



**HAL**  
open science

**Conflit civil et imaginaire social : une approche  
néo-machiavélienne de la démocratie par l'espace public  
dissensuel**

Sébastien Roman

► **To cite this version:**

Sébastien Roman. Conflit civil et imaginaire social : une approche néo-machiavélienne de la démocratie par l'espace public dissensuel. Philosophie. Ecole normale supérieure de lyon - ENS LYON, 2011. Français. NNT : 2011ENSL0673 . tel-00682490

**HAL Id: tel-00682490**

**<https://theses.hal.science/tel-00682490>**

Submitted on 26 Mar 2012

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

École Normale Supérieure de Lyon

École doctorale de philosophie (ED 487)

Laboratoire Triangle UMR 5206

**Sébastien ROMAN**

# **Conflit civil et imaginaire social**

*Une approche néo-machiavélienne de la démocratie*

*par l'espace public dissensuel*

(volume 1)

Thèse de doctorat de philosophie

Dirigée par Michel Senellart

*Présentée et soutenue publiquement le 24 novembre 2011*

Devant un jury composé de :

Myriam REVAULT D'ALLONNES : professeur, École Pratique des Hautes Etudes

Gérald SFEZ : professeur de classes préparatoires, Lycée La Bruyère (Versailles)

Stéphane HABER : professeur, Université Paris-Ouest-Nanterre-La Défense

Yves SINTOMER : professeur, Université de Paris VIII

Michel SENELLART : professeur, E.N.S de Lyon



À Klara, Gaétan, et Robin, pour le bonheur qu'ils m'apportent

« Celui qui a accepté d'évoluer dans la « caverne » et de l'explorer patiemment, celui-là même qui s'est imaginé y redescendre après avoir entrevu les choses mêmes à la lumière du soleil, n'a fait que gagner le pouvoir d'*avancer* dans l'obscurité. Comme le dit Nietzsche, sous la caverne, il en est une autre, puis une autre encore. En s'efforçant de déchiffrer ce qui lui est le plus proche, le penseur politique se laisse entraîner dans de multiples défilés ; il peut souhaiter non pas survoler les temps et les espaces, mais les traverser, pour mieux saisir la configuration de son propre espace-temps, pour déceler au moins des questions dernières ; mais, au mieux de sa tentative, ces questions paraissent d'une telle généralité qu'elles ne font – si forte soit par moment son assurance d'avoir découvert *les principes d'où se déduisent toutes les conséquences* – que le remettre au contact de l'énigme singulière que lui pose le présent. La pensée du politique excède le cadre de toute doctrine ou de toute théorie. Par l'écriture, elle soutient la tension qui l'habite, elle se soumet à l'exigence de prendre en charge les questions qui sont au cœur de tout établissement humain et l'exigence de faire face à ce qui advient. »

C. Lefort, *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, pp. 12-13.



# Remerciements

Je tiens à remercier en premier lieu Michel Senellart d'avoir accepté de diriger ma thèse. Son soutien, ses conseils, sa bienveillance, m'ont été très précieux. J'ai pu, grâce à lui, mener un travail personnel tout en bénéficiant d'une lecture attentive et très exigeante.

Mes remerciements vont ensuite à toutes les personnes – nombreuses - qui m'ont aidé d'une manière ou d'une autre. Je pense plus particulièrement à Bruno Pinchard, pour son soutien ; Jean-Claude Zancarini pour sa sympathie et sa générosité ; Ninon Grangé, qui a eu la gentillesse de lire les premières pages de ma thèse ; Marie Gaille-Nikodimov pour ses remarques sur Machiavel ; Laurent Baggioni, qui a pris soin de répondre à mes questions sur l'humanisme civique florentin ; et Bernard Combes pour son aide en anglais. Je n'oublie pas non plus Cécile Laube et Arnaud Pelfrêne, sans qui Zotero et le tableau de concordance des index seraient encore un mystère. Merci également à Stéphane Haber et à Gérald Sfez de m'avoir généreusement accordé un délai supplémentaire pour achever la rédaction, et régler les derniers détails avant l'impression.

La bibliothèque de l'E.N.S de Lyon a été mon lieu de travail quotidien. Je tiens à remercier toute l'équipe des documentalistes - en particulier Françoise Sigaud – pour leur accueil chaleureux. Merci enfin à Pascal Allais, pour sa disponibilité au sein du laboratoire Triangle.

Sept années ont été nécessaires pour mener à terme mes recherches, tout en exerçant continuellement le métier d'enseignant. Sept années passionnantes intellectuellement, mais aussi très contraignantes, y compris pour mon entourage. Ma femme, Klara, n'en a pas seulement supporté les sacrifices. Elle m'a aussi encouragé, en comprenant l'importance pour moi d'un tel projet. C'est elle avant tout que je remercie, plus que toute autre personne.



# SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	9
-------------------	---

## PREMIÈRE PARTIE. CONFLIT CIVIL ET IMAGINAIRE SOCIAL. UN COUPLE CONCEPTUEL FONDAMENTAL

Introduction .....	28
<b>I. La politique comme pratique de l'oubli.....</b>	<b>30</b>
1. L'incroyable histoire de l'an 403 avant J.-C. : de la <i>demokratia</i> à la <i>politeia</i> .....	30
2. L'audace de Loraux et ce qu'elle donne à penser .....	38
<b>II. Machiavel ou le problème de l'expression du conflit.....</b>	<b>52</b>
1. Conflit civil, liberté civile, et grandeur de l'État.....	52
2. L'imaginaire social et la figure du commun chez Machiavel .....	82
<b>III. Machiavel est-il impraticable ? .....</b>	<b>131</b>
1. Le caractère historiquement daté de la pensée machiavélienne .....	132
2. La reprise de Machiavel dans le cadre de l'imaginaire social moderne.....	142
Conclusion.....	165

## DEUXIÈME PARTIE. L'ESPACE PUBLIC: ANALYSE ET CRITIQUE DE L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION

Introduction .....	170
<b>I. Le consensualisme habermassien .....</b>	<b>171</b>
1. L'imaginaire social dans la pensée habermassienne .....	171
2. La critique du consensualisme habermassien.....	210
3. L'esthétique du beau et la théorie de la discussion .....	243
<b>II. Honneth ou le conflit dans l'entente .....</b>	<b>257</b>
1. La grammaire morale des conflits sociaux.....	259
2. Honneth et la question de l'imaginaire social .....	292
3. L'imaginaire social de Ricoeur en question .....	311
<b>III. Rancière ou le conflit radical.....</b>	<b>321</b>
1. La critique du modèle communicationnel .....	321
2. Le consensualisme au-delà de Habermas .....	336
3. Rancière : le cas d'un dissensus exacerbé .....	350
Conclusion.....	357

**TROISIÈME PARTIE. L'ESPACE PUBLIC DISSENSUEL: UNE PERSPECTIVE  
NÉO-MACHIAVÉLIENNE DU CONFLIT CIVIL EN DÉMOCRATIE  
CONTEMPORAINE**

Introduction .....	373
<b>I. L'espace public dissensuel : ses dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle</b>	<b>384</b>
1. Le constitutionnalisme .....	385
2. La réfutation de l'anti-constitutionnalisme de Negri .....	436
3. La question du sublime appliquée à l'espace public dissensuel.....	464
<b>II. L'espace public dissensuel complété par l'<i>ethos</i> démocratique.....</b>	<b>477</b>
1. Patriotisme constitutionnel, imaginaire social, et mémoire collective .....	480
2. La solidarité discursive : sa conformité avec l'espace public dissensuel.....	489
3. Le symbolique : son action sur les normes sociales .....	498
Conclusion.....	504
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>507</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>519</b>
<b>INDEX NOMINUM.....</b>	<b>559</b>
<b>INDEX RERUM.....</b>	<b>565</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES .....</b>	<b>585</b>

Remarque : la table des matières est également en fin de volume 1 (p. 362)

# INTRODUCTION

Démocratie : *dêmos / kratos*, la puissance ou la victoire du peuple. La définition paraît simple, et pourtant ne l'est pas. La démocratie n'est pas une figure transhistorique ou immuable, que l'on pourrait concevoir de manière identique à tous les âges. Des pratiques différentes, à des époques différentes, la définissent chaque fois de manière singulière. L'histoire provoque des mutations, de l'incomparable. Il y a toujours des expressions historiques déterminées de la démocratie, qui font l'objet de représentations multiples selon des champs de pensée contextualisés. Nous vivons aujourd'hui en démocratie au point d'y avoir nos habitudes, jusqu'à la prendre pour une évidence, un fait, une donnée, que nous ne questionnons plus. La démocratie, depuis la fin de la guerre froide, semble être acquise. Elle représente définitivement le meilleur régime politique possible après le déclin du communisme et la fin du totalitarisme. La vie politique peut bien être encore le théâtre de querelles et de conflits d'opinions. La démocratie, elle, va de soi. Or l'absence de questionnement est simultanément une perte de sens qui la met en danger. Un peuple n'est plus souverain quand il ne s'interroge plus sur les conditions de possibilité de sa souveraineté. L'examen critique de la traduction institutionnelle de sa puissance suppose un questionnement continu sur le sens et le contenu normatif de l'idée de démocratie. Le problème, aujourd'hui, est de redonner du sens à la vie collective pour lutter contre le phénomène de dépolitisation caractéristique d'un individualisme massif. Comment, dès lors, concevoir la démocratie, pour en assurer un exercice authentique ?

Claude Lefort, dès les années 1950, après avoir été trotskiste puis fondateur de la revue *Socialisme ou barbarie* avec Cornelius Castoriadis, proposait de la définir par opposition au totalitarisme. La démocratie serait le seul régime politique qui accepterait et se nourrirait de « divisions sociales ». La Déclaration des droits de l'homme a permis une désintrinsication du pouvoir, du droit, et du savoir, ou encore un « mode tout nouveau d'accès à l'espace public » que n'a pas compris Karl Marx<sup>1</sup>. Les droits de l'homme ne sont pas les droits du bourgeois,

<sup>1</sup> C. Lefort, « La pensée politique devant les droits de l'homme » (Conférence Marc Bloch donnée au Centre interuniversitaire d'Études européennes, Montréal, 30 octobre 1980) in *Le temps présent, Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 417.

## INTRODUCTION

qui transformeraient l'individu en un être monadique. Leur utilisation dans une logique individualiste de satisfaction des intérêts personnels doit être critiquée. Les droits de l'homme sont avant tout *politiques*. Ils permettent une participation des individus aux débats publics qui favorisent l'exercice d'un commun litigieux. La Déclaration établit une nouvelle articulation du public et du privé. Le pouvoir, en démocratie, est confronté à un espace public qui lui est extérieur et qui juge sa légitimité. Un conflit des opinions sur la distinction du légitime et de l'illégitime est désormais possible, auquel, idéalement, tout un chacun peut et doit participer. Le pouvoir, ce faisant, est un « lieu vide ». Nul ne peut se l'approprier ou prétendre parler au nom du peuple. Son rôle est d'être une *mise en sens* et une *mise en scène* des rapports sociaux<sup>1</sup>. La compétition des partis politiques doit refléter les désaccords et les conflits entre les classes sociales pour en faire le principe de la vie politique. Les individus, par la dimension symbolique du pouvoir, peuvent se faire une représentation de la société dans laquelle ils vivent. Ils prennent conscience qu'elle n'est pas une unité organique, stable, homogène – comme au temps de la monarchie – mais un ensemble hétérogène aux contours incertains, constamment traversé par des divisions. La démocratie a un caractère « sauvage » qui tient à l'indétermination radicale qui la caractérise et à la dimension extra-institutionnelle du conflit civil. La désincorporation du pouvoir a fait naître un « foyer de légitimité *immaîtrisable* » qui permet de contester l'ordre social établi, et de redéfinir la politique à ses bords par l'exigence d'ouvrir l'espace public aux exclus<sup>2</sup>. La notion d'humanité donne à la revendication des droits une dimension politique parce qu'universelle. Il ne peut pas y avoir d'« opposition de principe entre les « ayant droit » et les autres »<sup>3</sup>. Les droits à reconnaître sont ceux de tous les individus<sup>4</sup>.

La démocratie, pour être authentique, suppose que les individus acceptent de vivre dans l'incertitude. Elle exige des citoyens qu'ils s'interrogent continuellement sur les principes et les valeurs à établir pour nourrir la politique de leurs désaccords. Une « éthique du doute » est

<sup>1</sup> C. Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 257.

<sup>2</sup> C. Lefort, « La pensée politique devant les droits de l'homme » in *Le temps présent*, *op.cit.*, p. 417. Nous soulignons.

<sup>3</sup> C. Lefort, « La pensée du politique » (1988) in *Ibid.*, p. 606.

<sup>4</sup> Lefort, sur ce point, fait une distinction entre le libéral et le démocrate. Le « libéral est humaniste, au sens où l'individu doit accomplir en lui-même son « *humanitas* », sa qualité d'homme, tandis que le démocrate est humaniste au sens où l'humanité existe aussi dans son extension et pas seulement comme un attribut de l'individu accompli » (*Ibid.*, p. 606). Pour la nécessité de débarrasser le concept d'humanité de son caractère fictif, afin qu'il puisse donner une dimension universelle au droit, cf. C. Lefort, « L'idée d'humanité et le projet de paix perpétuelle », in *Écrire. À l'épreuve du politique*, *op.cit.*, pp. 227-246.

nécessaire, qui, cependant, est difficile<sup>1</sup>. Deux écueils menacent toujours l'exercice démocratique. Le risque, d'une part, est le relativisme et le nihilisme que fait encourir l'ouverture maximale de l'espace public. Le totalitarisme, d'autre part, n'est pas simplement le renversement de la démocratie mais une de ses dérives possibles. Il est le fantasme et la tentation de l'Un quand l'incertitude devient insupportable. L'incertitude a un poids. Elle n'a pas simplement une dimension gnoséologique mais pose la question existentielle du tolérable et de l'intolérable. L'idéologie totalitaire, comme toute idéologie, est vouée « à restituer de la certitude » en occultant ou en effaçant les divisions sociales<sup>2</sup>. Sa spécificité, toutefois, à la différence de l'idéologie bourgeoise, est d'*accomplir* ou de mener à son terme « le processus d'occultation de l'institution du social »<sup>3</sup>. Elle s'étend à la société tout entière et prétend plus nettement correspondre à la réalité. Elle n'est plus le discours d'une classe mais celui d'un parti qui fait corps avec la société, et que tout un chacun doit faire sien. Il n'y a plus de désintronisation du pouvoir, du droit, et du savoir, ni de distinction entre les sphères privée et publique dans un régime totalitaire. L'État et la société civile se confondent. Le totalitarisme est le fantasme d'une société transparente à elle-même. Tout individu doit adhérer à l'idéologie du parti, sous peine d'être un ennemi déclaré.

Lefort s'inspirait de Nicolas Machiavel pour dépasser les limites du marxisme et repenser la démocratie. La pensée machiavélienne, d'une part, permettrait de réapprendre que la lutte des classes est interminable en politique, contrairement au communisme qui prétendait pouvoir l'abolir par son messianisme historique. Machiavel est un théoricien du conflit civil, de l'antagonisme social entre les grands et le peuple – entre ceux qui désirent dominer, et ceux qui luttent contre la domination pour préserver leur liberté. Son républicanisme de conviction, ainsi que sa critique de l'idéologie consensualiste de la tradition par une lecture subversive de la grandeur de Rome, permettraient de reprendre sa pensée dans un contexte démocratique. Une démocratie authentique, comme Machiavel le donne à penser, exige de prendre pour idéal politique la non-domination du peuple, et de se méfier constamment de l'idéologie :

« De celle-ci [de la démocratie], on n'oserait dire que Machiavel en a fait le premier la théorie. Encore faudrait-il savoir ce qu'on met sous ce terme ? Mais ce qui nous paraît certain, c'est que

<sup>1</sup> C. Lefort, « L'incertitude démocratique » (1993), in *Le temps présent*, *op.cit.*, p. 743.

<sup>2</sup> C. Lefort, *Essais sur le politique*, *op.cit.*, p. 29.

<sup>3</sup> C. Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, NRF-Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1978, p. 309.

## INTRODUCTION

nul n'avait, avant lui, traqué ainsi les fictions de la pensée conservatrice ; nul n'avait plus que lui le désir de ne pas être opprimé par la Loi [...] Qui ferait l'effort de s'attacher à l'argument sinueux des *Discours* devrait convenir que tout ce qui fut avancé dans notre siècle sous le signe de l'optimisme bourgeois, du socialisme ou de la « science politique », loin d'effacer l'enseignement de Machiavel, en fait redécouvrir la vigueur et la fraîcheur. »<sup>1</sup>

La pensée machiavélienne, d'autre part, permettrait de dénoncer l'utopie marxienne d'une *politique sans fard*, débarrassée de tout imaginaire, par la distinction entre le symbolique et l'idéologique. *Le conflit civil entre les grands et le peuple est indissociable de la figure de l'« imaginaire social »*. Machiavel constate que les hommes sont naturellement enclins à l'imagination. La représentation du réel prime toujours sur son objectivation. L'imaginaire social est la dimension symbolique de la représentation par laquelle une société élabore sa propre identité. La politique, au lieu de condamner l'importance que les hommes accordent à l'image, doit se faire elle-même représentative au nom de la *verità effettuale*. L'idéal de gloire doit savoir profiter de l'imaginaire social pour favoriser le *bene comune* – soit l'attachement de tous à la grandeur de l'État – par le recours au mythe, au symbolique, mais aussi à des pratiques de mystification si la nécessité l'impose. Il est possible, de cette manière, de mettre les intérêts particuliers au service du bien public, et de prendre le conflit civil pour principe de la vie politique en l'encadrant dans de justes proportions. Les figures du commun et de l'homogène doivent être entretenues pour éviter que l'hétérogénéité du social ne produise des mauvais conflits. Le prince, pour Machiavel, ne décide pas de paraître. La dimension scénographique du pouvoir, au contraire, lui est imposée par le jugement des hommes sur l'apparence. La *virtù* du prince dépend de sa faculté à tirer profit de son image, et du spectacle du sublime qu'il offre à ses sujets par son combat contre la fortune et son dévouement à l'idéal de gloire. La pensée machiavélienne, en dépit de son caractère historiquement daté, énonce pour Lefort une vérité fondamentale, transhistorique. *La politique, par nature, est représentative*. Seule l'expression de sa dimension scénographique change. Le pouvoir, aujourd'hui, doit être un reflet des divisions sociales. Il n'obéit plus à une logique de personnification mais de visibilité. L'imaginaire social est un de ses éléments structurels qui ne doit pas être confondu avec la critique de l'idéologie. Il est possible, partant d'une lecture phénoménologique de Machiavel, d'avoir une conception post-marxiste de la démocratie par le couple conflit civil / imaginaire social, qui redonnerait du sens à la vie politique.

<sup>1</sup> N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. T. Guiraudet, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1985, p. 19.

Le travail qui suit répond aux questions fondamentales suivantes : la définition lefortienne de la démocratie, qui fait du conflit civil le principe de la vie politique en s'inspirant de Machiavel, aussi pertinente soit-elle, est-elle historiquement datée ? Peut-elle convenir à la situation de la démocratie contemporaine, qui n'a plus pour rival le totalitarisme ? Le couple conceptuel conflit civil / imaginaire social est-il surtout judicieux pour penser aujourd'hui la démocratie ? Serge Audier parle d'un « moment machiavélien français » - représenté par Lefort, Maurice Merleau-Ponty et Raymond Aron - dont la qualité, comparativement au néo-républicanisme de John Greville Agard Pocock, Philip Pettit, et de Quentin Skinner, fut de révéler l'importance du conflit civil dans la pensée machiavélienne dans une perspective post-marxiste<sup>1</sup>. Il en tire, pour sa part, un « paradigme pluraliste-conflictuel », à la fois républicain et libéral, qui proposerait une *articulation du conflit et du consensus* permettant d'éviter, simultanément, le consensualisme excessif de la démocratie délibérative (dont les grands représentants sont John Rawls et Jürgen Habermas) et les impasses auxquelles aboutissent les perspectives néo-marxistes et post-modernes qui valorisent trop le conflit ou le différend (comme c'est le cas, par exemple, respectivement, avec Antonio Negri et Jean-François Lyotard). Le multiculturalisme, par l'affirmation de la primauté du bien sur le juste, commettrait également l'erreur de ruiner le *bien commun* en divisant la société en une multiplicité de communautés particulières. La qualité du pluralisme conflictuel serait de concevoir l'exercice politique d'un commun litigieux à partir d'une théorie de la discussion plus fidèle à la *praxis* sociale, et qui, à la différence de l'éthique honnethienne de la reconnaissance, ne ferait pas du conflit un « moment provisoire »<sup>2</sup>. Le contexte historique des démocraties contemporaines, toutefois, supposerait d'accorder une plus grande place à la perspective consensualiste dans une perspective néo-machiavélienne. Le pluralisme des sociétés modernes pose désormais le problème de savoir comment le surmonter pour parvenir à un accord. Il est devenu moins pertinent d'insister sur la figure de la désunion :

« Cependant, la critique adressée par des philosophes se réclamant de l' « éthique de la discussion » à la perspective machiavélienne mérite d'être prise au sérieux, car à trop insister sur la fécondité de la « désunion », on risque de négliger une des tâches de la pensée politique du XXI<sup>e</sup> siècle : celle qui consiste à déterminer comment, dans des sociétés de plus en plus différenciées et multiculturelles, traversées de surcroît par de fortes tendances individualistes,

<sup>1</sup> S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin/Ehess, coll. « Contextes », 2005.

<sup>2</sup> « Car une des divergences avec Honneth est que le moment machiavélien français ne conçoit pas le conflit dans la perspective d'une pacification finale. Pour Honneth en effet, la « conscience malheureuse » des groupes humiliés ne semble qu'un moment provisoire » (*Ibid.*, p. 293).

