsi pour A. Renaut, « un troisième type de républicanisme, peut-être moins coûteux [*sic*], se pourrait en effet envisager, qui correspondrait davantage à l'esprit de ce qu'avait tenté Tocqueville à travers l'attention qu'il porta au rôle joué par les associations dans la démocratie américaine. Ce qu'on désignerait alors comme un républicanisme proprement *politique* [nous soulignons] mettrait l'accent bien moins sur la fonction éducative de la loi que sur la création de structures politiques plus participatives et plus démocratiques, de bas en haut de la société, en vue de redonner aux individus le sentiment que l'exercice de leur participation à la souveraineté n'est pas inutile et correspond à leur intérêt. Dans

²⁷ P. Manent, *Cours familial...*, op. cit., p. 61.

²⁸ *Ibid.*, p. 67.

²⁹ *Ibid.*, p. 69.

³⁰ Terme utilisé par Gérard Noiriel, *Les fils maudits de la République*, Fayard, 2005, p. 145-199.

³¹ C. Castoriadis, *Figures du pensable, les carrefours du labyrinthe VI*, Seuil, 1999, p. 147-148. Sur ce thème, également M. Revault d'Allonnes, *Le dépérissement de la politique*, Aubier/Alto, 2000.

³² C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance, les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, 1996, p. 187.

cette optique ce serait au fond l'intérêt bien compris de l'individu (et non pas sa moralité) qui resterait le seul et unique ressort de l'État de droit»³³.

On voit donc que le grand avantage de la solution «républicaine» donc politique, tocquevillienne, c'est qu'elle se situe au niveau de la sphère... non réellement politique, qu'elle élude l'idée de conflit laissant penser que le pluralisme policé est inhérent à l'ordre social, et surtout qu'elle repose sur une vision du politique enracinée dans l'intérêt de l'individu. On assiste donc à la construction de l'élimination du politique par la pensée libérale. On réduit le politique à un supposé état de société, on déclare que l'auteur de la trouvaille est républicain et donc que la politique républicaine, ce sont les associations!

Mais cette analyse du risque majeur, qui serait l'homogénéisation croissante, ne touche pas seulement le concept d'égalité, mais aussi celui de différence.

Politique et identité

La conception libérale de l'individu, universaliste, égalitaire et rationaliste est en effet en crise: pratiquement, avec la montée des revendications culturelles identitaires et théoriquement, à partir des critiques des communautariens³⁴; pour ce courant, on ne peut faire abstraction des enracinements des individus, des appartenances, des inscriptions dans des communautés héritées pour définir l'individu et penser l'existence «politique»

commune. Certes la définition abstraite et universelle de l'individu a été un moment du projet émancipateur, car elle a arraché l'individu à ses conditions particulières, à son enracinement. Mais de nos jours, les libéraux conviennent que reconnaître l'autre comme humain, c'est le reconnaître moins dans une participation commune à un universel abstrait que dans sa différence: «La prise en compte de la différence est devenue la condition même de la reconnaissance de cet universel par quoi nous sommes identiques³⁵», dit A. Renaut. La question est réelle: ainsi se formulerait le nouveau paradoxe de l'individualité moderne.

Mais ce défi adressé à la conception universaliste moderne de l'individu est ici pensé dans la problématique de l'égalité entendue comme tendance à l'illimitation. Ce mouvement, ce travail de «l'égalité» aurait donc construit le paradoxe selon lequel plus je dois être «égal», plus l'idée d'égalité doit prendre en compte mon authenticité, mes particularités et donc les différences. L'hypothèse développée ici est que l'on serait entrés dans une «troisième» conception de l'humanité³⁶, troisième phase où la prise en compte des différences et particularités doit nourrir une nouvelle conception de l'universalité. Dans cette réélaboration de l'idée d'universalité, la représentation démocratique de l'identité ne pourrait plus faire abstraction des différences, mais elle devrait prendre en compte l'altérité des différences dans un processus d'égalité/identité.

Ce qui nous intéresse ce n'est pas ce constat, partagé par beaucoup, mais la formulation de la question, qui insiste sur le mouvement qui impliquerait que plus d'imaginaire de l'égalité entraîne plus de demande de reconnaissance, ce qui constitue une menace sur l'ordre politique libéral, abstrait et formel. Or cette question de l'universalité et de la diffé-

³³ A. Renaut, *Histoire...*, *op. cit.*, «la discussion républicaine du libéralisme moderne», p. 357-58.

³⁴ On regroupe sous cette appellation des auteurs nord-américains tels que A. MacIntyre, M. Sandel, Ch. Taylor, M. Walzer, très hétérogènes, mais qui ont en commun de discuter l'aspect formel et abstrait de la théorie politique libérale.

³⁵ A. Renaut, S. Mesure, *Alter ego*, *op. cit.*, p. 30.