## INTRODUCTION

un accord entre les différentes parties peut s'engager, qui aille bien au-delà d'un marchandage intéressé. Maintenant que la menace totalitaire, comprise comme refus institutionnalisé du conflit, est derrière nous, et que le problème qui se pose est de savoir comment refaire du lien social dans une société fragmentée, la perspective « consensualiste » pourrait être mieux intégrée qu'elle ne l'est dans le moment machiavélien français. »<sup>1</sup>

Le paradigme pluraliste-conflictuel, dans *Machiavel, conflit et liberté*, reste toutefois programmatique au lieu d'être développé. Audier le définit simplement négativement, sans prolonger le thème de l'imaginaire social. Notre intention n'est pas de le clarifier à sa place – ce qui n'aurait aucun sens – mais de faire l'examen critique d'un prolongement possible du moment machiavélien français par les notions de conflit civil et d'imaginaire social, dans le cadre d'une réflexion générale sur la place du consensus et du dissensus en démocratie contemporaine. L'étude se limite à la sphère intraétatique. Elle a pour enjeu d'interroger le degré de conflictualité dans la vie sociale et sa traduction en politique, afin de préciser les conditions de possibilité d'une démocratie authentique. Les questions, multiples, sont de trois ordres :

- elles portent, premièrement, sur la terminologie à adopter, selon l'interprétation du degré de conflictualité en société choisie. Quelle est la signification et la pertinence des termes de conflit civil et d'imaginaire social, pour étudier la question du consensus et du dissensus en démocratie contemporaine ? Le dissensus en démocratie contemporaine pourrait-il être seulement cognitif ? S'apparente-t-il à un désaccord temporaire, à une divergence de points de vue qu'une perspective consensualiste permettrait de dépasser, ou bien est-il plus radical, mais en quel sens ou de quelle manière ? Le choix terminologique, plus précisément, dépend de la manière dont on conçoit le « fait du pluralisme » caractéristique des sociétés contemporaines. Le pluralisme des valeurs est-il insurmontable – auquel cas la question est de savoir quelle conflictualité s'en déduit - ou est-il possible de le résoudre par une perspective consensualiste ? Le terme de pluralisme est-il surtout adéquat pour décrire la réalité sociale, ou la notion de conflit – avec différentes traductions possibles – doit-elle lui être préférée ? Que pourrait désigner aujourd'hui le terme de conflit civil ? Peut-on encore parler d'une lutte des classes sociales en un sens marxien, ou doit-on l'envisager de manière nouvelle, soit par le thème honnethien de la reconnaissance, ou bien par le concept de tort ? L'antagonisme

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 298.

entre les grands et le peuple, étudié par Machiavel, serait-il sur ce point utile ? La notion d'imaginaire social, évoquée par Lefort, est elle-même polysémique. Castoriadis, par exemple, en donne un sens précis. De quelle manière faudrait-il la concevoir, si tant est qu'elle soit pertinente pour interroger la figure du conflit civil en démocratie contemporaine ?

- les questions, ensuite, concernent la pensée machiavélique et son interprétation. À quelle(s) condition(s) peut-on aujourd'hui s'inspirer de Machiavel pour penser la démocratie ? Est-il pertinent, comme le propose Lefort, de dégager de la pensée machiavélique un lien indissociable entre le conflit civil et l'imaginaire social ? Est-ce fidèle à Machiavel, ou est-ce ce qu'il donne à penser si on le reprend dans le cadre de la démocratie contemporaine ? Le républicanisme machiavélique, contrairement à ce qu'affirme Lefort, n'est pas de conviction mais de nécessité. Machiavel ne prend pas inconditionnellement parti pour le peuple. Le souci de la vérité effective, au contraire, exige un situationnisme politique. La finalité de la politique est la grandeur de l'État (*stato*), à laquelle simplement – dans des conditions précises – l'état de non-domination du peuple peut contribuer. La pensée machiavélique n'est pas démocratique. L'usage par la politique de la religion, de la guerre, et de la pauvreté pour réguler les mœurs est inapplicable aujourd'hui. Comment, dès lors, *transposer* Machiavel à notre époque sans trahir ou dénaturer sa pensée ? Les différences de contexte, à la fois historiques et intellectuelles, ne sont-elles pas insurmontables, ou des similitudes existent-elles, qui permettraient de rester dans « l'espace de l'œuvre » Machiavel, comme le soutient Lefort ? Doit-on, pour ce faire, adopter un modèle herméneutique particulier, qui permettrait de concilier transposition et fidélité ?

- la question, enfin, n'est plus celle de la possibilité mais de la pertinence. Le champ d'application d'une étude sur le consensus et le dissensus en démocratie contemporaine est très vaste, et il serait vain de vouloir le parcourir dans son intégralité, sous peine de proposer un inventaire stérile de différentes doctrines ou connaissances. La finalité n'est ni d'atteindre l'exhaustivité, ni d'exposer purement et simplement diverses théories pour les critiquer séparément. L'extension de la discussion a pour seule finalité d'approfondir l'examen critique d'une approche néo-machiavélique de la démocratie contemporaine. La perspective néo-machiavélique est-elle la plus adéquate pour penser le consensus et le dissensus en démocratie contemporaine, au lendemain du totalitarisme ? Quelles pourraient être ses qualités, comparativement à d'autres courants de pensée ou modèles philosophiques déjà

## INTRODUCTION

consacrés sur ce sujet ? Le champ de pensée néo-machiavélien, de son côté, est multiple. Diverses théories le composent. Sont-elles pour autant une reprise pertinente de Machiavel, ou le lien indissociable entre conflit civil et imaginaire social, s'il est justifié, oblige-t-il à proposer un nouveau paradigme néo-machiavélien ?

La notion d'imaginaire social, de manière inattendue, s'est avérée très féconde dans le cadre des travaux entrepris. Les travaux de Nicole Loraux sur la *stàsis* grecque permettent de l'associer à la figure du conflit civil, et attestent qu'il s'agit d'un couple conceptuel *fondamental* par lequel la politique, dès l'antiquité, peut être abordée. Les deux notions sont aussi très éclairantes pour comprendre le *modèle machiavélien de l'entente dans le conflit* dans ses trois points essentiels, que sont, d'une part, les dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle du conflit civil, d'autre part la question des mœurs pour entretenir dans de justes proportions l'antagonisme entre les grands et le peuple, enfin la double dimension esthétique de la politique machiavélienne, qui relève à la fois du beau et du sublime. Le conflit civil chez Machiavel oppose des parties adverses - les grands et le peuple, soit des classes ou des groupes sociaux - qui ont chacune tendance à se prendre pour le tout. Les « grands » désignent ceux qui, par leur position sociale, désirent dominer ; le « peuple », *a contrario*, ceux qui désirent lutter contre la domination pour préserver leur liberté. L'originalité de Machiavel est d'expliquer la grandeur de Rome par la désunion entre le Sénat et le peuple. Elle est de concevoir le conflit civil de manière positive, pour en faire le principe de la vie politique. Mais la fécondité du conflit suppose de savoir l'entretenir dans de justes proportions, pour se protéger de ses excès. L'hétérogénéité radicale entre les parties ne peut à elle seule suffire pour permettre la vie en société. L'entente dans le conflit désigne la nécessité d'entretenir la figure du commun, à l'aide de l'imaginaire social et de son action sur les mœurs, pour à la fois garantir la vie sociale, et donner au conflit une expression adéquate. L'esthétique du beau est la capacité d'ordonner ou de réguler par des lois l'antagonisme entre les grands et le peuple. Elle représente la dimension institutionnelle du conflit civil par l'adoption du modèle de la constitution mixte. L'antagonisme entre grands et peuple, toutefois, déborde nécessairement le cadre institutionnel. La liberté du peuple est constamment menacée par le désir des grands de profiter des lois établies pour assouvir leur désir de domination. L'esthétique du sublime, justement, désigne la politique en proie à l'ingouvernable. Elle est plus généralement la manifestation de la sublimité de la *virtù* du

prince dans son corps à corps tragique avec la fortune, indissociable de la figure de l'imaginaire social par l'idéal de gloire.

Le problème, bien évidemment, est de savoir comment reprendre aujourd'hui le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit en ses trois points essentiels. La pensée de Paul Ricoeur va jouer un rôle majeur. Ricoeur établit un lien entre le conflit civil et l'imaginaire social par la dialectique moderne de l'idéologie et de l'utopie. Ses analyses de l'imaginaire social moderne, *indirectement* par Karl Mannheim – sans que Ricoeur lui-même l'ait pensé – permettent à la fois de justifier une approche néo-machiavélienne du conflit civil en démocratie contemporaine par une lecture phénoménologique, et d'en proposer une nouvelle interprétation dans le cadre de la modernité. Machiavel, *après coup*, selon le modèle herméneutique de Lefort qui insiste sur ce que *donne à penser* une œuvre sans prétendre en saisir *la vérité*, peut apparaître comme un théoricien de l'hétérotopie. Sa contemporanéité, outre la reconnaissance d'une hétérogénéité du social par l'existence de classes sociales antagonistes, est sa méfiance envers l'idéologie consensualiste de la tradition qui donne à sa pensée un caractère *utopique*, sans contredire l'attachement à la *verità effettuale*. L'utopie, pour Ricoeur, est toujours pratique. Elle ne désigne pas le fictif, l'abstrait, ou la considération du normatif indépendamment de ce que les hommes sont et des contraintes imposées par le réel. La force de l'utopie est son extra-territorialité – son hétérotopie – qui permet de contester l'idéologie tout en exprimant la richesse de l'imaginaire social<sup>1</sup>. Ricoeur propose un « consensus conflictuel » qui ne s'inspire pas et diffère de la pensée machiavélienne en étant plus consensualiste. La rationalité de la politique est de bout en bout conflictuelle pour Machiavel, contrairement à Ricoeur pour qui le consensus précède et succède au conflit civil. Les travaux de Ricoeur ne suffisent pas à eux seuls pour réactualiser le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit en ses trois points essentiels. En revanche, ils définissent le cadre

<sup>1</sup> Le concept d'hétérotopie a été élaboré par Michel Foucault (« Des espaces autres » (1967), in *Dits et écrits*, 1954-1988, IV, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, pp. 752-762). Foucault tient à distinguer les utopies des hétérotopies de deux manières, d'une part par le critère de l'effectivité ou de la matérialité, d'autre part par la désignation d'un lieu autre. Les utopies sont des « emplacements sans lieu réel », des espaces « essentiellement irréels », au contraire des hétérotopies qui désignent des lieux qui « sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent [...] » (*Ibid.*, p. 755). Les hétérotopies, toutefois, désignent des utopies pratiques, des « sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, *contestés et inversés* [...] » (*Ibid.*, p. 755. Nous soulignons). C'est dans un sens équivalent que nous employons le concept d'hétérotopie, pour désigner la force contestataire de l'utopie pratique. L'utopie pratique, chez Ricoeur, désigne toute idée, pensée, théorie qui tend vers sa réalisation, et qui permet de contester un partage du sensible imposé, d'ordre idéologique, par une ouverture vers de nouveaux possibles.

## INTRODUCTION

de l'imaginaire social moderne dans lequel la pensée machiavélienne peut être reprise. La dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie permet d'articuler les dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle du conflit civil. L'imaginaire social de Ricoeur donne aussi la possibilité de travailler la question des mœurs dans le cas de la mémoire collective. La notion d'utopie, enfin, se révélera utile pour travailler la question de la sublimité de la politique.

L'analyse des notions de conflit civil et d'imaginaire social nous a conduit à proposer, dans une perspective républicaine, un nouveau paradigme philosophique qualifié d'« espace public dissensuel ». Il est donc nécessaire, pour le justifier pleinement, de le comparer à d'autres théories de la démocratie pour en évaluer la pertinence. Le champ de la critique est double. Il doit permettre de faire à la fois une analyse interne et externe du courant néo-machiavélien. L'usage de la notion d'« espace public », premièrement, impose d'étudier comparativement la théorie habermassienne de la discussion pour interroger son consensualisme. Habermas, à la différence du constructivisme rawlsien, permet d'une part de faire une étude très précise de la notion d'espace public, d'autre part de prolonger l'étude de l'imaginaire social par la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie. Le consensualisme de l'éthique de la discussion a fait l'objet de nombreuses critiques qui doivent aussi être prises en compte. Deux d'entre elles ont été retenues. La première, magistrale, est l'éthique honnethienne de la reconnaissance. Axel Honneth propose une reprise de la théorie habermassienne dans une perspective néo-hégélienne qui accorde une importance majeure au conflit civil. L'intention est de corriger l'abstraction du consensualisme habermassien en partant directement de la *praxis* sociale et de l'existence de luttes pour la reconnaissance. La seconde critique – indirectement et secondairement anti-habermassienne – est plus radicale. Jacques Rancière, par le modèle de la mécontente, conçoit un projet d'émancipation qui consiste à redonner la parole aux incomptés par l'exercice d'un conflit interminable. La conception habermassienne de l'opinion publique est bourgeoise. Elle n'est pas ouverte à tous, mais établit une frontière entre ceux qui savent et ceux qui ignorent. L'entente, loin de viser le consensus, est la revendication par les incomptés de leur droit à la parole qui engendre de nouveaux conflits. L'étude de Rancière permettra de concevoir le cas d'un dissensus exacerbé en politique, après la critique insuffisante du consensualisme habermassien par Honneth. Sa philosophie, sans être d'inspiration néo-machiavélienne, comporte des ressemblances avec le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit qu'il est utile d'interroger. Elle propose aussi une analyse du concept de tort plus pertinente que celle de la philosophie du différend de Lyotard qui, dans une démarche encore plus excessive, le rend intraitable. La critique du post-

modernisme de Lyotard sera toutefois faite de manière approfondie à plusieurs reprises. Habermas, Honneth, Rancière, chacun de manière différente, sont tous trois partisans d'une démocratie radicale. L'enjeu, à chaque fois, est de faire une étude comparative avec l'espace public dissensuel, pour ré-interroger les notions de conflit civil et d'imaginaire social. Comment Habermas, Honneth, Rancière, conçoivent-ils respectivement le conflit civil, et quelles sont les différences avec la perspective néo-machiavélienne adoptée ? Leurs philosophies imposent-elles d'abandonner l'imaginaire social de Ricoeur, ou révèlent-elles la pertinence de la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie ?

L'espace public dissensuel, une fois confronté à d'autres courants de pensée, doit être comparé à d'autres approches néo-machiavéliennes pour le spécifier. L'étude de Machiavel, dans le cadre des recherches entreprises, adopte un prisme particulier. Il existe aujourd'hui, très synthétiquement, trois grands courants interprétatifs de Machiavel. Le premier s'inscrit dans le débat plus général qui opposa au XX<sup>e</sup> siècle – dès les années 1970 - le libéralisme au républicanisme. Pocock, Pettit, Skinner - pour ne citer qu'eux – recoururent à Machiavel pour faire du néo-républicanisme *la face cachée de la philosophie politique moderne*, capable de contester l'hégémonie du modèle libéral en proposant une autre conception de la loi, de la liberté et du bien commun. Machiavel est présenté comme le grand penseur de la loi garante de la liberté civile, avec comme visée républicaine en politique l'état de non-domination du peuple. Les néo-marxistes, dans une tout autre approche, se réfèrent à lui pour révéler un autre courant de pensée ignorée de la philosophie moderne, qui permettrait à la fois d'insister davantage sur la lutte des classes et de lire autrement la pensée marxienne. Machiavel, là encore, mais très différemment, permettrait de critiquer les impasses du libéralisme contemporain en participant à l'élaboration d'un nouveau champ de la pensée marxienne qui prend l'allure depuis les années 1990 d'un « mille marxismes »<sup>1</sup>. Les commentateurs célèbres sont, entre autres, Louis Althusser (lequel reprend Antonio Gramsci), Ernest Grassi, et aujourd'hui Miguel Abensour, Antonio Negri. Un troisième courant, d'une certaine manière influencé par Lefort, consiste depuis les années 1970 à mettre l'accent sur la dimension conflictuelle de la pensée machiavélienne sans l'aborder dans une perspective néo-marxiste. Le conflit civil, pour être le principe de la politique, doit être à la fois pensé dans ses dimensions *institutionnelle* et *extra-institutionnelle*. La théorie humorale, pour cette raison,

<sup>1</sup> L'expression est d'André Tosel (« Devenir du marxisme : de la fin du marxisme-léninisme aux mille marxismes, France-Italie 1975-1995 » in J. Bidet et E. Kouvélakis (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, P.U.F, coll. « Actuel Marx Confrontation », 2001, pp.57-78).

## INTRODUCTION

devient le cœur de la pensée machiavélienne. Les travaux de Serge Audier, Marie Gaille-Nikodimov, Thierry Ménissier, Laurent Gerbier – mais aussi, d’une certaine manière, de Gérard Sfez, Michel Senellart, Jean-Claude Zancarini ainsi que de Jean-Louis Fournel pour prolonger une liste non exhaustive qui concerne uniquement la France – forment cette nouvelle exégèse de Machiavel. Notre étude s’inscrit dans ce dernier courant interprétatif, tout en insistant sur les notions de conflit civil et d’imaginaire social dans la pensée machiavélienne. Les travaux de Lefort, pour cette raison, auront une importance majeure.

La reprise contemporaine du modèle machiavélien de l’entente dans le conflit, au sujet des dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle du conflit civil, va surtout exiger une étude comparative de l’espace public dissensuel avec deux autres modèles de la démocratie, l’un républicain, l’autre néo-marxiste, qui se réfèrent différemment à Machiavel. La double dimension du conflit civil suppose de travailler aujourd’hui la question du constitutionnalisme. La théorie de la contestabilité de Pettit, premièrement, va permettre de faire une étude comparative avec l’espace public dissensuel sur deux points, d’une part sur la question du conflit, d’autre part sur le constitutionnalisme à adopter. Les conclusions tirées de cette première étude seront ensuite confirmées par la critique de l’anti-constitutionnalisme de Negri. Les travaux d’Abensour auront une moindre importance, et ne seront convoqués que dans l’intention de valoriser le concept d’utopie.

L’étude, bien qu’orientée par le prisme machiavélien et déterminée par les concepts d’imaginaire social et de conflit civil, est vaste. Son ampleur tient à une double démarche de justification et de définition. La difficulté vient de la nouveauté avec laquelle il faut envisager une perspective néo-machiavélienne sur le conflit civil à partir de l’imaginaire social de Ricoeur. L’effort est à la fois de *définir* le nouveau modèle et simultanément de le *justifier*, pour le rendre un minimum crédible. Le nombre important des discussions engagées, ainsi que l’étude précise des auteurs convoqués pour discuter leurs thèses de manière sérieuse, alourdissent les travaux entrepris. L’intention, en tout cas, n’est pas de faire une « somme » ou une synthèse des doctrines essentielles sur la place du consensus et du dissensus en démocratie contemporaine. Une finalité parcourt le travail entrepris, qui consiste à s’efforcer jusqu’au bout de clarifier le nouveau modèle proposé, pour voir comment il est possible de reprendre aujourd’hui le modèle machiavélien de l’entente dans le conflit. Il ne sert à rien de proposer de nouveaux éléments de discussion par méconnaissance de ceux déjà existants. L’examen critique doit être une mise à l’épreuve, pour rendre le travail pertinent.

Une dernière remarque terminologique : nous parlerons volontairement de *la* politique et non *du* politique, pour mieux tenter de saisir la politique dans sa vérité effective, au lieu de s'en distancer et l'identifier à un genre, comme on le fait communément en philosophie politique. Cette distinction, qui n'est pas seulement formelle à nos yeux, est inspirée de Rancière. *Aux bords du politique* précise le sens de la différence entre le politique et la politique<sup>1</sup>. La philosophie politique établit cette distinction pour mieux se démarquer de la politique entendue comme guerres politiciennes sous prétexte de mieux pouvoir la conceptualiser et indiquer ce qu'elle doit être. Mais le politique comme objet philosophique n'est que la réduction de la politique à la police, ou encore l'identification fallacieuse de la politique à l'obtention d'un consensus qui est toujours la mise en place d'un ordre. Sans reprendre à notre compte la thèse de Rancière, nous gardons de lui une certaine méfiance quant à la *philosophie* politique, dès lors que l'on peut comprendre l'emploi *du* politique comme le refus symptomatique de prendre en compte *la* politique dans sa dimension conflictuelle. Rancière, toutefois, continue de parler *du* politique en lui donnant un autre sens, plus adéquat. *Le* politique est une notion pertinente quand elle désigne la dialectique conflictuelle de la politique (distinguée du pouvoir) et de la police. Nous laissons volontairement de côté ce point.

Trois parties structurent la démarche entreprise :

- la première porte sur le couple conceptuel conflit civil / imaginaire social, pour à la fois justifier son importance, et préciser sa signification aussi bien dans la pensée machiavélienne que dans la reprise qui en est faite à partir de Ricoeur.

Deux modèles de la rationalité politique vont d'abord être tirés d'une étude comparative des travaux de Loraux avec ceux de Moses I. Finley, qui reviennent à opposer le conflit civil à l'imaginaire social. Loraux *donne à penser* qu'une politique plus juste devrait être capable de se nourrir de l'antagonisme social, tout en constatant l'impossibilité d'un tel projet, à la différence de Finley. Seule une politique idéologiquement consensualiste serait possible, qui, de manière différente selon les époques, recourrait à des pratiques de l'oubli pour occulter la *stàsis* à l'aide de la dimension symbolique de l'imaginaire social.

<sup>1</sup> J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2007, pp. 13-16.

## INTRODUCTION

L'analyse de Machiavel, ensuite, met fin à cette distinction. L'imaginaire social, loin de contredire l'exercice du conflit civil, permet au contraire de l'encadrer dans de justes proportions pour en faire le principe de la vie politique. L'interprétation par Sfez de Machiavel, à partir du modèle du différend, fera l'objet d'une attention particulière. Elle permettra *a contrario* de souligner le lien indissociable entre le conflit civil et l'imaginaire social, que l'utilisation de la pensée de Lyotard ne permet pas de comprendre en vidant la figure du commun de sa signification. L'étude du conflit civil et de l'imaginaire social dans la pensée machiavéenne sera ensuite comparée à celle de Lefort. De nombreux points de similitude apparaîtront, qui justifieront une approche phénoménologique de Machiavel. Lefort, toutefois, insiste davantage sur l'importance de l'illusion. Il permet de comprendre à la fois l'hétérogénéité radicale entre les grands et le peuple, et la nécessité de l'occulter par la production d'un *commun imaginaire* pour permettre la vie sociale. L'attachement de tous au bien de l'État suppose d'entretenir l'illusion que les individus sont égaux. L'occultation de leur antagonisme est une nécessité pour le bien commun, qui permet d'encadrer, dans de justes proportions, l'exercice d'un commun litigieux. Lefort, par une hypothèse supplémentaire, étrangère à la pensée machiavéenne, fait de l'illusion un besoin fondamental des individus. Le commun imaginaire n'est pas *l'œuvre* de la politique, mais la *réponse* au besoin des hommes de s'illusionner sur la nature de leurs rapports, pour ignorer la violence qui les constitue. Le conflit, exposé sans retenue, serait insupportable. L'espace public reprendra cette idée, quand il sera question de la logique de visibilité du pouvoir en démocratie contemporaine.

La conception néo-machiavéenne du conflit civil en démocratie contemporaine va surtout être élaborée à partir de Ricoeur. La pensée machiavéenne, en partie, est historiquement datée. Sa logique de personnification du pouvoir est étrangère à la science positive de l'État qui adviendra au XVII<sup>e</sup> siècle. Mais les études de Ricoeur sur l'imaginaire social moderne, complétées par le modèle herméneutique de Lefort, permettent de réactualiser Machiavel. Les trois fonctions respectives de l'idéologie et de l'utopie sont très éclairantes pour reprendre Machiavel dans le contexte de la modernité. L'antagonisme des classes sociales, désormais, a pour traduction la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie. Des différences majeures, toutefois, existent entre le consensus conflictuel de Ricoeur et le modèle machiavéien de l'entente dans le conflit qui seront soulignées.

- la seconde partie a pour intention de faire l'examen critique de l'espace public dissensuel proposé, en prolongeant l'étude du conflit civil et de l'imaginaire social. Il n'est pas du tout sûr qu'une approche néo-machiavélique du conflit civil en politique, qui plus est à partir de l'imaginaire social de Ricoeur, soit appropriée pour penser la place du consensus et du dissensus en démocratie contemporaine. L'importance accordée au conflit civil et à l'imaginaire social doit être réinterrogée.

Comme annoncé précédemment, l'étude comparative comportera trois grands moments. Habermas, Honneth, Rancière proposent tous trois une réflexion sur l'espace public contemporain, et critiquent chacun de manière différente un consensualisme contraire à l'exercice d'une démocratie authentique ou radicale. L'étude de la pensée habermassienne doit permettre de mieux comprendre la notion d'espace public. L'enjeu, surtout, est d'une part de montrer comment il est possible de parler d'un imaginaire social chez Habermas, d'autre part de critiquer le consensualisme de l'éthique de la discussion. L'importance de la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie dans la pensée habermassienne est un héritage de la tradition de la théorie critique. Habermas, par la théorie de la discussion, propose de lutter contre l'épuisement des énergies utopiques des sociétés contemporaines par le « projet d'une communauté de communication idéale »<sup>1</sup>. La raison communicationnelle, comparativement à Castoriadis, donne de l'imaginaire social instituant une expression plus adéquate en lui accordant pleinement une dimension intersubjective. La dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie, dans le cas de la pensée habermassienne, diffère de l'imaginaire social de Ricoeur sur deux points. Habermas, premièrement, conçoit le concept d'idéologie en un sens strictement marxien, contrairement à Ricoeur qui lui accorde une dimension culturelle. L'imaginaire social habermassien, en second lieu, relève de la raison communicationnelle. Il n'accorde pas à l'imagination un statut transcendantal dans les relations sociales. Habermas, par la tension entre les faits et les normes, prend conscience que l'éthique de la discussion ne peut à elle seule garantir les conditions de son effectivité. La dimension symbolique des institutions, et l'action sur les mœurs par un *ethos* démocratique sont nécessaires pour rendre le projet de communication idéale possible. Mais la raison communicationnelle reste première. Le discursif précède toujours le symbolique. La philosophie habermassienne, en outre, ne parvient pas de manière convaincante à dépasser le fait du pluralisme par son consensualisme. L'éthique de la discussion relève d'une esthétique

<sup>1</sup> J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, (1981), tome 2, trad. J-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 8.

du beau qui ne permet pas de penser le conflit, mais tout au plus un dissensus cognitif temporaire, que la primauté de l'illocutoire sur le perlocutoire permettrait de dépasser.

L'espace public dissensuel sera ensuite comparé à l'éthique honnethienne de la reconnaissance. La première question est de savoir si l'inflexion de la théorie de la discussion par la grammaire morale des conflits sociaux est suffisante pour faire du conflit civil le principe de la politique. Honneth, de manière intéressante, propose une théorie plus fidèle à la réalité sociale conflictuelle, qui cesse de concevoir le conflit civil comme une distorsion ou une pathologie. Mais le « conflit dans l'entente » sera jugé encore trop consensualiste en relevant d'une esthétique du beau. *La réification*, certes, renoue de manière positive avec le projet initial d'élaborer une philosophie sociale, mais les derniers travaux de Honneth – comme le cas de la reconnaissance élémentaire le prouve - éclairent également son consensualisme. Le second grand moment de l'étude portera sur la question de l'imaginaire social. L'analyse honnethienne des pathologies sociales, aussi intéressante soit-elle, est insuffisante. Elle gagnerait à reprendre plus fortement la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie de la tradition de la théorie critique. L'étude, ensuite, montrera que Ricoeur n'appauvrit pas le concept d'idéologie par son imaginaire social, contrairement à ce qu'il lui est reproché. Sa phénoménologie de la mutualité, en revanche, prouve une nouvelle fois que son consensus conflictuel diffère du modèle machiavélien de l'entente dans le conflit.

Le modèle de la méésentente, enfin, permettra de faire la critique du consensualisme sous toutes ses formes, aussi bien dans les pensées habermassienne et honnethienne, que dans la tradition de la philosophie politique et dans la post-démocratie contemporaine. La politique, avec Rancière, relève d'une esthétique du sublime. La visée de « l'entente dans l'entente » n'a rien de consensuel. Elle est une contestation de la politique à ses bords pour appeler à un partage du sensible plus juste, élargi aux in comptés. Le principe d'égalité, sans lequel il n'y a pas de démocratie, est toujours bafoué par une logique policière qui simultanément ordonne et exclut. L'analyse par Rancière du concept de tort sera préférée à celle de Lyotard. Mais le caractère excessif du modèle de la méésentente, à son tour, sera critiqué. L'impossibilité d'institutionnaliser le conflit empêche de le prendre pour principe de la politique. Les différences avec l'imaginaire social de Ricoeur tiennent autant à l'impossibilité pour Rancière de concevoir un ordre social autrement que dans une logique policière, qu'à la signification des concepts d'idéologie et d'utopie proposée par Ricoeur.

- la troisième partie, enfin, définit de manière plus approfondie l'espace public dissensuel élaboré à partir de Machiavel et de Ricoeur. Elle commence par une synthèse des points essentiels qui le constituent. Le sens du concept de conflit civil, dans une approche néo-machiavélienne, sera clarifié par comparaison avec les notions de compromis, de pluralisme, de tort, de multiculturalisme, et de dissensus. L'espace public dissensuel reprend de l'ontologie sociale machiavélienne le thème de la domination. Mais l'interprétation contemporaine de Machiavel suppose d'apporter les points nouveaux vivants : le républicanisme, désormais, doit être de conviction, et avoir pour idéal politique la non-domination ; le commun, par la Déclaration des droits de l'homme, n'est plus imaginaire ; une régulation des mœurs par la politique est désormais impossible pour favoriser la cohésion sociale.

L'enjeu est de savoir comment reprendre aujourd'hui les trois grandes caractéristiques du modèle machiavélien de l'entente dans le conflit. La double dimension du conflit civil et la question de la sublimité de la politique, dans un premier temps, sont étudiées conjointement. Une interrogation sur les caractères institutionnel et extra-institutionnel du conflit civil exige de faire une étude précise du constitutionnalisme. Faut-il conserver de Machiavel une méfiance envers toute institutionnalisation, ou est-il possible de proposer un constitutionnalisme, mais à quelle(s) condition(s) ? L'étude sera composée de trois grands moments. Une étude de Pettit, dans un premier temps, permettra simultanément de critiquer le consensualisme de sa théorie de la contestabilité et d'établir comparativement les quatre grands principes du constitutionnalisme conforme à l'espace public dissensuel. La dialectique de l'idéologie et de l'utopie incite à mettre l'accent sur une conception dynamique de la Constitution<sup>1</sup>. Il est possible, de cette manière, de reprendre le projet de Castoriadis d'une démocratie ouverte, à condition de montrer que l'individualisme contemporain ne rend pas vain un tel projet. Le second moment est la réfutation de l'anti-constitutionnalisme de Negri, et la critique de son approche uniquement extra-institutionnelle du conflit civil par le concept de multitude. Le troisième moment, enfin, portera sur les figures du beau et du sublime dans l'espace public dissensuel. La politique, avec Machiavel, relevait des deux esthétiques. Qu'en est-il dans le modèle adopté ? Le concept d'utopie ne désignerait-il pas une nouvelle forme de sublimité, propre à l'imaginaire social ? Ne devrait-il pas, à ce titre, être pleinement valorisé ?

<sup>1</sup> Les termes constitution / Constitution doivent être distingués. Le premier désigne une conception *descriptive* de la constitution, le second une conception *normative*, caractéristique du constitutionnalisme moderne. Cf. *infra* pp. 389-391.

## INTRODUCTION

Le troisième point essentiel du modèle machiavélien de l'entente dans le conflit est la question des mœurs. Comment concevoir aujourd'hui le *vivere libero* pour entretenir le conflit civil dans de justes proportions, et prolonger l'étude du cercle vicieux des lois et des mœurs ? L'hypothèse sera de reprendre l'*ethos* démocratique habermassien tout en le modifiant pour l'adapter à l'espace public dissensuel. La figure de la mémoire collective, importante chez Machiavel, sera travaillée dans le cadre du patriotisme constitutionnel. Trois étapes structureront le raisonnement. La première consistera à démontrer la compatibilité d'un tel projet avec l'imaginaire social de Ricoeur et de proposer une conception de la mémoire collective conforme au patriotisme constitutionnel souhaité. La seconde portera sur l'inflexion du patriotisme constitutionnel habermassien par la valorisation du dissensus propre à l'espace public dissensuel. Une étude comparative sera faite avec la thèse de la solidarité discursive de Mark Osiel, et réfutera la problématique du pardon que Ricoeur propose de lui ajouter. Le dernier point, enfin, évaluera le rôle de la dimension symbolique des institutions dans le patriotisme constitutionnel pour l'espace public dissensuel. L'imaginaire social de Ricoeur accorde la primauté au symbolique sur le discursif. Quelles en sont les conséquences au niveau du patriotisme constitutionnel à construire ? Peut-on, de cette façon, espérer avoir une action plus forte sur les normes sociales, via la mémoire collective, pour renforcer l'*ethos* démocratique et entretenir le conflit civil dans de justes proportions ?

**PREMIÈRE PARTIE**

**CONFLIT CIVIL ET IMAGINAIRE  
SOCIAL. UN COUPLE CONCEPTUEL  
FONDAMENTAL**

## Introduction

La pertinence des concepts de conflit civil et d'imaginaire social, dans un premier temps, doit être démontrée. Comme annoncé, l'étude procédera en trois temps :

- Loraux, de manière singulière, par un « anachronisme contrôlé », accordait une place importante à l'imaginaire social. L'étude de l'envers du discours permet de saisir la *représentation* que les Grecs avaient d'eux-mêmes, qui contribuait à l'identité de la cité. Elle permet surtout de déconstruire le mythe d'une cité antique harmonieuse, derrière lequel se dissimule le besoin pour les Grecs d'occulter le conflit civil afin de s'en protéger. C'est la *stásis*, non la paix qui est au cœur de la cité. Les dissensions sociales, toutefois, ne peuvent apparaître au grand jour. L'amnistie de 403 avant J.-C. s'expliquerait par le besoin des hommes d'occulter les divisions sociales pour se protéger de la violence qui les constitue. Plusieurs questions se posent : quel est le sens précis du concept d'imaginaire social pour Loraux ? L'entend-elle réellement de manière identique à Castoriadis comme elle le prétend ? En quel sens une étude comparative avec les travaux de Finley va-t-elle permettre d'élaborer deux modèles de la rationalité politique, et quel va être le sens de ces derniers ? Loraux *donne à penser* ce que pourrait être une politique plus juste, authentiquement démocratique, capable de se nourrir du conflit civil, tout en constatant sa traduction nécessaire par une politique de l'oubli, consensualiste, pour se protéger des torts produits par la *stásis*. Énonce-t-elle une vérité transhistorique sur la politique, ou est-il possible de contester ses travaux ?

- l'étude de Machiavel, ensuite, a un double enjeu : le premier est d'interroger la pertinence d'aborder sa pensée par les notions de conflit civil et d'imaginaire social ; le second est de savoir ce que les deux conceptions de la politique précédemment établies deviennent avec lui. Machiavel permet de dépasser les deux modèles opératoires retenus et de concevoir un imaginaire social dont le rôle, au lieu de l'empêcher, est d'assurer une expression adéquate du conflit civil en politique. La première partie de l'analyse porte sur le conflit entre les grands et le peuple, pour à la fois comprendre la lecture originale qu'en fait Machiavel, et interroger le degré d'hétérogénéité du social comparativement à l'interprétation que Sfez en propose. Le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit accorde une importance majeure à la figure du commun. L'étude du *bene comune* le prouve, qui, avec la dimension représentative de la

## Introduction

politique, atteste l'importance de l'imaginaire social. L'interprétation lefortienne de Machiavel sera ensuite analysée, pour donner une traduction définitive des trois points essentiels du modèle machiavélien de l'entente dans le conflit.

- le dernier point aborde la question majeure de l'actualisation de la pensée machiavélienne. Machiavel, aujourd'hui, est-il impraticable ? Sa pensée est-elle historiquement datée ? La réponse va consister à *s'inspirer* des travaux de Ricoeur sur l'imaginaire social tout en les complétant par le modèle herméneutique de Lefort, pour qui l'« espace propre » d'une pensée est ce qu'elle donne à penser. La dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie s'inscrit pour Ricoeur dans une *praxis* politique conflictuelle, tout en étant rendue possible par une situation historique de conflictualité après la fin de « l'unité spirituelle du monde ». Elle représente l'imaginaire social moderne à partir duquel il est possible de reprendre Machiavel, à condition de critiquer le « consensus conflictuel » par lequel Ricoeur l'envisage.

## **I. La politique comme pratique de l'oubli**

### **Introduction**

Une première remarque s'impose : comment se fait-il que la politique soit si souvent associée à la perspective consensualiste, autant dans l'opinion que dans l'histoire de la philosophie politique, si l'on songe par exemple aux thèses contractualistes ? N'est-il pas maladroit d'aborder la politique sous l'angle du conflit dès lors qu'il fut longuement et qu'il est encore soutenu qu'un consensus sur des principes de justice, plus encore sur la finalité de la politique, est tout à fait possible pour l'instauration d'un vivre-ensemble harmonieux ? Les travaux de Loraux sur la Grèce antique, au contraire, vont permettre de partir d'une hypothèse stimulante pour lire autrement l'histoire de la philosophie politique. L'hypothèse consiste à interpréter la politique comme le déni constant d'une réalité sociale conflictuelle dont les raisons sont à trouver. La thèse de Loraux est ambitieuse : il serait possible de tirer de l'histoire une constante, un trait caractéristique de toute société, qui permettrait d'attribuer à la politique une essence. La politique reviendrait toujours à une politique de l'oubli, à un déni des divisions constitutives de la cité.

### **1. L'incroyable histoire de l'an 403 avant J.-C. : de la *demokratia* à la *politeia***

#### *L'envers du discours et l'imaginaire social*

La singularité de Loraux est de se soucier non pas tant du discours que de son *envers* pour mieux en saisir la vérité à distance, et souligner son caractère idéologique. Sa méthode est celle d'un anachronisme contrôlé, élaboré par réaction à un autre modèle épistémologique devenu dominant en histoire dès les années 1960, qu'elle adopta dans un premier temps. Il s'agit de l'approche anthropologique inaugurée par les travaux de Jean-Pierre Vernant et de Pierre Vidal-Naquet<sup>1</sup>. Les *Origines de la pensée grecque* ouvrirent une nouvelle voie en

<sup>1</sup> Vernant, Vidal-Naquet, formèrent avec Marcel Detienne le centre de recherche sur les sociétés anciennes *Louis Gernet*, qui donna ensuite naissance à l'École anthropologique historique ou « École de Paris ».

mettant l'accent sur *l'altérité* du monde grec<sup>1</sup>. Entre l'homme moderne et l'homme grec du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. existe de l'incommensurable dont il s'agit de prendre acte, qui oblige l'historien à abandonner ses représentations classiques du monde pour s'immerger dans un autre temps et dans une autre langue qui devient, elle, quasiment intraduisible (sortir de la langue grecque est sortir de la représentation que les Grecs avaient du monde). D'où la peur de l'anachronisme partagée par Vernant et Vidal-Naquet, toute comparaison entre modernité et antiquité devenant périlleuse<sup>2</sup>.

Loraux retint d'eux la critique de l'homme éternel et la place centrale accordée à la politique dans la Grèce antique. Mais elle finit par leur reprocher d'oublier une évidence qui modifie le jugement que l'on doit porter sur l'anachronisme en histoire, et qui a trait à la subjectivité de l'historien. L'historien parle au présent, et n'étudie l'histoire qu'à partir de son ancrage dans un présent qui le distancie du passé. Le présent, plus que de faire obstacle, permet de questionner le passé par des interrogations nouvelles, pour mieux saisir l'altérité et la singularité de l'époque étudiée. Il n'y a donc pas lieu de craindre de pécher par anachronisme quand il est bien maîtrisé<sup>3</sup>. L'historien, au contraire, doit faire preuve d'*audace*, en opérant un éternel va-et-vient entre passé et présent. Le postulat de Loraux est qu'en interrogeant les Grecs de manière inédite, à partir du présent – nos propres questions, conceptions, problèmes... -, on puisse avoir accès à *l'imaginaire social*. L'historien, de cette manière, cesse d'être dupe de ce qui est dit, et comprend mieux ce qui sépare le fait du discours. Il faut ajouter à l'altérité du monde grec - comparativement à notre époque - une seconde altérité qui désigne la méconnaissance que les Grecs avaient d'eux-mêmes, ou le décalage entre leur discours et leur pratique<sup>4</sup>. Le concept d'imaginaire social, que Loraux

<sup>1</sup> J-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, P.U.F, coll. « Quadrige », 2004.

<sup>2</sup> Loraux rappelle aussi le contexte politique des années 1950-1960 qui explique l'approche anthropologique inaugurée par Vernant et Vidal-Naquet. Vernant était marxiste et, comme tout marxiste, tenait à démystifier l'image d'un homme éternel ou transhistorique. Il était de bon ton d'insister sur la distinction entre l'homme moderne et l'homme antique, pour mieux souligner le caractère historiquement daté de la démocratie grecque antique. « Du coup, l'homme grec était enclos à l'intérieur de son époque et de ses catégories psychologiques dont il était improbable, sinon impensable qu'il puisse les démentir ». N. Loraux, « Éloge de l'anachronisme en histoire » in *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XXI<sup>e</sup> siècle », 2005, p. 176.

<sup>3</sup> L'anachronisme est la « bête noire » de l'historien, qui doit toujours s'efforcer, dans un premier temps, de faire un travail d'empathie pour se resituer autant que possible dans le contexte qu'il étudie. Un anachronisme excessif serait un écueil. L'anachronisme contrôlé prend seulement en compte l'inscription de l'historien dans un temps qui n'est pas celui qu'il étudie.

<sup>4</sup> « À l'altérité des Grecs au regard de ce que nous croyons être, [...], elle ajoute l'altérité qui habite toute culture à l'égard d'elle-même ». C. Darbo-Peschanski, « La belle complexité » in « Les voies traversières de N. Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales », *EspacesTemps, Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*,

reprend explicitement de Castoriadis dans *L'invention d'Athènes*, désigne « l'ensemble des figures en lesquelles une société appréhende son identité »<sup>1</sup>.

Qu'apprenons-nous sur nous-mêmes en étudiant la politique grecque antique, s'il s'agit d'« aller vers le passé avec des questions du présent pour revenir vers le présent, lesté de ce que l'on a compris du passé »<sup>2</sup> ? En ne collant pas au discours que les Grecs tenaient sur eux-mêmes, nous brisons le charme qu'il exerce sur nous quand nous aimons le reprendre sous la forme d'un conte, celui d'une démocratie athénienne où furent clamés et pratiqués l'égalité de tous devant la loi, le droit de participation égal à la vie politique, au sein d'une cité une, pacifiée, homogène et harmonieuse. Loraux y voit le mythe de l'Un, avec une interprétation du *méson* – lieu du partage, partage de la parole, et plus précisément du *logos* – comme un lieu irénique, où triomphe la raison sur la passion, comme le soutenait Vernant. Or le *méson* pacificateur n'est qu'une des figures multiples de *l'imaginaire civique* (ou imaginaire social) par lesquelles les Grecs se donnèrent une image de leur cité différente de sa réalité effective. Il n'est « rien d'autre qu'une histoire que la cité se raconte à soi »<sup>3</sup> pour mieux dissimuler la réalité. Le *méson* est bien le centre de la cité. Mais il est un lieu du partage au service d'un *commun (koinon) litigieux*, qui ne cesse d'opposer des parties adverses, y compris au sein de l'*agora*. Il est faux de concevoir l'espace de discussion comme un espace délibératif débouchant nécessairement sur un consensus. L'*agora* est une scène agonistique, où s'opposent différentes parties. Le mécanisme du vote, qu'inventèrent les Athéniens, clôt la discussion tout en ne dépassant pas la nature conflictuelle de la délibération. Il est toujours la victoire d'une partie sur une autre. Même légitimé par le principe de la majorité, le vote n'était pas toujours apprécié par les Grecs. La victoire de la majorité représentait bien souvent le choix de l'opinion la plus mauvaise. Le *méson* ne pouvait être irénique car l'accession au *logos* n'était pas égale en pratique. Il est au contraire un « lieu à occuper effectivement, c'est-à-dire à conquérir par un groupe, voire [...] par un individu »<sup>4</sup>. Le procès, lui aussi, est par nature conflictuel. Le verdict des juges (simples citoyens tirés au sort, dont la sentence était sans

n°87-88, 2005, p. 33. Les revues *EspacesTemps* et *Clio* ont réuni exceptionnellement leurs travaux pour ce numéro spécial.