³⁶ *Ibid.*, p. 24.

rence, bien réelle, n'est sans doute pas pensable dans ces termes qui privilégient la dynamique de l'égalité, mais le serait dans celle de la constitution d'un espace politique commun ou de l'irruption de nouveaux questionnements politiques. Mais A. Renaut va se contenter de réaffirmer les principes libéraux de pluralisme et tolérance et renvoyer les différences dans le privé. Ces solutions se trouveront dans les droits culturels, droits individuels et non collectifs³⁷. On voit donc là encore qu'il faut endiguer tout surgissement du politique susceptible de faire bouger les frontières privé/public qui garantissent l'ordre libéral. Pire que cela, ces droits « culturels » aboutiraient, dit A. Renaut, à une citoyenneté multiculturelle. On trouve ce terme de « multiculturel »³⁸ dans beaucoup d'écrits actuels, de droite comme de gauche, et il a apparemment valeur de tolérance et d'ouverture. Or ce terme a été popularisé par Alain de Benoist, théoricien du GRECE, dans les années 1970; il vient donc de l'extrême droite et signifiait le partage inégalitaire des cultures; il renvoyait à la domination d'une culture et à l'exclusion des autres. Serait-ce une sorte de ruse d'un inconscient politique qui ferait que ce terme est repris aujourd'hui, dans un contexte où son apparence de pluralisme ouvert recouvre son « inégalitarisme » et son exclusion fondatrices, laissant peut-être flotter ce premier sens « latent » ? Toujours est il que ce multiculturalisme vient à point nommé combler l'impasse théorique du libéralisme.

Pour articuler différemment l'universel et le particulier, il faut sans doute prendre en compte, comme le suggère Ch. Mouffe, la multiplicité des positions du sujet démocratique, penser l'espace politique comme traversé d'antagonismes, et intégrer l'idée enfin que l'universalité démocratique n'est pas fixée dans un lieu

défini par la rationalité abstraite de la modernité libérale. Cela suppose de redonner tout son poids à l'idée d'indétermination qui est constitutive de l'espace démocratique (ce qui ne signifie pas que « tout se vaut ») et de reconnaître que cet indéterminé, qui est constitutif de la démocratie moderne, s'exprime non par le compromis républicain ou l'imposition d'un ordre libéral fondé sur le consensus des sujets de droit, mais par l'irruption de nouvelles questions et luttes, qui déstabilisent les hégémonies établies et ébranlent l'ordre institué.



³⁷ *Ibid.*, p. 57.

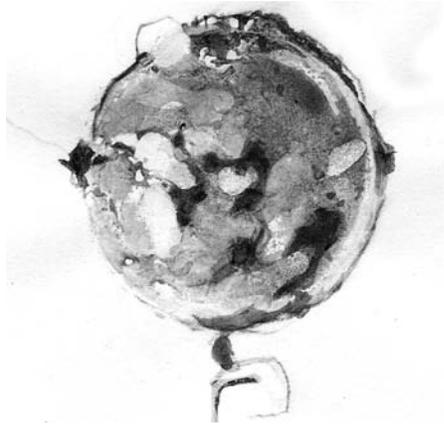
³⁸ Voir le travail de Fabien Ollier, *L'idéologie multiculturaliste en France, entre fascisme et libéralisme*, L'Harmattan 2004.

Place du politique, consensus, conflictualités

Ce qui est notable aujourd'hui, c'est de voir à quel point ceux qui sont les artisans les plus zélés de cette « dégradation présente du paradigme politique »³⁹ sont les mêmes qui semblent s'en étonner ou s'en inquiéter. Plus que pompiers pyromanes, ces contemporains créent ainsi un effet de réel qu'ils semblent déplorer ensuite, s'arrogeant ainsi le droit d'exprimer la vérité des situations.

Ainsi P. Manent se fait le véhicule de l'inéluctabilité de la sortie du politique, sans vouloir l'entériner pour autant. À l'en croire, l'homme « démocratique » se caractériserait par une tendance toujours plus forte à vivre ses expériences singulières, et chacun n'aurait de cesse dans la réalisation de son humanité par ce biais de l'authenticité revendiquée. « L'ordre démocratique se donne pour tâche, dit-il, de préserver l'authenticité de chaque expérience; il autorise et il protège chaque expérience et chaque liberté, dans l'égalité, au moins en principe [...] (donc) de fait, l'ordre démocratique lui-même a quelque chose d'antipolitique puisqu'il prétend réduire le plus possible la place du politique: le politique n'est que le représentant et l'instrument des individus qui "font valoir à leur gré leur indépendance", comme le dit Montesquieu des Anglais⁴⁰. » Évidemment circule ici un concept de démocratie qui n'est que le libéralisme, et P. Manent trouve à l'arrivée les ingrédients qu'il a mis au départ, mais il feint de s'en étonner, témoignant ainsi de l'incapacité libérale à penser le politique. Tout se passe comme si pour lui la réalité de nos sociétés aujourd'hui s'identifiait au fantasme de l'ordre libéral!

M. Gauchet, quant à lui, essaie de façon subtile mais controuvée de sauvegarder l'irréductibilité du politique, au-



delà de son actuelle réduction au droit, dont il se fait néanmoins le promoteur: « ce problème de l'identification du politique et de la place qu'il occupe dans nos sociétés est le problème le plus profond posé à la philosophie politique aujourd'hui⁴¹ », dit-il. Problème qui trouve son origine dans la tension entre deux aspects de la démocratie: comme « gestion juridique de la coexistence et du pluralisme » et comme « autogouvernement de la communauté politique comme telle »⁴², car nous sommes dans une situation où le premier point a pris une telle ampleur qu'il efface le second: « la logique du droit, dit-il, se retourne contre la forme politique qui a permis son déploiement »⁴³.