<sup>1</sup> N. Loraux, *L'invention d'Athènes*, Paris, Mouton, 1981, p. 342. *L'invention d'Athènes* est la publication dans son intégralité de la thèse soutenue par Loraux en 1977.

<sup>2</sup> N. Loraux, *La tragédie d'Athènes, op.cit.*, p. 179.

<sup>3</sup> N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2005, p. 53.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 53.

appel) « [...] tranche mais, d'une certaine façon, donne à l'affrontement sa forme achevée, en se contentant de consacrer le résultat de l'*agon* [...] »<sup>1</sup>. La nature conflictuelle des procès explique la réticence des Grecs à recourir aux juges. Aristote, s'il célébrait le principe démocratique d'un accès de tous aux fonctions judiciaires, identifiait les procès au risque de la création de dissensions au sein de la cité<sup>2</sup>. Tout doit être fait pour qu'un accord entre les parties adverses soit obtenu au moment de l'instruction devant un magistrat, afin d'éviter l'ouverture d'un procès qui risquerait d'aggraver les différends par l'évocation des maux d'autrefois. La pratique judiciaire est agonistique.

Pourquoi alors une telle mystification de la cité antique sur elle-même ? La part symbolique du discours est là pour « recouvrir ce que la cité ne veut pas voir, ni même penser : qu'au cœur de la politique il y a virtuellement – et parfois réellement – du conflit, que la division en deux, cette calamité, est l'autre face de la belle Cité-une »<sup>3</sup>. Comprenons bien : la difficulté de reconnaître la place centrale du conflit en politique n'est pas réservée aux Grecs mais serait, pour ainsi dire, un trait commun à toutes les sociétés, qui traverserait les âges, pour aussi désigner la nôtre. La méthode de l'anachronisme contrôlé permettrait de saisir du *répétitif* dans l'histoire, qu'il s'agirait de constater et de comprendre sans que nous puissions prétendre en tirer des leçons, et qui n'est autre que le déni constant du conflit par la politique. Loraux dit encore plaider « [...] résolument pour une levée du tabou historien de l'anachronisme, dans la mesure où ce problème de reconnaissance du conflit et de mémoire barrée me semble relever d'un autre temps que le temps vectorisé de l'histoire. Mais cet « autre temps » est aussi le nôtre, toujours ; du moins, en son apparente immobilité, nous ramène-t-il régulièrement au nôtre et à tout ce qui y est enkysté d'oubli de ce que la politique est, par soi, conflit »<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>2</sup> Les livres III et VI de la *Politique* attestent qu'Aristote célébrait le droit pour tout citoyen de participer aux décisions judiciaires et aux magistratures. Loraux, toutefois, insiste sur le livre V (chap. 6, 1306-a) : « Des séditions naissent aussi du fait qu'au sein de l'oligarchie certains de ses membres sont dédaigneusement repoussés par d'autres et sont lésés en matière matrimoniale ou judiciaire : [...] *c'est, d'autre part, à la suite du jugement d'un tribunal que la sédition survint à Héraclée et à Thèbes* : après une inculpation pour adultère, certes juste, mais partisane, à Héraclée contre Évetion et à Thèbes contre Archias (leurs ennemis poussèrent le goût de l'outrage jusqu'à les faire attacher au pilori en place publique) ». Aristote, *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993, pp. 366-367).

<sup>3</sup> N. Loraux, *La cité divisée*, *op.cit.*, pp. 53-54. Le terme « Cité », avec une majuscule, désigne le mythe de la *polis*. Loraux l'emploie rarement, et écrit très souvent le terme en minuscules même quand il est question de la représentation d'un corps politique homogène, un, et indivisible. Nous distinguerons pour la même raison les termes cité / Cité, sans toutefois le faire de manière non systématique.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 187.

*Stàsis et demokratia*

Loraux, en conséquence, travaille dans son livre majeur la figure de la *stàsis*, terme qui désigne dans la langue grecque aussi bien la prise de parti, la faction, la sédition, que l'insurrection violente, en somme les différentes figures que peuvent prendre les dissensions au sein de la cité, et que l'on traduit communément et à défaut par « guerre civile » (qui n'est que le degré extrême de la *stàsis*)<sup>1</sup>. L'originalité de sa démarche est de lui accorder du crédit, se démarquant ainsi de deux approches classiques de la *polis* grecque. La première est celle des historiens qui revient à concevoir classiquement la cité grecque comme le corps homogène et harmonieux des *andres*, dont l'homogénéité est renforcée par la pratique de la guerre et par une politique consensuelle. La seconde représentation de la *polis* relève d'une démarche anthropologique. La cité, cette fois-ci, n'est elle-même qu'en s'opposant à un ailleurs qui est généralement d'ordre extra-humain (les dieux, le monde animal) et que les hommes se réapproprient par des sacrifices. Les sacrifices en question sont de véritables rituels qui permettent à la cité de faire corps, de s'unifier, au point de constituer des événements politiques. Les *andres* occupent toujours la place centrale de la cité, mais l'insistance est mise sur le mariage, qui consolide les liens sociaux<sup>2</sup>.

L'erreur, identique dans les deux cas, consiste à concevoir la cité en paix avec elle-même, formant un tout homogène et harmonieux, interprétation qui opère une nette distinction entre la *belle guerre*, celle qui se joue à l'extérieur de la cité et qui met à l'épreuve la vertu des citoyens pour la défendre ou étendre son territoire, et la *guerre civile* décriée comme le mal absolu, qui vient détruire la cité de l'intérieur et qu'il s'agit à tout prix d'éviter. Une telle conception, en plus de discréditer la *stàsis*, ne la prend pas au sérieux : les dissensions internes à la cité, plus que d'être craintes, sont encore considérées comme accidentelles. Loraux juge cette conception symptomatique de l' « incapacité d'essence à traiter le conflit intérieur comme constitutif de la définition grecque du politique »<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *La cité divisée* était pour Loraux son livre par excellence. Voici ce qu'elle écrit à l'occasion de sa sortie en édition de poche : « Et je dédie pour la troisième fois *La cité divisée* à Patrice, qui sait bien que c'est mon livre par excellence ». *Ibid.*, p. 335.

<sup>2</sup> Gustave Glotz, pour Loraux, est représentatif de la première approche classique de l'antiquité grecque (on peut aussi penser à Jacqueline de Romilly, Claude Mossé, entre autres). Vernant, Vidal-Naquet, Detienne, représentent la seconde.

<sup>3</sup> N. Loraux, *La tragédie d'Athènes*, *op.cit.*, p. 32.

Le problème est à prendre dans sa radicalité et concerne la représentation que l'on peut se faire de la démocratie. La démocratie n'est jamais reconnue comme *demokratia*, non seulement par ses opposants ou les gouvernants qui s'opposent au pouvoir du peuple et le confisquent, mais en raison de la difficulté par le *dêmos* de reconnaître son *kratos*. Loraux soutient cette thèse en interprétant de manière originale la décision prise par le peuple athénien, en 403 avant J.-C., de ne pas se venger des Trente pour mieux sauver Athènes de ses troubles précédents. Les historiens interprètent cet événement comme le premier exemple d'une amnistie dans l'histoire, célébrée par Aristote pour la tempérance dont surent faire preuve les démocrates. Rappelons brièvement les faits. Les Trente, qui avaient imposé une tyrannie odieuse à Athènes dès 404 avant J.-C., trouvèrent refuge à Eleusis après avoir été défaits à Mounichie par l'armée des démocrates menée par Thrasybule. Les Dix, à qui les Trente laissèrent le pouvoir à Athènes, firent appel à Sparte pour tenter de mater l'insurrection. En vain. Pausanias, roi de Sparte, fut contraint de constater que son armée ne pouvait venir à bout des démocrates. Il décida qu'un compromis devait être trouvé entre les « gens de la ville » (Athènes encore sous le régime des Dix) et les « gens du Pirée » (où s'étaient réfugiés Thrasybule et ses amis) pour mettre fin au conflit. Les démocrates acceptèrent l'amnistie et renoncèrent à poursuivre en justice les partisans du régime des Trente, se contentant de les exclure de la cité en les laissant vivre comme bon leur semble à Eleusis. Eleusis sera même réintroduit dans l'État athénien dès 401<sup>1</sup>.

La plupart des historiens ne s'interrogent pas outre mesure sur le sens de l'amnistie de 403 étant donné son évidence. Christophe Pébarthe, par exemple, dit seulement que les Athéniens parvinrent à établir la démocratie après leur victoire sur les Trente, tout en précisant que les atrocités commises par ces derniers laissèrent « une marque profonde au sein de la communauté athénienne »<sup>2</sup>. Claude Mossé, également, se contente de reprendre de Xénophon le discours tenu par Thrasybule devant l'Assemblée au lendemain de la victoire des démocrates, qui recommande « d'éviter toute action révolutionnaire et d'appliquer au contraire les anciennes lois [...] »<sup>3</sup>. L'amnistie de 403 s'expliquerait par le besoin des Athéniens de

<sup>1</sup> Les Trente, quant à eux, ont bien été poursuivis en justice et condamnés. Mais les procès se limitèrent à leur cas. Le mot d'ordre était d'oublier les dissensions civiles. « L'accord se fit sur une amnistie complète qui serait appliquée à tous à l'exception des Trente, des Onze (magistrats chargés de faire appliquer les peines) et des dix magistrats créés par les Trente au Pirée, avant que le port ne tombât aux mains de Thrasybule, et qui avaient sans doute trouvé eux aussi refuge à Éleusis » (C. Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Paris, Seuil, 1971, p. 105).

<sup>2</sup> C. Pébarthe, *Introduction à l'histoire grecque du XII<sup>e</sup>-fin IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Belin, 2006, p. 107.

<sup>3</sup> C. Mossé, *Histoire d'une démocratie, op.cit.*, p. 105 ; Xénophon, *Helléniques*, livre II, chap. IV, 42.

faire cesser les discordes et de consolider la démocratie à Athènes, après les nombreux conflits que provoqua au V<sup>e</sup> siècle la guerre du Péloponnèse. Les désirs de concorde et de modération politique furent les plus forts. L'interdiction de rappeler les maux du passé serait un devoir civil pour le bien de la *polis*. Il s'agirait, en somme, d'un devoir d'amnésie pour sauver dans des circonstances exceptionnelles l'unité de la cité<sup>1</sup>. Loraux, quant à elle, souligne le caractère surprenant, voire incompréhensible de l'événement. Comment se fait-il que les démocrates n'aient pas exercé leur pouvoir politique et se soient contentés de l'instauration d'un régime modéré sans poursuivre en justice leurs ennemis, allant même jusqu'à payer à leur place la dette militaire qu'ils avaient contractée ? La réponse de Loraux se laisse deviner : la raison ne tient pas seulement aux circonstances, à l'usure des guerres ou à la lassitude des excès de la politique, mais à l'incapacité structurelle, y compris pour le peuple quand il est victorieux, de reconnaître le conflit consubstantiel de la politique. L'amnistie / amnésie de 403 révèle que toute politique est une politique de l'oubli, qui a trait à la mémoire collective, et qui décide de ce qui sera ou non commémoré au nom de ce qui est censé être le bien de la cité. La Cité aime croire qu'elle est unie et homogène. Le refus par les démocrates de poursuivre en justice les partisans des Trente en est la preuve. Le risque était trop grand d'accroître les dissensions sociales par la nature agonistique du procès<sup>2</sup>.

Pour que la démocratie soit *demokratia*, il faudrait que la cité se sache divisée et s'accepte comme telle. Car le *dêmos*, s'il peut désigner la cité dans sa totalité, en désigne également une partie, qui n'est autre que le commun peuple, la foule ou les pauvres à qui s'oppose la classe des riches<sup>3</sup>. Il n'y a de *dêmos* que dans une cité divisée, dans laquelle le peuple, qui n'est toujours qu'une partie du corps politique pour Loraux, accepte son *kratos*. *Kratos* désigne

<sup>1</sup> Cette analyse est également partagée par Edmond Levy. « Les mots d'ordre sont désormais concorde (*homonoia*) et modération (*sophrosunè*), ce qui est peut-être d'autant mieux admis qu'après la violence des luttes civiles et les haines suscitées par la démocratie extrême et surtout l'oligarchie terroriste la passion politique paraît s'être émoussée » (E. Levy, *Nouvelle histoire de l'Antiquité*, « La Grèce au V<sup>e</sup> siècle : de Clisthène à Socrate », tome 2, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 1995, p. 236).

<sup>2</sup> Une différence, sur ce point, existe entre Loraux et Mossé. Là où la première insiste sur le déni du conflit par les Grecs et sur leur réticence à recourir à la forme agonistique des procès, la seconde écrit : « Pourtant il y eut de nombreux procès politiques dans les années qui suivirent la restauration démocratique : les discours de Lysias en font foi, et les vieilles haines suscitées par la politique des Trente furent longues à s'effacer » (C. Mossé, *Histoire d'une démocratie*, *op.cit.*, p. 106).

<sup>3</sup> La distinction pauvres / riches est à la fois d'ordre quantitatif et qualitatif dans l'antiquité grecque, comme le précise Finley. « Comme substitut du mot « riches », les écrivains grecs utilisaient des termes qui signifiaient littéralement « les dignes » ou « les méritants » (*chrèstoi*), « les meilleurs » (*beltistoi*), « les puissants » (*dynatoi*), « les notables » (*gnôrimoi*), les « biens nés » (*gennaioi*) ; pour « les pauvres » ils disaient « les nombreux » (*hoi polloi*), « les inférieurs » ou « les méchants » (*cheirones*), « les vauriens » (*ponêroi*), « la populace » (*ochlos*). En latin, les *boni* ou les *optimi* s'opposaient à la *plebs*, à la *multitudo*, aux *improbi* » (M.I. Finley, *L'invention de la politique*, (1983), trad. J. Carlier, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1985, p. 22).

dans les poèmes homériques un état de supériorité, ou le fait d'une victoire, d'où son lien habituel avec *nikè*. C'est parvenir à prendre le dessus. Loraux souligne la substitution des termes opérée progressivement par la politique antique. Les termes *dèmos*, *kratos*, plus secondairement *nikè*, sont remplacés par ceux d'*arkhè* et de *polis*. La substitution est un déplacement de sens révélateur de la réticence des Grecs – qui serait aussi la nôtre – à concevoir la politique par le conflictuel. *Arkhè* désigne la politique par un consensus possible sur des principes. C'est la figure d'un pouvoir politique rationnel et raisonnable. *Polis*, lui, est un terme qui désigne la Cité comme un tout homogène, pacifique, et immuable, « que l'on suppose inentamée en son essence par tous les bouleversements qui affectent sa constitution parce qu'elle a pour elle le temps, un temps qui ressemble étrangement à l'éternité »<sup>1</sup>. La *politeia* fut une construction idéologique de la Cité que les démocrates eux-mêmes ont favorisée, en succombant au fantasme de l'unité retrouvée. L'usage fréquent de ce terme par les contemporains de la victoire des démocrates le prouve. Il fut une manière de célébrer la puissance du peuple pour en éviter l'exercice. Qu'y a-t-il de plus noble, en effet, pour un vainqueur que de se montrer généreux envers les vaincus ? La célébration du *kratos* fut une « remarquable opération de détournement »<sup>2</sup> pour mieux confisquer la *demokratia*.

## Conclusion

La pensée de Loraux est stimulante. Sa méthode de l'anachronisme contrôlé permet de saisir l'envers du discours des Grecs et de révéler la part de l'imaginaire social dans la substitution de la *politeia* à la *demokratia*. Il n'est pas commun de concevoir la cité antique comme une cité divisée, dans laquelle s'opposent des parties, à savoir des riches et des pauvres. Une telle hypothèse n'est toutefois pas inédite. Finley, de qui Loraux s'inspire explicitement, soutenait déjà cette thèse en affirmant l'existence d'un antagonisme des classes sociales dans l'antiquité gréco-romaine<sup>3</sup>. Une étude comparative de leurs travaux va permettre, d'une part, de donner du poids à la pensée de Loraux tout en contestant sa lecture de la *stásis* par le besoin d'occulter le conflit pour s'en protéger ; d'autre part de dégager un

<sup>1</sup> N. Loraux, *La cité divisée*, *op.cit.*, p. 259.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>3</sup> Finley fait une étude comparative du monde grec et de Rome. Son champ d'étude, pour le monde grec, va « de la fin de l'époque archaïque – vers le milieu du VII<sup>e</sup> siècle – jusqu'à la conquête d'Alexandre ou peu après ; [pour] le monde romain, depuis le milieu du V<sup>e</sup> siècle jusqu'aux derniers temps de la République » (M.I. Finley, *L'invention de la politique*, *op.cit.*, p. 35).

*premier modèle opératoire* pour penser le conflictuel en politique dont il s'agira d'éprouver la pertinence ultérieurement.

## **2. L'audace de Loraux et ce qu'elle donne à penser**

*Loraux, Finley : élaboration d'un premier modèle de la rationalité politique*

Finley, bien avant Loraux, insiste sur la figure de la *stásis* et dénonce l'erreur perpétuée par les historiens modernes de la concevoir comme la maladie la plus grave de la cité. La *stásis*, de manière féconde, servait de principe politique dans l'antiquité. Elle désigne les dissensions ou les tumultes qui, à différents degrés, étaient généré(e)s par l'antagonisme des classes. Seule la guerre civile est un mal radical qui doit être évité pour préserver la cité. Finley et Loraux critiquent tous deux la dimension idéologique de la politique antique qui revient à nier les divisions sociales. Mais l'invention de la politique dans le monde antique n'a pas du tout le même sens pour l'un et pour l'autre. Le monde gréco-romain, pour Finley, a su inventer le pouvoir partagé par une « innovation sociopolitique radicale » qui ouvrit la politique aux exclus<sup>1</sup>. La démocratie athénienne en est le parfait exemple. L'ouverture à ceux que Rancière appellerait les in comptés est un accès facilité au *logos*. La politique relève d'un processus délibératif par lequel les classes sociales jugent des décisions contraignantes que l'État doit faire respecter. Les décisions politiques ne sont pas imposées mais prises « après débat et discussion »<sup>2</sup>. La politique doit pouvoir être contraignante pour garantir l'ordre social tout en étant délibérative. Son rôle est de prendre en charge l'existence de conflits entre les classes sociales. Finley, en insistant sur l'invention du pouvoir partagé dans l'antiquité, critique la définition moderne de la démocratie par la notion de consentement. La passivité des citoyens est contraire à l'exercice d'une démocratie authentique. Le monde antique n'est pas désuet, qui permet de réapprendre cette vérité.

Loraux ne partage pas du tout ce raisonnement. La cité grecque n'a pas inventé le pouvoir partagé. La *stásis* fut dans tous ses degrés niée et déniée au bénéfice de la *polis*. Il ne s'agit pas seulement du discours que des écrivains comme Thucydide ou bien encore que des

<sup>1</sup> M.I. Finley, *L'invention de la politique, op.cit.*, p. 40.

<sup>2</sup> M.I. Finley, *L'invention de la politique, op.cit.*, p. 87.

philosophes (tels Platon et Aristote) ont pu tenir pour nier une réalité encombrante à leurs yeux. Les Grecs eux-mêmes entretenaient le mythe de la *polis* par leur imaginaire civique. La *stásis*, au contraire pour Finley, est un « [r]eflet fidèle des réalités politiques » du monde gréco-romain antique<sup>1</sup>. Le principe novateur d'une participation populaire à la vie politique entraînait nécessairement une rivalité accrue entre les groupes sociaux, qui pouvait prendre la figure d'un combat sans merci :

« À travers toute l'histoire de la Cité-État, et en Grèce encore plus qu'à Rome, les rivalités à l'intérieur de l'élite avaient le caractère d'un combat sans merci : on ne cherchait pas seulement à l'emporter sur ses rivaux dans la lutte pour le pouvoir ; on voulait les détruire, au figuré, et parfois au propre. »<sup>2</sup>

Finley commence *Politics in the Ancient World* en reprenant « l'importante vérité » énoncée par Aristote dans *Les politiques*, que les historiens modernes, pourtant, continuent de négliger<sup>3</sup>. Le Stagirite résume les différences de formes constitutionnelles à la manière dont le pouvoir peut être attribué aux deux classes qui constituent toute cité, que sont les pauvres et les riches<sup>4</sup>. L'importante vérité revient à dire que « l'État est le lieu où s'affrontent des intérêts en conflit, le lieu des conflits de classe »<sup>5</sup>. Et Finley ajoute : « Aucun Grec, aucun Romain n'aurait contesté cela, même si (assez semblables en cela à leurs homologues modernes) il leur arrivait très souvent de dire le contraire dans les débats politiques »<sup>6</sup>. La reconnaissance de la *stásis* est effective dans l'antiquité gréco-romaine pour Finley et ne l'est pas pour Loraux. De même y a-t-il une différence majeure entre l'innovation sociopolitique radicale que mentionne le premier, et la mise au jour par Loraux des pratiques d'exclusion de l'autochtonie des *andres*, qui visent les femmes, les esclaves et les étrangers.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 172. Finley emploie le concept de « Cité-État » faute de pouvoir parler de *polis* dans le cas de Rome. L'expression est aussi commune en anglais. La participation au pouvoir était plus faible à Rome qu'à Athènes, en raison d'une habitude plus grande à obéir. Les Grecs avaient davantage à l'esprit qu'ils pouvaient être successivement gouvernés et gouvernants.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>4</sup> « [C]e par quoi diffèrent l'une de l'autre la démocratie et l'oligarchie, c'est la pauvreté et la richesse, et, nécessairement, là où ceux qui gouvernent le font par la richesse, qu'ils soient minoritaires ou majoritaires, on aura une oligarchie, et là où ce sont les gens modestes, une démocratie. Mais ce qui arrive en outre, comme nous l'avons dit, c'est que ceux-là sont aisés, alors que la liberté est le partage de tous : voilà les raisons pour lesquelles ces deux groupes se disputent le contrôle de la constitution ». Aristote, *Les politiques*, *op.cit.*, III, chap. 8, 1279-b, p. 232.

<sup>5</sup> M.I. Finley, *L'invention de la politique*, *op.cit.*, p. 23.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 23.

Quoi qu'il en soit de ces divergences, un *premier modèle opératoire* se dégage des travaux de Loraux et de Finley pour penser le conflit civil en politique : il serait possible de concevoir une société composée de parties qui s'opposent et rivalisent entre elles. Les divisions inhérentes à la cité sont même plus générales avec Loraux. Elles peuvent aussi bien opposer des groupes sociaux hétérogènes – les démocrates et leurs opposants, les pauvres et les riches, les *inférieurs* et les *meilleurs* – qu'exister au sein d'une même foule rassemblée, désignant par exemple l'*agon* de l'*agora* ou bien la lutte entre des parties civiles qui s'affrontent à l'occasion d'un procès. Les divisions opposent aussi des sexes. Ce premier modèle politique accorde une place centrale au *mésôn* entendu comme l'exercice d'un commun litigieux, tout en permettant déjà de comprendre qu'une discussion réussie ne débouche pas nécessairement sur l'obtention d'un consensus. La politique oppose des *parties adverses*, essentiellement des classes sociales. Le terme de peuple, s'il peut désigner le tout de la cité, ne le fait que de manière idéologique. Il désigne dans les faits *une partie* de la cité, la masse des pauvres, des inférieurs et des mauvais, toujours opposés aux riches, méritants, ou aux meilleurs. L'antagonisme des classes sociales ne doit pas non plus être compris dans un sens marxien. Il est impossible, pour Finley, d'appliquer le modèle marxiste de la lutte des classes à l'antiquité. Ce serait commettre un anachronisme injustifiable. Le modèle marxiste suppose l'avènement du capitalisme sous l'impulsion de la seconde révolution industrielle au XIX<sup>e</sup> siècle, avec ses idées corollaires d'idéologie, d'exploitation et d'aliénation de la classe prolétaire par la classe dominante.

Le premier modèle opératoire retenu fait du conflit civil le principe de la vie politique dans la perspective d'une démocratie authentique. Il s'accorde toutefois davantage avec les travaux de Finley qu'avec ceux de Loraux qui, eux, mettent l'accent sur le déni de la conflictualité sociale par la politique. Loraux est une théoricienne de la *stásis* qui, paradoxalement, invite à s'interroger sur la pertinence d'une approche plus consensualiste de la politique à la fois par l'imaginaire social et par la pratique d'homogénéisation du corps politique que cet imaginaire favorise. Faut-il, par conséquent, changer de modèle politique ?

### *L'imaginaire social et sa pratique d'homogénéisation*

Le cas de l'oraison funèbre est l'expression par excellence de l'imaginaire social athénien, avec pour autre grande figure le mythe de l'autochtonie. L'oraison funèbre - *epitaphios* - est de nature politico-militaire. Plus que d'être un éloge posthume rendu en l'honneur d'un soldat mort pour la patrie, dont il s'agit de célébrer la bravoure, elle est un culte rendu à la *polis*. Par

elle sont célébrées les valeurs de la cité, et plus particulièrement l'*arété*, figure aristocratique de l'excellence - excellence de la vertu, de l'homme pleinement citoyen, dévoué au bien commun, mais aussi rivalité engendrée par l'*arété* qui prend la forme de l'*agon*. L'orateur choisi n'était pas un quelconque citoyen tiré au sort. Il était souvent bien connu pour ses qualités intellectuelles, qu'une éducation avait rendues possibles par un milieu social aisé. L'*epitaphios logos* est un discours idéologique, au service de l'aristocratie, qui occulte que « la conquête du pouvoir continuait d'opposer entre eux riches et pauvres »<sup>1</sup>. Les *epitaphioi* avaient pour fonction de symboliser l'atemporalité et l'immutabilité de la cité. Elles devaient dissimuler les divisions sociales et transformer « la *stasis* en belle manifestation d'unité »<sup>2</sup>. Athènes n'était pas la seule cité grecque à rendre hommage à ses citoyens morts aux combats. Les Spartiates aussi le faisaient. Mais les Athéniens étaient les seuls à rompre avec la coutume d'enterrer les morts sur le champ de bataille. Ils rapatriaient les corps des soldats pour les enterrer dans la cité. Loraux y voit un acte politique, une célébration de la *polis* et du patriotisme, qui était simultanément une célébration de l'*autochtonie*. C'est à la fois un hommage à la cité une, indivisible, immuable, et une sacralisation du sol athénien qui lie les hommes entre eux à l'exclusion des femmes<sup>3</sup>. Les *epitaphioi*, pour favoriser idéologiquement le consensus en politique, revenaient à des pratiques d'homogénéisation sociale. Célébrer les qualités de la cité avait surtout pour intention d'inciter toute personne à les faire siennes. L'oraison funèbre engendrait du *même* à l'intérieur de la *polis*, et l'accentuait d'une part en opposant la cité au monde extérieur (en soulignant sa singularité), d'autre part en considérant le soldat mort au combat comme un citoyen à part entière, qui n'était plus à cette occasion ni métèque ni esclave comme il avait pu l'être. La figure du *même* était aussi favorisée par un

<sup>1</sup> N. Loraux, *L'invention d'Athènes, op.cit.*, p. 340

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 336. Plus loin : l'oraison funèbre « s'emploie à nier l'existence de toute division au sein de la Cité et en cela elle est, pourrait-on dire, plus platonicienne encore que Platon [...] » (*Ibid.*, p. 336).

<sup>3</sup> Loraux a longuement étudié la place des femmes dans la cité grecque pour mieux souligner et dénoncer le processus d'exclusion inhérent à l'autochtonie, tout comme elle travailla à plusieurs reprises la figure du féminin dans l'antiquité grecque. L'autochtonie revenait à une négation des sexes, du sexe féminin et de l'hétérosexualité, mais aussi une négation de la féminité, *i.e* par l'homme de sa propre féminité. Un des mythes fondateurs de la cité racontait que les Athéniens ne sortaient pas du ventre de leur mère mais de la terre pour se donner ensuite à Parthénos, la Vierge, tout en attribuant à Athéna les fonctions de nourrice et de mère. Loraux, adoptant une démarche psychanalytique, y voit un processus de sublimation. C'est une divinisation de la femme qui témoigne d'une incapacité de la reconnaître et de l'inclure dans la cité. « L'autochtonie : essence de tous les citoyens ou mode d'apparition du premier Athénien ; fondement de l'égalité politique ou aboutissement d'une intrigue où l'intervention de la terre féconde vient réparer le refus de l'union sexuelle » (N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Maspero, 1981, p. 12). Sur les thèmes de l'autochtonie et du féminin, cf. N. Loraux, *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1989 ; *Les Mères en deuil*, Paris, Le Seuil, 1990 ; N. Loraux (dir.), *La Grèce au féminin*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Histoire », 2003.

aspect de la cérémonie des funérailles que souligne Loraux. Les citoyens grecs, autant que les étrangers et les femmes, avaient le droit de participer au cortège qui amenait le corps des défunts vers leur sépulture. L'oraison funèbre était ainsi un temps où cessaient les distinctions sociales pour inviter tout un chacun à se réunir autour d'une même figure, la cité comme *polis*, soit pour en tirer la fierté d'y vivre (cas des citoyens), soit pour l'admirer de l'extérieur et en reconnaître la grandeur (cas des femmes et des étrangers).

L' « imaginaire social », toutefois, est une expression qui exige d'être clarifiée. Loraux préfère employer l'expression imaginaire social plutôt que le concept d'*idéologie* pour traduire la manière dont la cité se vit et se pense comme *polis*. Elle énonce trois arguments pour justifier son choix qui sont autant de divergences avec la définition strictement marxienne de l'idéologie. L'*epitaphios*, premièrement, n'exprime pas une idée dominante qui prétend être universelle ou naturelle. Athènes ne s'adresse qu'à elle-même dans ses *epitaphioi*, lesquelles ont précisément pour rôle de renforcer la singularité de la cité en étant indissociables d'une pratique de l'autochtonie. L'oraison funèbre – second point – n'est pas un discours au service d'une classe sociale dominante. Les opposants à la *demokratia* avaient certes tout intérêt à entretenir le mythe de la *polis* pour mieux faire oublier au peuple son propre pouvoir, et l'*epitaphios* était bien un culte de l'*arète*. Mais le mythe de la *polis* était aussi entretenu par les démocrates. Il répond au besoin de tout un chacun d'oublier les divisions sociales. Il n'est pas question, enfin, d'*illusion* dans l'oraison funèbre, au sens d'un art de la dissimulation de la séparation entre le dire et le faire. L'idéologie, dans son sens marxien, est un discours contredit dans les faits bien qu'il prétende épouser la logique de la réalité<sup>1</sup>. Les *epitaphioi* sont tout autres. Leur contribution au mythe de la *polis* est simultanément une transformation de la politique pour favoriser le consensuel, au point de nier les divisions constitutives de la cité. La *stásis* n'a pas été effective dans l'antiquité grecque. Elle est une réalité originelle qui a fini par être recouverte sous le voile du consensus. L'*epitaphios* est une idéologie qui a tenu ses promesses, ou qui strictement parlant n'est plus idéologique au sens marxien en devenant effective.

Loraux prétend reprendre fidèlement Castoriadis en traduisant l'imaginaire social par « l'ensemble des figures en lesquelles une société appréhende son identité », ou bien encore en

<sup>1</sup> C'est le mécanisme classique de la *camera obscura*, que Marx emploie pour dénoncer le défaut de la conscience d'inverser le rapport entre la théorie et la pratique. Il n'y a pas d'idée abstraite, purement théorique ou naturelle, mais toujours une représentation qui sert les intérêts pratiques d'une classe sociale dominante au détriment d'une classe sociale dominée. L'idéologie prétend épouser la réalité (les droits de l'homme seraient des droits naturels) lors même qu'elle n'est qu'un instrument de domination.

repreuant à son compte l'idée que « l'effet de l'imaginaire dépasse sa fonction »<sup>1</sup>. Mais elle infléchit l'imaginaire social dans un sens idéologique sous l'influence de Finley. Le concept d'imaginaire social est chez Castoriadis indissociable du projet d'autonomie que doit viser une société. Il permet à Castoriadis d'affirmer un principe de non-causalité en histoire. L'histoire est création et auto-crédation possible par des peuples de leur forme politique. Castoriadis insiste sur la créativité inhérente à l'imaginaire social dans le but précis de désigner ce que doit être une véritable démocratie, à savoir une interrogation perpétuelle par le peuple des principes et de la forme politique qu'il s'est donnés, pour que la démocratie comme pouvoir d'auto-institution ne devienne pas lettre morte. L'imaginaire social permet de concevoir la politique comme une création continuée du peuple, qui à la fois institue et désinstitue par son imaginaire sa forme politique (selon une distinction spinoziste entre imagination instituante et imagination instituée). Il désigne pour Castoriadis la faculté créatrice de l'imagination à partir de laquelle un peuple se donne sa propre Constitution et continue de la questionner. Toute Constitution est singulière et ne s'explique que par la faculté d'auto-crédation d'un peuple, qui appelle simultanément un pouvoir d'auto-limitation. Il faut que le peuple, s'étant premièrement auto-constitué, puisse ensuite parvenir à s'auto-limiter pour éviter que sa souveraineté absolue dérive en une *hubris*. Castoriadis emploie le concept d'imaginaire social pour défendre, par cette idée d'une faculté créatrice de l'imagination, la thèse d'une démocratie radicale qui est aussi une démocratie ouverte : une authentique démocratie est celle dans laquelle les citoyens savent continuellement interroger et ré-interroger l'acte d'auto-fondation qui est le leur. La Constitution doit rester ouverte à de nouvelles interprétations<sup>2</sup>.

Loraux ne fait pas le même usage du concept d'imaginaire social. Nulle idée de créativité incessante du *dêmos* soulignée par l'imaginaire social ou civique. Castoriadis et Loraux ont même une lecture antinomique de l'antiquité grecque du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. : là où Castoriadis voit l'invention par le peuple athénien de la souveraineté populaire absolue, avec les deux pouvoirs d'auto-crédation et d'auto-limitation, Loraux voit le déni constant du dissensus en politique et l'incapacité par le *dêmos* d'admettre sa puissance. Loraux emploie le

<sup>1</sup> La référence de la première citation a déjà été donnée (cf. *supra* p. 32). La seconde citation, reprise par Loraux, est de Castoriadis. N. Loraux, *L'invention d'Athènes, op.cit.*, p. 476. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil ; coll. « Points », 1975, p. 184.

<sup>2</sup> Le projet de Castoriadis d'une démocratie ouverte doit être resitué dans le contexte des années 1970, en réaction au marxisme. Castoriadis fait à la fois une critique sévère du marxisme (le communisme historique a débouché sur le totalitarisme) et conserve de la pensée marxienne la nécessité d'une perspective révolutionnaire qu'il traduit par son projet d'autonomie de la société ou projet d'émancipation. La critique qu'il fit du totalitarisme ne revint pas comme pour Aron à défendre le modèle libéral de la démocratie, mais à proposer une nouvelle conception de la démocratie, inspirée de l'antiquité.

concept d'imaginaire social dans un sens minimal, pour désigner la dimension symbolique des représentations par lesquelles une société élabore son identité. Mais elle conçoit l'auto-construction de la cité de manière fort différente et étroite : étroite en n'évoquant que le domaine du discours, et du discours qui surplombe les faits, tandis que l'imaginaire social désigne pour Castoriadis tout ce qui est l'œuvre de la créativité d'une société (autant ses institutions que ce qui vient modifier ses institutions) ; de manière différente, *a contrario* de Castoriadis, en ne voyant dans l'oraison funèbre qu'un déni constant des divisions internes qui composent la cité, au lieu de parler d'une créativité incessante du peuple. L'histoire de la politique prend la figure du même : de l'antiquité à nos jours, il serait toujours question – simplement sous des formes différentes, par des manières diverses – du déni du conflit, ou du consensus comme idéologie. Loraux refuse d'employer le concept d'idéologie, sous prétexte qu'il n'y a pas dans l'oraison funèbre de décalage entre le discours et les faits. Mais il est juste de dire qu'elle infléchit l'imaginaire social dans un sens idéologique. Un décalage, à vrai dire, existe bel et bien entre la théorie et la pratique par l'oraison funèbre. Les *epitaphioi* façonnent une réalité, que l'on pourrait appeler « réalité seconde » - la politique consensuelle - tout en continuant d'être le déni d'une réalité première (autant sur un plan chronologique qu'ontologique) que sont les divisions sociales. La méthode de l'anachronisme contrôlé sert à dévoiler la part cachée de la politique officielle, autrement dit, et selon un sens cette fois-ci rigoureusement marxien, sa dimension idéologique.

Ces précisions terminologiques permettent de poser une question fondamentale, d'ordre méthodologique : une étude sur le conflit civil suppose-t-elle d'accorder une place à l'imaginaire en politique ? Faut-il aborder les hommes tels qu'ils sont, ou par les représentations qu'ils ont d'eux-mêmes, au prix de se forger une identité personnelle et collective fictives ? Comment en outre traduire cet imaginaire supposé constitutif de la politique ? Doit-on le comprendre dans le sens précis de Castoriadis – ce qui laisse peu de place à une approche large du problème car il faudrait reprendre le projet d'autonomie – ou bien dans un sens idéologique, soit rigoureusement marxiste, ou plus large à la manière de Loraux ? Ces remarques sont cruciales pour nous qui désirons adopter ultérieurement une perspective néo-machiavélienne. Machiavel est le théoricien de la *verità effettuale*, de la vérité effective de la chose qui saisit la politique dans sa matérialité en prenant en compte par

sa théorie des humeurs les divisions constitutives de la cité<sup>1</sup>. Son anthropologie, par conséquent, pourrait être incomplète : l'erreur de Machiavel serait de ne pas penser la politique à partir de l'imaginaire social pour comprendre comment il la détermine. L'attachement de Machiavel à la *verità effettuale* revient à critiquer le recours à l'imagination quand elle produit des fictions ou des abstractions. Il est nuisible de s'en tenir à ce que la politique et les hommes devraient être au lieu d'accepter la vérité effective<sup>2</sup>. Une politique juste et pérenne suppose de partir de l'existence des dissensions sociales - entre peuple et grands – pour penser la politique par le conflictuel.

Il suffit de songer à ce qu'un historien comme François Furet dit de la politique française (et avec lui toute une nouvelle génération d'historiens) pour se convaincre de l'importance de telles questions et peut-être de la nécessité d'adopter un autre modèle que celui précédemment élaboré<sup>3</sup>. Nous, Français, serions encore les héritiers de la dialectique du pouvoir et de l'imaginaire de 1789. La Révolution ne serait pas à comprendre par une lecture marxiste (un moment du matérialisme historique de la lutte des classes avec le triomphe de la classe bourgeoise) mais comme un événement proprement politique par l'élaboration dans l'imaginaire collectif de la « nation », selon un modèle rousseauiste de la volonté générale propre au corps politique un et indivisible qu'aurait pu créer le nouveau contrat social. Le mythe de l'Un collectif, absolutiste dans son principe, continuerait de déterminer le champ de la politique depuis 1789. La dimension symbolique de la représentation est une des composantes de la nouvelle herméneutique historique élaborée dans les années 1980, que les travaux exposés à l'occasion du Bicentenaire de la Révolution française ont pleinement révélée<sup>4</sup>. Nombre d'historiens n'identifient plus les groupes sociaux à un intérêt de classe mais

<sup>1</sup> « Mais puisque mon intention est d'écrire chose utile à qui l'entend, il m'est apparu plus convenable de suivre la vérité effective de la chose que l'image qu'on en a » (N. Machiavel, *De principatibus. Le Prince*, chap. XV, trad. et commentaire J-L. Fournel, J-C. Zancarini, texte italien établi par Giorgio Inglese, Paris, P.U.F, coll. « Fondements de la politique », 2000, pp. 136-137).

<sup>2</sup> « En effet, il y a si loin de la façon dont on vit à celle dont on devrait vivre que celui qui laisse ce que l'on fait pour ce qu'on devrait faire apprend plutôt sa ruine que sa conservation [...] » (*Ibid.*, pp. 136-137).

<sup>3</sup> Furet est l'auteur de *Penser la Révolution française* (Paris, Gallimard, 1978), livre qui fit date, et qui créa dans son sillage une « pensée-Furet » (O. Bétourné, A. I. Hartig, *Penser l'histoire de la Révolution française, deux siècles de passion française*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 1989). Marcel Gauchet, Pierre Rosanvallon, Mona Ozouf, font, chacun à leur manière, partie de cette « pensée-Furet » par la lecture qu'ils adoptent de la Révolution française.

<sup>4</sup> Ce qui définit les groupes sociaux « n'est pas tant un intérêt de classe qu'une perception, qu'une représentation de soi dans la communauté et de l'ennemi comme étranger à celle-ci ». A. de Baecque, « L'histoire sociale de la Révolution dans son moment herméneutique », in M. Vovelle (dir.), *Recherches sur la Révolution. Un bilan des travaux scientifiques du Bicentenaire*, Paris, La découverte, 1991, p. 545. Les autres composantes de l'herméneutique critique sont le primat du politique pour expliquer l'organisation de la société (la Révolution est avant tout un événement historique) et l'imprévisibilité de l'événement. La nouvelle herméneutique critique,

les étudient par la *représentation* que chacun avait de lui-même, et des autres groupes. L'événement historique est compris comme un objet de représentation dont la signification originelle apparaît progressivement au fil des interprétations successives dont il fera l'objet. Sa chaîne interprétative doit être reconstruite pour le comprendre dans toute son épaisseur. Il n'y a pas à chercher la vérité en soi d'un événement mais à en comprendre la signification à partir des représentations dont il a fait l'objet. Un corps politique un, unifié, est un mythe. Mais il est la représentation que les Français se sont donnée de leur vie politique depuis 1789, et qui influença longtemps la politique contemporaine.

L'imaginaire social, par conséquent, désignerait tout ce qui est de l'ordre de la représentation : représentation de soi, de son groupe social, et de la société tout entière, qui peut devenir idéologique (au sens marxien), mais qui donne le sens plénier d'un événement. Le premier modèle opératoire élaboré devrait être abandonné. La rationalité conflictuelle de la politique, son expression particulière en termes d'antagonisme entre des groupes sociaux, n'offrirait pas une juste approche de la politique. La politique, pour Loraux, est nécessairement consensuelle. Le cas des *epitaphioi* pose la question suivante : et s'il était impossible de concevoir la politique autrement que par la figure du consensus et indissociablement de celle d'une homogénéité nationale ? Après tout, nous continuons aujourd'hui à vivre au rythme d'un calendrier qui commémore des événements faisant partie de la mémoire collective. L'oraison funèbre que le président de la République adresse aux soldats morts pour la France le 11 novembre, mais aussi le défilé des forces militaires françaises sur les Champs-Élysées le jour du 14 juillet, sont aussi des célébrations des valeurs patriotiques - de la bravoure, du sacrifice et de l'honneur par exemple - avec pour ambition de renforcer le sentiment d'appartenance des individus à la nation. La politique, comme nous le donne précieusement à penser Loraux, pourrait être simultanément une politique de l'oubli (déli de la *stásis*) et une forme de manipulation de la mémoire collective, occultant ou mettant en pleine lumière des événements en fonction de leur intérêt pour l'identité nationale. Que cette manipulation soit critiquable ou pas importe peu ici. La question est de savoir si elle est nécessaire et consubstantielle à la politique. Et s'il était impossible de concevoir la

toutefois, a fait l'objet de vives critiques. Michel Vovelle lui reproche « de dissoudre la matérialité même de l'événement dans la subjectivité contemporaine des regards, dans l'évanescence du mythe » (*Ibid.*, p. 19). Olivier Bétourné et Aglaia I. Hartig sont encore plus durs : « Furet s'évade dans la psychologie, et, pour finir, ajuste l'histoire à son analyse, puisque l'analyse ne rend pas compte du procès réel, des événements » (*Penser l'histoire de la Révolution française, op.cit.*, p. 31).

politique sans une dimension idéologique, sans un certain recours à de l'imaginaire social, lui-même indissociable d'une certaine forme d'homogénéité nationale ?