On ne pourrait que souscrire à un tel programme... si celui-ci ne consistait, en l'occurrence, qu'à entériner le mouvement présenté comme inéluctable d'une réduction de la démocratie à la garantie des droits. Mais, contrairement à P. Manent pour qui le constat de sortie

³⁹ M. Abensour, *La philosophie et l'émancipation de l'humanité*, op. cit., p. 66.

⁴⁰ P. Manent, *Cours...*, op. cit., p. 335.

⁴¹ M. Gauchet, « Les tâches de la philosophie politique », in *Revue du MAUSS*, Recherche, n° 19. 1^{er} semestre 2002, p. 283.

⁴² *Ibid.*, p. 297.

⁴³ *Ibid.*, p. 297.

définitive du politique s'impose, Gauchet cherche à comprendre l'articulation du droit et du politique. Et là, dépassant les mystères du contrat social libéral – qui veut que les hommes naissent libres et égaux en droit, mais que ce lien qui les unit ne procède que de leur libre volonté –, il en conclut que le lien politique fondamental, instituant, est devenu inapparent. « Ce qui a permis, dit-il, l'apparition de cette liberté à l'intérieur du lien des hommes, c'est en fait la possibilité d'un lien plus profond dans l'implicite. Ils sont liés de fait, ils sont tenus ensemble, mais d'une manière qui ne leur apparaît pas [...] Nous sommes amenés à concevoir une forme du politique où le politique se cache, ou passe au second plan, de telle manière qu'il libère très réellement un espace pour la politique au premier plan⁴⁴. » Nous serions donc dans « une société qui met en avant la déliaison de ses membres mais qui n'en reste pas moins, à un niveau profond, implicite, une société »⁴⁵. Bonne nouvelle, mais on sort déçu du voyage qui prétendait fournir la clé d'une nouvelle pensée des rapports droit/ politique, car il n'arrive à sauvegarder la dimension du politique qu'en l'assimilant au principe fondateur et instituant du droit, et il ne peut alors conclure que sur le caractère « impensable » du politique aujourd'hui.

M. Gauchet contribue ainsi à asseoir l'idée de la nécessité historique de l'état actuel des choses et à réaffirmer le fond commun libéral du politique, réduit à la garantie des droits.

Le politique ne serait ni domination ni émancipation, mais simple gestion de la coexistence; nous sommes là dans la conception consensuelle de l'irénisme analysée par M. Abensour, qui dénonçait « cette étrange tendance de la philosophie politique contemporaine à accompagner son renouveau d'un déni et d'une

occultation des questions politiques, des questions grossièrement politiques qui naissent de l'intrication avec le social » et constatait que l'« une des manifestations les plus évidentes de l'irénisme est la prédominance du consensus, du modèle consensualiste qui ne peut valoir qu'en excluant le fait de la domination, susceptible en tant que tel de réintroduire dans la sphère politique le conflit »⁴⁶.

*

Le projet théorique du libéralisme actuel construit donc une conception de la société comme entité homogène et unifiée, occulte la dimension du politique et identifie la société bien ordonnée à une société sans politique, dans l'oubli du conflit et des rapports de subordinations multiples, qui engendrent encore, heureusement, des luttes, et nourrissent des mouvements sociaux divers.

Mais à refuser la conflictualité politique, on transforme les conflits en « problème de société », et on rejette hors de la société, donc dans le criminel ou le délictueux ce qui est conflit. Si le *polémos* est exclu de la *polis*, il ne reste plus que la police, comme l'a théorisé J. Rancière⁴⁷. Or, dit-il, « l'activité politique est toujours un mode de manifestation qui défait les partages sensibles de l'ordre policier par la mise en acte d'une présupposition qui lui est par principe hétérogène, celle d'une part des "sans-part" laquelle manifeste elle-même, en dernière instance, la pure contingence de l'ordre, l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe quel autre être parlant »⁴⁸. La

⁴⁴ *Ibid.*, p. 299.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 299.

⁴⁶ M. Abensour, *Philosophie...*, op. cit., p. 64-65.

⁴⁷ J. Rancière, *La Méésentente*, Galilée, 1995, p. 51.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 53.

politique est alors cet ingouvernable, dont il parle dans *La Haine de la démocratie*, l'irruption sur la scène de ceux qui n'ont aucun titre à y être, cette mise en désordre permanent de l'institué que produit ce principe d'égalité, qui est au cœur de la démocratie moderne et qui se trouve vilipendé aujourd'hui.

Déconstruire les conceptions de l'ordre libéral aujourd'hui, relégitimer les idées de conflictualité et d'irréductibilité du politique et aussi la valeur centrale de l'égalité, cela fait sans doute partie des réponses les plus urgentes à apporter face au carcan mental imposé par les nouveaux conservateurs.

Monique Boireau-Rouillé