## **Conclusion**

La mémoire, l'oubli, le tort : telle pourrait être la façon de résumer l'approche de la politique par Loraux. La politique est par nature une politique de l'oubli – oubli de la *stásis*, des divisions internes de la cité – que Loraux entend dénoncer. De même est-il question de tort chez Loraux, au sens de Rancière et de Lyotard, pour qui tort désigne une injustice irréparable<sup>1</sup>. L'amnistie de 403 est l'oubli volontaire par tous les citoyens – y compris les victimes – des torts qui ne doivent plus être rappelés à la mémoire. Le tort naît de l'antagonisme des groupes sociaux dans la cité antique. Loraux le traduit d'une double façon qui oblige, paradoxalement, à reconsidérer l'importance que peut prendre le consensus en politique :

- le tort prend premièrement la figure de l'insupportable. C'est la lecture qu'elle fait de l'amnistie de 403. Les démocrates, victimes des pires injustices sous le régime des Trente, ne supporteraient pas de se remémorer les torts vécus. Loraux l'explique en liant audacieusement l'histoire à la psychanalyse. L'amnistie / amnésie de 403 peut et doit se lire comme un refoulement du sujet « cité », pour se protéger de représentations pathogènes, qui permet de comprendre que les Grecs eux-mêmes n'avaient pas conscience du déplacement de sens qu'ils opéraient entre *demokratia* et *politeia*. La *polis* est une représentation de l'unité qui se construit pour des raisons inconscientes. Loraux s'intéresse aux manifestations du retour du refoulé en étudiant ce que la *polis* laisse à ses bords. D'où l'insistance sur l'exclusion des femmes, sur le déni du sexe féminin et de la féminité, corollaires du mythe de l'autochtonie, mais aussi ses études sur le versant « anti-politique » de la tragédie grecque. Une voix endeuillée s'exprime au théâtre, qui oblige les spectateurs à se remémorer les souffrances vécues, à en entendre l'expression. Cette voix est celle des femmes qui, parce qu'elles ne sont pas citoyennes, parlent au nom des exclus. L'évocation du deuil permet de lutter contre la prescription de l'oubli imposée par la politique. Le déplacement du *theatron* de l'Agora – lieu de la politique des *andres* - aux pieds de l'Acropole - où les assemblées acceptaient la présence des étrangers et des femmes - est significatif du caractère anti-politique ou contestataire de la tragédie. « Pour aller droit à l'essentiel, je dirai qu'est antipolitique tout

<sup>1</sup> Loraux, sans faire du tort un concept central, fait elle-même référence à Lyotard et Rancière dans ses travaux.

comportement qui détourne, refuse ou met en danger, consciemment ou non, les réquisits et les interdits constitutifs de l'idéologie de la Cité, laquelle fonde et nourrit l'idéologie civique »<sup>1</sup>. Le tort, à la différence de Lyotard, peut se dire pour Loraux. Il trouve son expression non dans le *logos* mais dans la *phônè* constitutive de la tragédie, dans la dimension corporelle ou bien encore dionysiaque du *theatron*. La tragédie est un « genre en conflit », composé à la fois d'éléments politiques et antipolitiques (selon une opposition entre éléments apolliniens et dionysiaques). Le pouvoir chercha à contrôler l'activité dramaturgique pour mieux se protéger de sa force contestataire. La preuve est l'amende de mille drachmes que les Athéniens infligèrent à Phrynikhos, dramaturge grec, pour leur avoir rappelé la douleur de la prise de Milet par les Perses.

La condamnation sans appel de la *stásis* par les écrivains grecs, l'incapacité de penser le conflit autrement qu'à l'extérieur de la cité seraient des processus de refoulement. La difficulté pour l'historien, comme pour le psychanalyste, est d'oser transgresser l'interdit pour mettre au jour ce qui est refoulé. L'historien buterait autant sur les résistances psychiques de la société qu'il étudie, que sur ses propres résistances dans l'investigation. Son enquête suppose un geste transgressif qui peut engendrer chez lui un sentiment de culpabilité. Il doit être capable, en travaillant sur l'inconscient collectif, de reconnaître lui-même qu'il possède un inconscient, contre lequel il peut justement être en conflit ou en résistance. D'où la difficulté quasi insurmontable pour Loraux de penser adéquatement la place du conflit en politique, tombant trop vite dans l'excès ou dans la minimisation :

« Mais, parce que la notion de conflit nous inquiète, nous manifestons plus volontiers à son égard l'effroi ou la défiance où nous la tenons que l'attente qu'elle peut susciter ; [...] Aussi, pour fuir le conflit, choisissons-nous généralement un pôle plutôt que l'autre, et je n'entends pas m'excepter de cette habitude. »<sup>2</sup>

Le rapprochement entre histoire et psychanalyse est indissociable de la méthode de l'anachronisme contrôlé. Ne pas coller aux discours des Grecs permettrait d'avoir accès à l'inconscient collectif. Mais l'association histoire / psychanalyse est périlleuse. Loraux est la première à souligner les risques de son approche qui revient à identifier la cité à un sujet doté

<sup>1</sup> N. Loraux, *La voix endeillée. Essai sur la tragédie grecque*, Paris, Gallimard, coll. « nrf essais », 1999, pp. 45-46

<sup>2</sup> N. Loraux, *La voix endeillée, op.cit.*, p. 121.

d'une vie psychique, qui plus est d'un inconscient. Nul ne peut non plus s'inventer psychanalyste. Le risque est de se perdre dans le labyrinthe de l'inconscient collectif.

- Loraux, en reprenant Lyotard, dit également que le tort est « la chose intraitable »<sup>1</sup>. Le tort pour Lyotard désigne ce qui dans une communauté « reste intraitable au traitement de l'unité politique », que la politique oublie ou feint d'oublier<sup>2</sup> :

« Et ce qui n'est pas traitable une fois pour toutes, et ce qu'oublie le traitement politique, qui est la constitution d'un « commun » des humains au titre de leur appartenance à la Cité, c'est ce qui n'est pas partageable entre eux, pas communicable, ni communiel, pas commun du tout. »<sup>3</sup>

Lyotard identifie la « chose intraitable » à la « chose hétérogène », au sens de ce qui est hors chaîne, qui ne peut être enchaîné ou bien maîtrisé par la politique, dont tente de se rapprocher l'acte révolutionnaire. L'hétérogénéité n'est pas prioritairement sociale - comme pour Finley et Loraux - mais consubstantielle au langage, dont dérive en tant que réalité seconde l'antagonisme des classes. Tout est langage pour Lyotard ou tout est pensé à partir du modèle langagier. D'où le concept de différend qui signifie l'absence de lieu commun. Les genres de discours sont incommensurables entre eux. Le registre cognitif, par exemple, diffère du registre émotionnel. Penser et parler reviennent à enchaîner des phrases qui ne sont pas reliées entre elles, dont l'enchaînement suppose un choix, qui n'est autre que le renoncement à d'autres possibles, phrases, ou registres de discours. Tout enchaînement ou tout ordre instauré (par le langage mais aussi par la politique) suppose des actes d'exclusion. Le tort est le mal subi par un registre (un genre de discours qui peut aussi caractériser un groupe social). Il est irréparable et incommunicable : le mal enduré ne peut être entendu (il faudrait pour cela un lieu à partir duquel on puisse entendre la plainte, ce qui dans la théorie de Lyotard est impossible, la plainte ayant son propre registre, toujours incommensurable aux autres, à la différence de Loraux et de la voix endeuillée au théâtre) ; le tort, également, ne peut être réparé car l'idée de réparation supposerait que soit possible d'instaurer des règles communes de justice qui ne commettent elles-mêmes aucun tort, ce qui est impossible. L'expression « chose intraitable » désigne l'impossibilité de se figurer le tort subi, qui demeure indistinct en ne pouvant faire l'objet d'une représentation.

<sup>1</sup> N. Loraux, « Pour quel consensus ? », *Le Genre humain*, n°18, 1988, p. 13.

<sup>2</sup> J-F. Lyotard, « À l'insu », *Le Genre humain*, n°18, 1988, p. 37.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

Loraux n'a pas la même conception de l'hétérogénéité sociale que Lyotard. Elle ne part pas de la multiplicité irréductible du langage et s'inspire différemment de la psychanalyse. Mais elle affirme également, pour des raisons différentes, que le tort est intraitable : la cause n'est pas l'hétérogénéité du langage, qui vouerait le commun à l'impossible, mais les conséquences pathogènes de la remémoration des maux anciens dont se protège la société. Toute politique est une politique du moindre mal dans un sens différent pour Lyotard et Loraux. La politique fait ce qu'elle peut pour le premier. Elle est un « art du possible », qui toujours transforme le tort en litige (litige qui peut être réparé, alors que le tort est irréparable)<sup>1</sup>. Elle est, pour Loraux, une politique du moindre mal que met en place une société pour se protéger inconsciemment de plus grandes souffrances. Dans les deux cas, les torts sont *pensables* sans être *traitables*. Le rôle du philosophe pour Lyotard est identique à celui de l'historien pour Loraux : tenter, malgré tout, contre une politique policière, de témoigner des torts et des différends pour dénoncer l'idéologie du pouvoir.

Que peut-on en conclure ? Toute politique, à suivre Loraux, serait nécessairement une politique de l'oubli, qu'il faudrait à la fois dénoncer et comprendre dans sa nécessité. « Sans oubli, nul individu et nulle société n'échapperaient au régime de l'insomnie. Et cependant, nous n'avons pas fini de lutter contre les politiques de l'oubli »<sup>2</sup>. Le travail de Loraux est critique. Il s'agit, en révélant la dimension idéologique de la politique, de dénoncer ce qu'elle exclut. Loraux invite-t-elle pour autant à concevoir une politique à partir de la notion de conflit ? Rien n'est moins sûr. Le paradoxe est là : plus Loraux insiste sur la *stásis*, plus elle montre l'impossibilité de penser la politique autrement que de manière consensuelle, avec pour corollaires sa dimension idéologique et l'existence de pratique d'homogénéisation sociale. Le principe de l'anachronisme en histoire permettrait de comprendre à quel point nous sommes les héritiers de l'antiquité grecque. Nous n'aurions pas changé de conception politique, seulement de pratiques d'amnésie et d'homogénéisation. Il ne faudrait ni s'attrister ni se réjouir du déni du conflit, mais simplement le constater et le mettre au jour, sans pouvoir modifier l'exercice politique :

« Au moment d'avancer que, depuis le temps lointain de sa naissance grecque, la politique – toute politique, peut-être – est tissée d'oubli (*que l'on s'en indigne ou que l'on s'emploie à fonder*

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>2</sup> N. Loraux, « Pour quel consensus », *art.cit.*, p. 22.

*la pertinence d'une telle définition*), essentielle est l'idée que les raisons d'oublier qui font la politique vont bien au-delà des raisons « politiques » d'oublier. »<sup>1</sup>

On est alors tenté d'affirmer que le travail de Loraux conduit à une impasse. Cette impasse est l'impossibilité de modifier la pratique de la politique tout en comprenant pourtant ce qu'elle devrait être pour être plus juste. Un écart entre l'effectif et le normatif apparaît. Le déni du conflit est jugé indépassable, bien qu'une politique nourrie du conflit serait plus souhaitable. Nous nous autorisons à parler de normativité là où Loraux, comme le rappelle la citation précédente, ne veut porter aucun jugement de valeur pour se contenter de la factualité du consensuel en politique, et l'étudier avec le plus d'objectivité possible. Mais Loraux donne à penser, et incite à rêver – quel autre refuge pourrions-nous avoir puisque l'histoire parlerait contre nous ? - qu'une plus juste politique serait celle qui reconnaîtrait les divisions sociales et se nourrirait d'elles. Seul le refuge dans l'utopie serait possible pour contrebalancer une politique du moindre mal dont on pourrait tout au plus critiquer la dimension idéologique sans empêcher son effectivité<sup>2</sup>. Ne faudrait-il pas alors abandonner, à peine exposé, le premier modèle de la conflictualité de la politique pour lui préférer le deuxième, consensualiste, basé sur la reconnaissance de l'imaginaire en politique ? Que peut nous dire Machiavel qui sache réellement nous convaincre de la pertinence de penser la politique à partir de la notion de conflit, et quelle(s) traduction(s) en donne-t-il pour penser une juste expression de la *stásis* ?

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 13. Nous soulignons.

<sup>2</sup> Le concept d'« utopie » est pris ici dans le sens péjoratif d'une idée impraticable. Les travaux ultérieurs approfondissent l'étude de ce concept pour en dégager au contraire une dimension positive, qui joue un rôle vital dans l'exercice démocratique.

## **II. Machiavel ou le problème de l'expression du conflit**

### **Introduction**

Machiavel va permettre d'insister sur l'exercice du conflit civil, et de remettre en cause la nécessité d'une politique de l'oubli en soulignant l'importance de la *stásis* dans le monde romain antique. La question principale est de savoir comment va s'infléchir le modèle de la rationalité politique avec Machiavel. Va-t-on pouvoir conserver avec lui le premier modèle opératoire basé sur la notion de conflit, ou serons-nous amenés à adopter une perspective consensualiste en politique, en accordant une place majeure à l'imaginaire social et aux pratiques d'homogénéisation ? Avons-nous réellement à choisir entre ces deux perspectives, ou un tel dilemme n'est-il pas provisoire et révisable par de nouvelles analyses ?

### **1. Conflit civil, liberté civile, et grandeur de l'État**

#### A. La révolution machiavélienne

##### *Le modèle herméneutique de Lefort*

Des précisions méthodologiques s'imposent, tout d'abord, avant d'étudier la lecture machiavélienne de l'antiquité pour ré-interroger les conclusions de Loraux. La spécificité de notre démarche – qui consiste, paradoxalement, à s'inspirer de Machiavel pour évaluer le degré de pertinence d'une définition de la démocratie contemporaine par la notion de conflit – nous rapproche du modèle herméneutique de Lefort dans la tentative de réactualiser Machiavel. Le point central du modèle herméneutique de Lefort tient au statut qu'il accorde à l'œuvre. Nous sommes trop souvent dupés par le jeu de l'interprétation auquel l'interprète lui-même nous invite en y succombant le premier. Ce jeu repose sur la croyance que le nouveau commentaire proposé s'emparera davantage de la vérité de l'œuvre, comme si nous avions affaire à une œuvre ayant le statut d'une « chose ». La « réalité » de l'œuvre est au contraire pour Lefort une fiction qui nourrit celle de la vérité objective obtenue sur l'auteur. Bien évidemment, l'œuvre possède en elle-même un sens et se comprend à partir de son ancrage

historique. Mais son sens n'existe pas seulement en lui-même, donné une fois pour toutes, comme s'il était invariable et immuable. Il est aussi son déploiement dans l'espace critique et historique auquel il s'ouvre. L'œuvre existe aussi en dehors d'elle, indissociable de sa critique, pour la raison simple que le cœur qui la constitue – son *espace propre* pour Lefort – est lui-même ouvert au devenir en étant ce qui « donne à penser » autant pour l'auteur que pour son interprète. Au cœur de toute pensée est le questionnement qui la traverse et qui fait d'elle une pensée indéterminée, toujours au-delà d'elle-même et inscrite dans un devenir. L'espace propre d'une pensée est son « lieu d'indétermination » qui, pour cette raison, est ouvert à de multiples interprétations. Deux conséquences s'ensuivent :

- une œuvre est le fruit d'un questionnement qui doit se prolonger chez l'interprète. Interpréter Machiavel n'est pas succomber au rêve de pouvoir *s'emparer* de sa pensée, mais bien de penser dans et à partir d'elle ou « de penser dans l'œuvre le pouvoir qu'elle a de donner à penser »<sup>1</sup>. Encore faut-il accepter de s'installer dans l'incertitude ou dans le doute insurmontable d'une interprétation jamais assurée de sa pertinence. D'où le caractère interminable de l'interprétation qui ne peut que demeurer ouverte à ses propres interrogations. Il faut que l'interprète, en proie au doute, tente dans un geste audacieux de définir explicitement le questionnement qui traverserait l'œuvre entière. La question fondamentale de Machiavel aurait été pour Lefort celle du fondement-commencement, du *principio*, autrement dit les conditions d'émergence – mais aussi de conservation et de prospérité – d'un nouvel État ou d'ordres nouveaux en politique (*ordini nuovi*). Elle l'aurait conduit à faire la grande découverte, qui deviendrait sa thèse majeure, de l'opposition constitutive entre les grands et le peuple que Lefort analyse en termes de lutte de classes. Au fondement-commencement de tout État existerait la factualité d'une opposition entre grands et peuple, factualité sans cause assignable et pour autant constitutive, qui prendrait la figure d'un « il y a » originaire donné à titre de contingence sociale, opposant ceux qui désirent dominer à ceux qui, occupant un statut social inférieur, chercheraient à se protéger des plus puissants. L'anthropologie machiavélienne ne sert pas de fondement à la vie politique. La nature humaine n'offre pas de constantes. L'homme, sous la plume de Machiavel, est un « espace de possibles », un ensemble de dispositions dont l'actualisation dépend de la contingence sociale. La question du *principio*, par conséquent, serait difficilement identifiable ou saisissable puisqu'aucun

<sup>1</sup> Lefort C., *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1972, p. 17.

principe de causalité ne pourrait lui être appliqué<sup>1</sup>. La difficulté s'accroîtrait sous l'influence d'un imaginaire social. Les hommes auraient tendance à occulter la division constitutive de la société pour mieux s'extraire de la réalité des conflits qui les opposent. La question du *principio* n'en deviendrait que plus obscure, d'une part en relevant d'une pure contingence, d'autre part à cause de son recouvrement ou de son occultation par les hommes eux-mêmes.

- une fois l'espace propre de la pensée machiavélienne identifié, encore faut-il demeurer *dans l'espace de l'œuvre*. Il ne suffit pas de savoir de quelle interrogation on part, ni quels en sont l'origine et le contexte historique chez l'auteur. Il faut aussi savoir de quel lieu on la réactualise et à quelles conditions le questionnement qui était le sien peut encore être le nôtre. L'interprète doit clarifier sa position pour comprendre ce qui le lie à Machiavel et lui permet de le reprendre avec autorité et pertinence. Le modèle herméneutique de Lefort accorde une plus grande liberté au commentateur. Le geste interprétatif, plus audacieux, revient à prolonger Machiavel au-delà de lui-même dans le questionnement qui fut le sien et qui serait le nôtre. Mais la liberté interprétative ne doit pas déboucher sur des incohérences ou des anachronismes. On touche là un point essentiel qui fait débat au sein des commentateurs et que l'adoption du modèle herméneutique de Lefort permet de poser : la pensée machiavélienne est-elle historiquement datée ou peut-elle être reprise aujourd'hui dans le cadre précis des sociétés contemporaines ? Quelle est la pertinence de convoquer Machiavel, tout au plus théoricien de la république, dans une réflexion sur la place du conflit et du consensus en démocratie contemporaine ? Peut-on prétendre avec sérieux qu'il s'agisse de la même interrogation entre lui et nous ? Sans encore répondre, on peut déjà comprendre ce qu'une telle interrogation a le mérite d'exiger de l'interprète et que seul Lefort souligne avec insistance. L'interprète doit s'interroger sur l'évolution historique du champ de la pensée qui lui permettrait de rencontrer la pensée machiavélienne. Pourquoi Machiavel redevient-il si important en philosophie politique depuis les années 1970 ? Pourquoi tant de travaux lui sont-ils aujourd'hui consacrés ? Est-ce parce que nous partirions du même questionnement ? L'explication, pour Lefort, tient à une similitude de contexte historique. Machiavel serait un pourfendeur des idéologies de son temps, notamment de l'idéologie consensualiste véhiculée par l'humanisme civique florentin. Il aurait permis, dès les années 1950, de combattre le

<sup>1</sup> « Certes, au centre de la société politique est la division de classes, que nous ne saurions rapporter à rien dont nous puissions nous emparer pour faire d'elle une simple conséquence, l'inscrire dans un ordre naturel ». *Ibid.*, p. 728.

totalitarisme et de dépasser les limites de la perspective consensualiste du marxisme en nous ré-apprenant que la politique est indissociable de la domination. Autre temps, même combat, contre le même ennemi ou danger – l'idéologie.

Le modèle herméneutique de Lefort offre un double avantage. Le premier est de se soucier à la fois de l'historicité de la pensée machiavélienne et de poser la question de la transhistoricité de la question fondamentale qui la traverse, que nous aurions à reposer et à repenser dans de nouvelles conditions historiques. Le second est d'insister sur le lien inédit entre l'auteur et l'interprète. Lefort invite à un double travail : d'où parle l'auteur, quel fut son questionnement, et de quel lieu de la pensée l'abordons-nous pour ne pas perdre de vue la singularité de l'interprétation ? Le cadre de l'étude explicité, il est possible de montrer comment Machiavel permet de prolonger la réflexion sur la *stásis*. La question à laquelle s'attelle Machiavel est simple et déjà ancienne. Polybe la formula avant lui, mais aussi Cicéron et avec eux tous les humanistes florentins du Quattrocento. Qu'est-ce qui peut expliquer la grandeur d'un État mais aussi sa chute ? Comment un État peut-il naître, se conserver, et prospérer, avant de tomber en ruines ? La question du *principio* prend pour objet l'État, sous toutes ses formes, conformément à la théorie polybienne de l'*anakyclosis*<sup>1</sup>. Elle ne se réduit pas au cas du principat, dans le but d'encourager le prince à se maintenir au pouvoir pour satisfaire ses propres intérêts. Machiavel, autrement, ne se serait pas donné la peine d'écrire les *Discours* et les *Histoires florentines*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> L'« État » est un concept moderne, que l'on ne peut rigoureusement appliquer à l'antiquité ni à Machiavel, pour son statut transcendant et son lien indissociable avec le concept de société civile. « En tant que puissance souveraine, [il] constitue une réponse spécifique, rigoureusement située [...] aux guerres civiles confessionnelles de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle » (M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1995, p. 211). Nous employons la notion d'État de manière large pour désigner le *stato*. Le *stato* est un terme polysémique. Il désigne essentiellement la politique conçue comme un art de domination (le pouvoir d'un homme ou d'un groupe à la tête de la cité), mais aussi l'exercice d'une autorité ou d'un pouvoir sur un territoire. Pour une traduction du *stato* par le terme d'« état », dans le souci d'en conserver la polysémie et la particularité, cf. J-C. Zancarini et J-L. Fournel (N. Machiavel, *Le Prince*, *op.cit.*, p. 223, 556-557).

<sup>2</sup> Un débat contemporain porte sur la manière dont on conçoit la rédaction du *Prince*, soit comme une rédaction discontinuée et séparée dans le temps (thèse anciennement soutenue par Friedrich Meinecke, Oreste Tommasini, dernièrement par Mario Martelli, auquel cas Machiavel aurait commencé par rédiger le *Prince* avant les *Discours*), soit comme une rédaction réalisée en une seule fois de juillet à décembre 1513 après que Machiavel se soit interrompu dans sa rédaction des *Discours* au chapitre XVIII du livre I. La thèse d'une rédaction en un seul jet du *Prince* était déjà celle de Federico Chabod, qui est aujourd'hui soutenue par Gennaro Sasso et Inglese. Nous l'adoptons. Pour des références bibliographiques, données par Zancarini et Fournel, cf. N. Machiavel, *Le prince*, *op.cit.*, pp. 231-232.

*L'humanisme civique florentin : des précisions terminologiques*

L'analyse machiavélienne du *principio* doit être resituée dans le débat critique qui l'oppose à la *tradition*. La question du *principio* est classique, mais les conclusions auxquelles Machiavel va parvenir, notamment sur la figure du conflit, vont être révolutionnaires. Des précisions terminologiques sont nécessaires, qui tiennent à la complexité du champ de la critique actuelle consacrée à cette question. Il est d'usage désormais d'étudier le rapport de Machiavel à la tradition par l'application de la catégorie interprétative d' « humanisme civique » utilisée pour la première fois par Hans Baron en 1928, sous le terme allemand de *Bürgerhumanismus*. L'humanisme civique désignerait un courant de pensée développé à l'époque du Quattrocento à Florence qui, sous l'influence de l'Antiquité (aussi bien d'Aristote que des moralistes latins tel que Cicéron) et par rupture avec le Moyen Âge, reviendrait aux points essentiels suivants : l'homme se voit redéfini comme un animal politique qui ne développe sa véritable nature et n'atteint son excellence que par sa participation active à la vie publique, de laquelle dépend la conservation de sa liberté comprise comme une lutte contre la domination, aussi bien pour lui-même que pour la défense de la cité. La découverte tardive du courant humaniste civique florentin permet de mettre au jour l'école du *républicanisme*, qui se révélerait être la face cachée de la philosophie politique moderne, capable de proposer une alternative sérieuse au libéralisme<sup>1</sup>.

Nombre de réserves sont émises aujourd'hui au sujet de la catégorie d'humanisme civique. Bien que travaillée abondamment par Pocock et Skinner, et s'imposant bien souvent comme une référence obligée dans les études sur la Renaissance et le républicanisme florentin, son emploi ne fait pas l'unanimité parmi les spécialistes. Des divergences d'interprétations sur sa délimitation historique existent, et il est impossible de parler de l'humanisme civique comme d'un courant de pensée homogène<sup>2</sup>. Une attention plus grande accordée à la polysémie du concept de *civilità*, et à ses dérivés dans les textes des humanistes du Quattrocento,

<sup>1</sup> Les principaux représentants de l'humanisme civique florentin sont Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, mais aussi Leon Battista Alberti, Pier Paolo Vergerio, Poggio Bracciolini, Giannozzo Manetti, Matteo Palmieri, Cristoforo Landino, et Bartolomeo Sacchi dit Platina.

<sup>2</sup> La délimitation chronologique de l'humanisme civique florentin va de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle pour Baron et Pocock, tandis qu'elle s'étend du XIII<sup>e</sup> siècle au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle pour Skinner. La divergence d'interprétation tient au lien de continuité que Skinner établit entre l'humanisme civique florentin et les œuvres des *dictatores* au Moyen Âge ainsi qu'avec l'humanisme pétrarquien. Cf. Q. Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. J. Grossman, J-Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, coll. « L'Évolution de l'humanité », 2001, pp. 138-170 ; *Machiavel*, (1981), trad. M. Plon, Paris, Seuil, coll. « Points », 2001, pp.17-21, 46-78.

permettrait de dégager non pas un humanisme civique, comme le pensait Pocock, mais bien des républicanismes florentins hétérogènes, parfois antagonistes<sup>1</sup>. Skinner, pour sa part, distingue deux courants dans l'humanisme civique, d'une part le républicanisme romain représenté par Cicéron et Salluste, d'autre part l'aristotélisme. Les deux courants ne véhiculent pas la même conception de la politique. Le républicanisme romain insiste sur l'importance de la participation du citoyen à la vie politique pour défendre ses droits. L'aristotélisme, lui, propose un républicanisme plus accentué : l'attachement du citoyen à la *res publica* ne décide pas seulement de sa liberté ; il est la condition de possibilité d'une vie pleinement humaine, par lequel l'homme se réalise en tant qu'animal politique. L'humanisme civique est une catégorie élaborée tardivement au XX<sup>e</sup> siècle, pour aborder d'une nouvelle manière la modernité par le républicanisme. Il est donc nécessaire de s'y référer avec prudence. Nous continuerons toutefois de l'employer pour deux raisons. La première est qu'elle traduit un effort appréciable pour tenter de cerner un courant de pensée au-delà des différences qui peuvent exister entre des auteurs. Machiavel a bien affaire à une *tradition*, à des idées communes, avec lesquelles il entre en discussion. L'humanisme civique florentin est intéressant à titre de méthode de catégorisation. La seconde raison tient à l'importance du modèle de la concorde civile au Quattrocento, soit comme concorde eudémonique (sous l'influence d'Aristote), soit comme concorde harmonique (sous l'influence de Cicéron)<sup>2</sup>. Machiavel, avec certitude, rompt avec une longue tradition humaniste qui voit d'un mauvais œil le conflit au sein de la cité. Les termes de « tradition » et d'« humanisme civique », pour cette raison, vont être identifiés<sup>3</sup>.

Ces précisions terminologiques données, il est possible de comprendre ce qui fait de Machiavel un penseur révolutionnaire. Le rapport de Machiavel à la tradition est subversif

<sup>1</sup> Sur l'indétermination du concept de *civiltà* et sur l'humanisme civique florentin, cf. bibliographie 1<sup>ère</sup> partie, II.1.1, p. 527.

<sup>2</sup> Cf. M. Senellart « La crise de l'idée de concorde chez Machiavel », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°4, 1996, pp. 117-133.

<sup>3</sup> Pour une analyse approfondie de l'influence cicéronienne sur la tradition, cf. Q. Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, *op.cit.* Pour la confirmation de l'influence d'Aristote sur les humanistes florentins, cf. M. Gaille-Nikodimov, « L'idéal de la constitution mixte entre Venise et Florence. Un aristotélisme politique à double face » in M. Gaille-Nikodimov (dir.), *Le gouvernement mixte : de l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe, XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, coll. « Renaissance et âge classique », 2005. Gaille-Nikodimov, dans cet article, analyse l'influence différente de l'aristotélisme politique chez les deux grands auteurs qui ont le plus contribué au mythe de Venise que sont Gasparo Contarini et Donato Giannotti. Giannotti, qui s'inspire de la réflexion aristotélicienne sur les différentes parties qui composent et divisent la cité, et reprend de Machiavel la notion d'humeur quand il parle de la constitution mixte, ne fait pas du conflit le principe de la liberté civile. La constitution mixte demeure un modèle de paix et de concorde. Machiavel est le seul à faire du conflit la condition de possibilité de la liberté civile à son époque.

pour l'importance qu'il accorde aux conflits dans le traitement du *principio*. La tradition veut que la grandeur d'un État soit l'œuvre d'une fortune exceptionnelle qui décide de tout, aussi bien de la qualité du fondement de l'État que de la possibilité de voir naître en lui des hommes illustres capables d'instituer des lois justes qui favorisent l'exercice de la vertu. De tels hommes (comme Lycurgue et Romulus) surent concevoir et établir le modèle politique de la constitution mixte, qui depuis Polybe et Cicéron est célébré par les humanistes florentins comme un modèle de tempérance protégeant la cité de ses propres tumultes et excès. La seule figure du conflit que la tradition aborde par la question du *principio* est celle de la guerre externe ou interétatique, qui témoigne des mœurs excellentes des Anciens (leur bravoure, leur dévouement à la patrie) sans pour autant jouer un rôle majeur dans l'explication de la grandeur des cités antiques. Le modèle de la constitution mixte permet de protéger la cité de la guerre civile et d'instaurer un état de paix durable<sup>1</sup>. Ce point va être approfondi par une étude du modèle cicéronien de la concorde harmonique qui, à suivre Skinner, était central dans l'humanisme civique florentin, avant de voir la critique qu'en propose Machiavel<sup>2</sup>. Une analyse sera faite, ensuite, du juste milieu et de la tempérance, à l'occasion d'une confrontation entre Aristote et Machiavel. La pertinence d'interpréter le conflit civil chez Machiavel par le modèle du différend, enfin, sera interrogée.

### *Machiavel et la constitution mixte*

La pensée cicéronienne de la *concordia* est simple. Elle répond au projet d'une conception harmonique de la concorde qui, selon une longue tradition remontant à Pythagore et prenant sa pleine expression chez Platon, rend indissociable la justice et la morale. Il s'agit d'établir une harmonie morale entre les citoyens qui doit aboutir à un *consensus omnium* (accord de tous) capable d'assurer l'unité de la cité. L'harmonie de l'univers doit servir de modèle à la cité pour qu'elle puisse instaurer un ordre juste, avec la métaphore classique de la lyre qui reprend la théorie des sphères célestes. Cicéron reprend explicitement cette métaphore dans

<sup>1</sup> Pour une bibliographie sur le thème de la constitution mixte, cf. M. Gaille-Nikodimov (dir.), *Le gouvernement mixte, op.cit.*, pp. 205-222. Cf. également J.M. Blythe, *Le gouvernement idéal et la constitution mixte au Moyen-Age*, (1992), trad. Jacques Ménard, Fribourg, Cerf Academic Press, 2005.

<sup>2</sup> Cicéron aurait été considéré depuis Pétrarque comme le « grand génie » de l'Antiquité au point que les humanistes, redécouvrant avec lui la grandeur de Rome et le sens spécifique de l'éducation dans sa pensée, « se muèrent en avocats fervents [des] idéaux cicéroniens ». Q. Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne, op.cit.*, p. 138.

un passage célèbre du *De Republica* (II, XLII, 69) que Saint Augustin cite lui-même dans la *Cité de Dieu* (II, 21, 14-24). Le voici :

« Les choses se passent comme dans un ensemble de lyres ou de flûtes, ou dans un chant même et un concert de voix, où il faut maintenir une certaine harmonie entre les différents sons, car toute altération et toute discordance seraient insupportables à des oreilles exercées ; et ce concert est rendu harmonieux et bien accordé grâce à l'union exactement réglé des voix les plus différentes. Il en est de même dans la cité qui fait naître un accord moral [d'éléments très différents], grâce à l'équilibre qui se produit entre les ordres supérieurs, inférieurs et moyens, comme entre des sons divers. [Ce que, dans un chant, les musiciens appellent harmonie, c'est, dans la cité, la concorde, qui est, pour la sauvegarde de tous, le lien le plus étroit et le plus bienfaisant. Cette concorde n'est réalisable d'aucune manière sans la justice]. »<sup>1</sup>

Le modèle de la concorde harmonique est déjà à l'œuvre dans la *concordia ordinum* que Cicéron rechercha en 63 pour résoudre la conjuration de Catilina qui le visait directement et personnellement. La *concordia ordinum* obéit momentanément à une stratégie politique. Un accord devait être trouvé entre les sénateurs les plus modérés et les chevaliers pour sauver la république et le consulat de Pompée. Cicéron s'adresse déjà, au-delà de la prise en compte des forces politiques en présence, à l'ensemble des *cives* pour la défense de la *res publica*. Son projet est depuis le début d'établir une *harmonie* entre les citoyens qui doit aboutir à une unité morale de la cité qu'est l'attachement de tous au modèle de la vertu.

La pensée cicéronienne de la concorde harmonique s'explique surtout par l'intention de faire de la constitution mixte le modèle politique suprême. Polybe, avant Cicéron, fut le premier à expliquer la grandeur de Rome par l'excellence de la constitution mixte. Seul ce modèle constitutionnel permettrait à un État de se conserver et croître autant qu'il peut, en évitant la forme pervertie à laquelle tend naturellement chaque régime politique pris séparément<sup>2</sup>. Il serait le plus apte à résister aux cycles naturels de l'État (*anacyclosis*). L'État,

<sup>1</sup> Cicéron, *La République*, II, XLII, 69, trad. Esther Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 46-47. La phrase entre crochets est celle citée par Saint Augustin dans *La Cité de Dieu*, II, 21, 14-24, trad. J-Perret, Paris, Garnier Frères, coll. « Classiques Garnier », 1946.

<sup>2</sup> Les cycles naturels de l'État sont les suivants : la forme primitive du gouvernement est celui d'un seul qui, sous l'effet du perfectionnement de l'art, devient une royauté. La royauté, que Polybe applique uniquement au cas d'un pouvoir librement accepté par ses sujets, se pervertit en tyrannie ou autocratie ; l'aristocratie, définie singulièrement comme l'art de gouverner par les hommes les plus justes et les plus sages de la cité, devient à son tour une oligarchie ; enfin, la démocratie, que Polybe ne confond pas avec le pouvoir de la masse soumise à ses désirs mais comme un régime dans lequel les hommes se distinguent par leurs vertus (attachement à la coutume et à la tradition, aux dieux, respect des parents et des aînés ainsi que de l'autorité légitime des lois et de la volonté de la majorité) se transforme en une ochlocratie, puis de nouveau en royauté, et ainsi de suite. L'ochlocratie désigne une forme de gouvernement par lequel la masse a les pleins pouvoirs et peut imposer tous ses désirs. C'est le gouvernement par la foule, la « populace ».

comme tout être vivant, est voué à croître puis à dépérir<sup>1</sup>. Seule la constitution mixte sait conserver des différents régimes leurs qualités tout en évitant leurs excès par l'instauration d'une situation d'interdépendance et de contre-pouvoirs, chaque élément institutionnel (Sénat, magistrat, comices) veillant à ce que les deux autres ne puissent commettre d'abus de pouvoir. La tempérance qu'elle favorise empêche l'éclosion de conflits internes à la cité qui pourraient devenir excessifs. Polybe était si enthousiaste qu'il considérait que la constitution mixte suffisait à elle seule pour se protéger de la décadence des mœurs qu'entraîne l'apogée de l'État. Le scepticisme accru de Cicéron sur ce point explique son recours à la théorie de la *concordia*. Un cercle vicieux des lois et des mœurs existe. Les lois, aussi justes soient-elles, ne sont rien sans les mœurs qui les entretiennent et qu'elles entretiennent réciproquement. Seule la concorde harmonique peut agir sur les mœurs en exhortant tous les *cives* à suivre le chemin de la vertu pour établir entre eux une unité morale. La figure utopique du *princeps* ou prince dans la pensée cicéronienne joue ici pleinement son rôle. Le prince doit être un modèle de vertu pour susciter chez ses concitoyens le désir de l'imiter pour rendre la vertu « contagieuse ». Cicéron s'efforce d'associer le choix de la vertu à la question du salut de l'âme. Ceux qui se consacrent au bien de la cité gagnent l'immortalité<sup>2</sup>.

Machiavel va faire voler en éclat l'approche consensualiste de la politique par la tradition. S'il est juste de mentionner le choix de la constitution mixte pour expliquer la grandeur de Rome, Polybe et Cicéron se trompent tous deux sur les raisons qui font d'elle le modèle politique le plus pertinent. Rome ne devint une république que par la désunion entre le Sénat et le peuple qui « produisit des événements si extraordinaires que le hasard opéra en sa faveur ce que la loi n'avait point prévu »<sup>3</sup>. Après des premières institutions défectueuses, Rome parvint progressivement à fonder une république par la création de tribuns. De cette sorte a-t-on obtenu « une combinaison de trois pouvoirs qui rendit la constitution parfaite »<sup>4</sup>. La constitution mixte n'est pas un modèle d'équilibre politique où l'équilibre serait premier, mais d'équilibre précaire obtenu sur fond de déséquilibre perpétuel engendré par la désunion entre

<sup>1</sup> Le modèle de la concorde harmonique se retrouve également chez Polybe. « Cela étant, dans toutes les situations critiques, un parfait concert s'établit entre eux [entre les trois pouvoirs que sont le Sénat, les magistrats, et le peuple], si bien qu'on ne saurait trouver de meilleur système de gouvernement ». Polybe, *Histoire*, VI, (18), trad. D. Roussel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 486.

<sup>2</sup> C'est le célèbre passage du songe de Scipion au livre VI de la *République*. Le prince est le « premier », celui qui sera garant de l'unité de la cité et de son ordre moral, « celui dont la sagesse et l'active vigilance sont les garanties de la forme publique ». Cicéron, *République*, *op.cit.*, II, XXIX, 51, p. 35.

<sup>3</sup> Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op.cit.*, p. 42.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 42.

le Sénat et le peuple, plus généralement entre les grands et le peuple. Grands et peuple ont des désirs antagonistes. Les premiers veulent dominer, les seconds ne pas être dominés. L'erreur commune est de condamner leurs querelles, de considérer que Rome se perdit en raison des tumultes qui l'agitèrent au lieu de voir en eux le principe de la liberté. L'antagonisme entre les grands et le peuple, au contraire, est constitutif de tout État<sup>1</sup>. Les vertus dont Rome témoigne sont le fruit de l'éducation que permet l'institution de bonnes lois, lesquelles à leur tour « sont le produit de ces agitations que la plupart condamnent si inconsidérément »<sup>2</sup>.

L'antagonisme des classes, loin d'être occulté, doit être institutionnalisé et encadré par la loi pour lui donner l'expression la plus juste possible et la plus bénéfique à l'État. La désunion du Sénat et du peuple est la raison majeure de la grandeur de Rome. Machiavel fait une critique sévère et sans appel du modèle de la tempérance par lequel on expliqua avant lui l'excellence de la constitution mixte. Il la soupçonne d'avoir fait l'objet d'un usage idéologique de la part des grands qui en vanteraient les mérites pour mieux se protéger du peuple et de ses possibles révoltes, qui plus est en parlant de « concorde » civile et d' « unité morale » de la cité. La tradition considérait que l'état de possession matérielle - l'obtention d'un certain niveau social - permet aux hommes d'éviter les excès où les entraîne l'insatiabilité de leurs désirs. L'acquisition de richesse, par l'état de contentement qu'elle favoriserait, serait propice à l'obtention d'une plus grande sagesse. Les excès seraient à chercher du côté du peuple - bête, mauvais, et cruel - duquel il faudrait constamment se méfier et se jouer en lui donnant l'illusion de lui attribuer un pouvoir politique. La constitution mixte peut en effet se lire comme l'instauration d'un régime aristocratique modéré<sup>3</sup>. Elle s'inspire de la conception platonicienne de la *sophrosunè* plus que de celle d'Aristote. Si Platon et Aristote ont en commun de faire de la modération un enjeu de maîtrise de soi au sens d'un idéal de contrôle et de mesure, qui se rapporte aux plaisirs et désirs inquiétants que représente l'*epithumètikon*, Platon est le seul à lui donner une dimension politique. La modération se distingue des autres vertus en ne se rapportant pas uniquement à

<sup>1</sup> « Dans toute république, il y a deux partis : celui des grands et celui du peuple ; et toutes les lois favorables à la liberté ne naissent que de leur opposition. » Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op.cit.*, livre I chap. IV, p. 44 (cf. également le chapitre IX, p. 101). L'antagonisme entre grands et peuple, dans certains cas, peut être complété par la communauté des soldats. Les soldats forment alors une troisième humeur. Ce cas suppose l'existence de *soldats de métier*, que Machiavel veut éviter par la constitution d'armées populaires.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>3</sup> Ce point fait l'unanimité chez les commentateurs. Cf. pour exemple M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté. La politique machiavélique entre histoire et médecine*, Paris, H. Champion, coll. « Travaux de philosophie », 2004, p. 73.

un groupe social en particulier, mais à la cité dans son ensemble. D'elle dépendent l'établissement de la justice et l'harmonie de la cité selon le modèle harmonique de la concorde que Cicéron reprend de Platon. La modération désigne la seule vertu que possèdent les artisans et les producteurs, sans pour autant qu'elle leur soit réservée car elle est la qualité de la cité tout entière<sup>1</sup>.

Machiavel montre que l'excès n'est pas là où on le pense. Les grands ont une ambition sans bornes. Plus l'homme possède et plus il désire posséder et dominer les êtres qui peuvent lui être inférieurs socialement. Machiavel fait une critique virulente du jugement commun selon lequel le peuple est mauvais et bête. Les qualités du peuple dépendent avant tout de l'attitude du ou des gouvernants et de la relation qu'ils sauront établir et entretenir avec lui. Il est très intéressant de voir Machiavel réfuter la thèse d'une méchanceté naturelle de l'homme - à laquelle lui-même recourt - quand celle-ci sert de prétexte pour parler d'un mal inexorable et indépassable que l'on applique au peuple pour mieux le dominer et l'asservir. Ce n'est pas parce que l'homme est naturellement mauvais qu'il ne peut faire le bien. Les dispositions du peuple dépendent en grande partie de la responsabilité de qui le gouverne. Machiavel justifie les réactions excessives du peuple quand elles répondent aux excès d'ambition des grands. Le peuple, dans une république, a le droit légitime de recourir à la force pour défendre ses droits quand la nécessité l'impose. On comprend par ces remarques que le conflit chez Machiavel ne se résume pas à sa dimension institutionnelle. La constitution mixte institutionnalise le conflit, elle le fixe et l'encadre, sans que la loi cesse d'être l'expression d'un rapport de forces toujours changeant. L'équilibre institutionnel obtenu demeure précaire. Les grands, constamment, tentent de profiter de la loi pour assouvir leur désir de domination. Il faut que le peuple sache, en certaines occasions, se faire menaçant pour recouvrir ses droits.

<sup>1</sup> La dimension spécifiquement politique de la tempérance chez Platon, contrairement à Aristote, s'explique par leurs conceptions différentes de la cité juste. Une Cité bien ordonnée est celle dans laquelle chacun est à sa juste place selon son naturel spirituel pour Platon. Le parallélisme entre l'ordre interne de l'âme particulière et l'ordre civil explique que la modération ait une dimension politique. La maîtrise de soi a pour équivalent politique l'enjeu de la maîtrise de l'ordre social par l'exercice de la raison selon la théorie du philosophe-roi. Rien de tel chez Aristote où est absente la thèse du jusnaturalisme inégalitaire mais où existe au contraire le principe de rotation des charges publiques (commander et être commandé à son tour). La tempérance ou modération est un enjeu personnel et éthique chez Aristote. Sur la notion de tempérance chez Platon, cf. bibliographie 1<sup>ère</sup> partie, II.1.2, p. 528.

*Conflit et juste milieu*

Machiavel critique aussi l'interprétation de la constitution mixte qui, tirée de la définition aristotélicienne de la vertu, consiste à la concevoir comme l'excellence d'une position médiane. La *via del mezzo* que recherche Machiavel en politique n'est pas l'adoption d'une position intermédiaire qui laisserait croire à l'institution possible d'un équilibre pérenne. Il n'y a pas de juste milieu stable chez Machiavel, ni dans le monde toujours agité et bousculé par les caprices de la fortune, ni dans la nature humaine<sup>1</sup>. Appliquer le paradigme médical des humeurs à la politique, par une comparaison entre le corps biologique et le corps politique, est une chose commune à l'époque de Machiavel. Ce paradigme, de tradition galénico-hippocratique, définit la santé (euthymie) en termes d'équilibre obtenu entre les quatre humeurs que sont le sang, le phlegme, la bile jaune et la bile noire (ou atrabile), quand aucune d'entre elles ne l'emporte sur les autres de manière excessive. Les humeurs sont des liquides, elles circulent ou stagnent dans le corps sans avoir de formes fixes. Le corps humain est une sorte de miroir de l'univers ou de microcosme. L'homme, comme le monde, est une totalité organique. Le monde agit sur lui par le biais des humeurs, notamment en fonction du cycle des saisons qui les augmentent ou les diminuent. Hippocrate parle de mélange parfait, et de maladie « quand l'une de ses humeurs, en trop petite ou en trop grande quantité, s'isole dans le corps au lieu de rester mêlée à toutes les autres »<sup>2</sup>. Machiavel, comme le souligne Sfez, se méfie de l'emploi d'un tel terme<sup>3</sup>. La notion hippocratique de mélange laisse entendre à tort que la santé viendrait d'une dissolution des humeurs ou de leur confusion. Les humeurs pour Machiavel ne peuvent ni se compléter ni s'équilibrer. La constitution mixte n'a pas le sens d'un mélange obtenu par un assemblage de vertus différentes qui pourraient s'équilibrer en se complétant. Les humeurs, au mieux, peuvent *aller bien ensemble*, c'est-à-dire coexister, s'opposer convenablement, dans des proportions justes que devront établir des lois. Le *bien*

<sup>1</sup> « Mais comme toutes les autres choses de la terre sont dans un mouvement perpétuel et ne peuvent demeurer fixes » (N. Machiavel, *Discours, op.cit.*, livre I, chapitre VI, p. 51). Et « Il n'est point donné à notre nature de pouvoir tenir exactement un juste milieu » (*Ibid.*, p. 300). Le peuple, par exemple, juge toujours à l'extrême. Il est toujours « heureusement ou malheureusement saisi par la contradiction, dans un saisissement toujours démesuré (déception ou enthousiasme sans bornes) » (G. Sfez, « La vérité suivante – Machiavel », *Rue Descartes*, n°8/9, 1993, p. 103). Le prince cherche à échapper à la logique exclusive du jugement des hommes en tentant d'inspirer le sentiment de crainte.

<sup>2</sup> Hippocrate, *Traité de la nature de l'homme*, chap. IV, trad. J. Jouanna, Berlin, Akademie-Verlag, 1975. Sur la notion d'humeur chez Machiavel, cf. bibliographie 1<sup>ère</sup> partie, II.1.3, p. 528.

<sup>3</sup> G. Sfez, « Machiavel : la raison des humeurs » in *Rue Descartes*, n°12/13, mai 1995, pp. 11-37.

*général* qui peut être poursuivi en politique ne pourrait être un bien partagé ou un *bien commun*.

Il est tentant au sujet du juste milieu d'opposer Aristote à Machiavel. Nos remarques, jusqu'ici, vont en ce sens. Le modèle aristotélicien de la vertu, d'une part, a été présenté comme la recherche d'un équilibre stable entre deux extrêmes, opposé en tout point à la conception machiavélienne d'un ordre social toujours précaire. La politique machiavélienne, d'autre part, serait au mieux une *politique du moindre mal* (sans parler de son accusation d'immoralisme et / ou d'amoralisme par la déconsidération de tout bien visé), contrairement à Aristote pour qui l'art de gouverner est indissociable de la recherche de la vie bonne. Ces deux jugements, pour autant, doivent être révisés. Aristote, premièrement, est lui-même un penseur de l'équilibre instable et précaire, car la vertu se joue et se rejoue perpétuellement dans la contingence d'une situation toujours nouvelle. L'équilibre à trouver est continuellement à refaire. Sa précarité, qui découle de son caractère momentané, tient aussi à la difficulté d'y parvenir. L'exercice de la vertu est périlleux et demande de l'expérience. Il n'y a pas dans la vertu aristotélicienne l'intervention d'une raison surplombante, assurée de sa réussite, qui puisse aisément triompher des périls auxquels elle est exposée. Pierre Aubenque a magistralement montré combien la prudence est indissociable de la métaphysique aristotélicienne qui insiste sur l'inachèvement du savoir en raison de la contingence du monde sublunaire<sup>1</sup>. Il n'y a pas de science possible du hasard. La prudence est la « solution boiteuse », à mi-chemin entre un savoir absolu impossible et une improvisation totale à éviter, que trouva Aristote pour sauver l'action vertueuse. La *phronèsis*, distinguée de la *sophia* dans l'*Éthique à Nicomaque*, fait partie des vertus dianoétiques qui relèvent seulement de la partie calculative ou opinative de l'âme. Son application en politique n'y change rien. La prudence dont doit savoir faire preuve le législateur n'empêche pas la constitution (*politeia*) de demeurer fragile. La cité est autant menacée par des causes externes que par des causes internes.

Aristote, en conséquence, ne pouvait qu'être lui-même sensible à la thématique du moindre mal (second point). La raison prudentielle fait son possible<sup>2</sup>. Elle ne vise pas le Bien absolu,

<sup>1</sup> P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F, coll. « Quadrige », 2004 (pp. 216-218 pour une bibliographie sur la *phronèsis*). Sur les notions de juste milieu et de prudence chez Aristote, cf. bibliographie 1<sup>ère</sup> partie, II.1.4, p. 528.

<sup>2</sup> Aristote préférait le terme de *phronimos* à celui de *spoudaios* pour qualifier l'homme prudent, dont la vertu tenait à des qualités intellectuelles (la rectitude de son jugement) plutôt qu'à sa force. Mais l'homme prudent est aussi celui qui, tel un héros, sait « aller au combat ». P. Aubenque, *La prudence chez Aristote, op.cit.*, p. 48.

mais un bien circonstanciel. La morale aristotélicienne est dépendante de l'habileté. L'habileté vise l'efficacité. Elle est l'utilisation des meilleurs moyens possibles pour parvenir à une fin, sans considération éthique. L'exigence d'efficacité vient modifier la visée morale par la problématique du *kairos*. La politique, pour Aristote comme pour Machiavel, est confrontée à la contingence et aux contraintes qu'impose le réel. Mais le moindre mal chez Aristote obéit toujours à une perspective du bien. La prudence aristotélicienne est de bout en bout morale, autant dans ses fins que dans ses moyens<sup>1</sup>. Machiavel, lui, justifie l'emploi de moyens immoraux. Mais la question du *principio* comporte une dimension morale qui la distingue d'une perspective machiavélique<sup>2</sup>. Elle pose la question du *bien* de l'État – de son maintien et de sa grandeur – qui exige, quand cela est possible, que l'antagonisme des humeurs entre les grands et le peuple soit institutionnalisé, tout en prenant parti pour le peuple<sup>3</sup>.

Les convergences entre Aristote et Machiavel sont donc plus fortes qu'on ne le pense. Tous deux jugent que la politique relève d'une raison prudentielle et font le constat d'un équilibre précaire qui menace la cité. La critique machiavélique du juste milieu, en réalité, ne s'adresse pas directement à Aristote, mais à la tradition. Les « sages » ont transformé la vertu aristotélicienne en une position médiane dont la médiocrité est de favoriser la « mollesse », la

<sup>1</sup> La thématique « la fin justifie les moyens » est typiquement moderne. L'habileté pour les Grecs ne peut être au service d'une volonté machiavélique. La volonté ne peut être perverse. L'homme peut certes vouloir le mal, mais à titre d'erreur ou de maladresse (par confusion d'un mal avec un bien), aucunement à titre intentionnel (le mal pour le mal). La volonté peut être pervertie sans être perverse. Une conception machiavélique du mal était impensable pour les Grecs.

<sup>2</sup> Le terme de « machiavélisme » peut prendre différentes figures, lesquelles peuvent être le *jugement*, le *mythe*, ou le *discours*, ces trois termes étant à la fois distincts et imbriqués. Le machiavélisme peut être l'expression d'un *jugement* par lequel on condamne la pensée machiavélique aussi bien pour son immoralisme (« la fin justifie les moyens » et Machiavel est diabolique) que son amoralisme (la *verità effettuale* serait l'invention de la science de la politique scindée de toute considération morale). Il peut être l'expression isolée d'un auteur ou d'un commentateur, par exemple Léo Strauss qui accuse Machiavel des maux de la modernité et voit en lui le premier théoricien de la domination, ou bien encore Raymond Aron qui, avant 1945, le rend responsable de l'invention moderne de la science de la politique. Se pose ensuite la question de la véracité d'un tel jugement, de sa fidélité ou infidélité à la pensée machiavélique, et de la *mythologie* qu'il pourrait ou non entretenir à son sujet à titre d'opinion plus ou moins fondée (le jugement devient alors public). Enfin, et surtout, le machiavélisme peut aussi être la manière dont Machiavel fut repris et compris par ses successeurs et autorisa – parfois à son insu et à l'opposé de sa propre pensée – un certain *discours* sur la politique, axé notamment sur le concept de « raison d'État », avec une opposition dès le XVII<sup>e</sup> siècle entre une raison d'État machiavélique, diabolique, indifférente à Dieu, et une « vraie raison d'État », conforme à la morale chrétienne. Nous employons ici le terme de « machiavélisme » à titre de jugement. M. Senellart, *Machiavélisme et raison d'État. XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, P.U.F, coll. « Philosophies », 1989.

<sup>3</sup> Pour une autre approche de la conception machiavélique de la prudence, par comparaison avec le modèle thomiste mais aussi avec les humanistes du Quattrocento (notamment avec Pontano et la littérature des marchands-écrivains florentins), cf. C. Lazzeri, « Prudence, éthique et politique de Thomas d'Aquin à Machiavel » in A. Tosel (dir.), *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1995, pp. 79-128. Sur la question de la continuité / discontinuité de la conception machiavélique de la prudence avec celle de Saint Thomas d'Aquin, cf. bibliographie 1<sup>ère</sup> partie, II.1.5, p. 529.

« paresse », ou bien encore la « lâcheté » et l'« indécision ». La prudence, au contraire, est agir avec promptitude, dans un temps qui n'attend pas et bouscule la délibération, tout en étant synonyme d'audace. La raison prudentielle est l'exercice d'une raison qui tranche dans le vif pour agir en temps opportun. Machiavel, comme l'affirme Sfez, reprend d'Aristote la traduction du « juste milieu » au sens d'un « juste extrême »<sup>1</sup>. Le juste extrême est la vertu qui atteint le sommet de l'excellence, au péril de son impuissance. Machiavel, toutefois, en modifie le sens. Le juste – premièrement – devient extrême par l'emploi des moyens utilisés, qui peuvent être immoraux au nom de la *verità effettuale*. L'emploi de la violence et de la cruauté est justifié. Seul l'excès peut prendre la mesure de l'excès, ce que n'a jamais dit Aristote. Le prince doit être craint pour échapper à la logique excessive et exclusive de l'amour et de la haine. Machiavel, en second lieu, conçoit un juste extrême qui se nourrit de conflits en politique. Aristote, s'il juge la division des grands et du peuple constitutive de la cité, ne fait pas du conflit civil le principe de la vie politique. La cité vertueuse est une. Elle est l'attachement de tous à la vertu, ou l'institution d'un corps social homogène par la finalité morale de la politique. Le régime juste est celui dans lequel tous les citoyens se vouent au bien commun, contrairement à sa forme déviée qui advient quand les particularismes triomphent. La spécificité machiavélienne de la « juste mesure » est au contraire de se nourrir du conflictuel et de l'institutionnaliser. Le juste extrême machiavélien a pour particularité de répondre à l'excès par l'excès et de se nourrir du conflit. Le juste milieu aristotélicien est un idéal. Il est ce qui pourrait être souhaitable en soi, *en principe*, mais qui ne correspond pas à la vérité effective de la nature humaine. Machiavel accentue la contingence du monde sensible, en rendant caduque toute référence au supralunaire ou à un monde idéal. Il met fin à la distinction aristotélicienne entre la raison prudentielle et la raison « scientifique » ou « déterminante ».

Les modèles de la concorde harmonique et de la concorde eudémonique ont donc comme point commun de célébrer la tempérance pour dépasser les conflits internes à la cité par l'idéal d'une amitié vertueuse entre les *cives*. Aristote part du constat d'un antagonisme entre les grands et le peuple, tandis que le modèle de la concorde harmonique part d'une conception de la justice qui impose la concorde civile à titre d'idéal. Le modèle de la concorde eudémonique reconnaît la légitimité de revendications contraires entre des groupes opposés pour ensuite les

<sup>1</sup> G. Sfez, *Machiavel, la politique du moindre mal*, Paris, P.U.F, coll. « Bibliothèque du Collège international de philosophie », 1999, pp. 79-81 (plus largement le chapitre « Jugement et volonté » pp.73-109). Sur la question du juste milieu chez Machiavel, cf. également A-M. Roviello, « Voie du milieu, juste mesure et démesure chez Machiavel », *Revue Epokhè*, n°5, 1995, pp. 239-256.

dépasser. Le second modèle condamne toute forme de tension au sein de la cité. La tentation, en conséquence, serait *a contrario* de définir la pensée machiavélique par la figure de l'hétérogénéité. L'impossibilité de concevoir des liens d'amitié entre les grands et le peuple pourrait être l'expression d'une hétérogénéité sociale radicale. Machiavel serait le penseur du désaccord indépassable. Une telle lecture est-elle légitime ? Jusqu'où peut-on éclairer la conflictualité chez Machiavel par la figure de l'hétérogénéité ? Si la pensée machiavélique est une pensée de l'hétérogène, quelle place reste-t-il, enfin, à la constitution d'un espace commun ?

## B. Conflit et hétérogénéité

### *Différence humaine et différence politique*

Le commentaire de Sfez sur l'absence d'un juste milieu chez Machiavel pousse l'hétérogénéité à son paroxysme. Sfez part de l'emploi des métaphores de la montagne et de la vallée dans la dédicace du *Prince*, qui indiquerait que la politique machiavélique est un perspectivisme, qu'elle est affaire de prismes ou de points de vue multiples – le peuple sur le prince, et le prince sur le peuple – sans qu'une vue synoptique soit possible. Ce que le peuple sait du prince échappe au prince dans l'image que celui-ci lui renvoie, dont il n'est pas le destinataire et le maître, tout comme le prince ne peut dire au peuple ce qu'il sait de la politique, sans quoi l'exercice du pouvoir serait impossible. Les pouvoirs et savoirs du prince sur le peuple, et du peuple sur le prince, « sont *incommensurables*, et personne ne peut occuper valablement un « juste milieu » »<sup>1</sup>, pas même Machiavel faute d'une « totalité politique qui se laisse appréhender par une vision tierce »<sup>2</sup>, ce qui a pour effet de rendre davantage sa pensée insaisissable.

<sup>1</sup> G. Sfez, *Machiavel, le prince sans qualités*, Paris, Kimé, coll. « Philosophie-Épistémologie », 1998, p. 61.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 62. Une nouvelle approche de Machiavel – Sfez, Gaille-Nikodimov, Ménissier - consiste à souligner l'influence de la théorie picturale sur sa pensée au lieu de l'aborder uniquement par la théorie humorale. Machiavel reprendrait de manière critique l'invention de la perspective par Brunelleschi, bien connue à Florence grâce à l'ouvrage *La vie de Brunelleschi* d'Antonio Manetti, et dont les théoriciens majeurs étaient également Leon Battista Alberti et Piero della Francesca. L'invention de la perspective suppose l'existence d'un point d'observation à partir duquel une vue synoptique du tableau est possible. Machiavel reprendrait le modèle perspectiviste dans la dédicace du *Prince* tout en faisant le deuil du bon point de vue ou de la juste distance. Sa conception de la politique serait polytopique. D'où la difficulté accrue d'aborder Machiavel. Zancarini et Fournel, de leur côté, lient la métaphore des paysages employée par Machiavel à l'art de la guerre. Au sujet de l'influence de la théorie picturale sur la pensée machiavélique, cf. bibliographie 1<sup>ère</sup> partie, II.1.6, p. 529.

L'absence de juste milieu, par conséquent, tiendrait à l'hétérogénéité radicale qui existe entre les grands et le peuple. Il n'y aurait rien de commun entre le désir de domination et le désir de liberté. Les deux sont dans une logique « absolue » qui les rend exclusifs l'un de l'autre. Les uns recherchent démesurément la domination, le pouvoir et la convoitise des biens ; les autres, en plus grand nombre, ont un désir démesuré de liberté pour garantir leur non-domination. Une certaine « entr-expression des enjeux » existe toutefois, qui permettrait le passage d'une humeur à son contraire, et leur compréhension mutuelle. Le désir, par sa nature insatiable, n'est pas fixe. Seule l'est son assignation contingente sur un plan social, par la factualité de différentes classes sociales à titre d'un « il y a » originaire qui produit de la différenciation et de l'antagonisme au sein du désir. L'existence de différents groupes sociaux détermine et fixe originellement l'expression du désir, soit comme désir de domination, soit comme désir de liberté. Mais l'expression des désirs reste sujette à la mutabilité. Le peuple, dans son excès, peut finir par vouloir s'imposer à l'ensemble de la cité, auquel cas ce n'est plus la non-domination mais bien la domination qu'il viserait. Tout homme, y compris au sein du peuple, reste soumis à la nature insatiable de ses désirs, que le désir d'accumulation de richesses des grands manifeste sur un plan économique. Les grands sont les *humains trop humains*. Ils incarnent avec force la passion de l'intérêt propre à l'humanité et reflètent la nature humaine. De leur côté, les grands peuvent aussi éprouver, en un certain sens, le désir absolu de liberté comme état de non-domination. L'état de possession produit une contagion de la peur qui instaure un cercle vicieux de la crainte. Celui qui possède et accède à un statut social aisé suscite chez autrui la crainte d'être dominé. Dès lors, autrui représente une nouvelle menace qui installe le nouveau dominant dans la peur. Il n'est donc pas exagéré de dire que les grands craignent eux-mêmes d'être dominés, soit par le peuple, soit par leurs pairs contre lesquels ils mènent une lutte acharnée pour satisfaire leur ambition.

Mais qu'il soit possible pour chaque humeur de comprendre l'enjeu de son contraire ne les rend pas identiques ni homogènes. La politique a tout au contraire la tâche de favoriser et d'entretenir l'hétérogénéité des humeurs, pour éviter la violence pure qu'engendrerait un état de non-différenciation des désirs. Sfez éclaire ce point en distinguant *l'humeur* de la *passion*. L'humeur et la passion font référence à deux registres différents, que sont la nature humaine – l'homme tel qu'il est à l'état de nature et qu'il continue d'être en dépit de la culture – et le domaine proprement politique. L'homme est un être naturellement passionnel. Sa nature le dispose à deux passions : d'une part la *passion de l'avoir* qui exprime l'insatiabilité de ses désirs sur un plan matériel, indissociable de sa méchanceté naturelle qui le conduit à la domination ; d'autre part la *passion de l'être* ou plus précisément le désir absolu de conserver

sa liberté, qui répond au mécanisme de la crainte déjà exposé. Les deux peuvent encore respectivement être appelées passions du « bien commun » (le désir de richesse et de domination sert les intérêts des individus) et du « mal commun » (autrui est pour chacun un possible ennemi, et l'état de guerre est inévitable). Sfez parle d'une « affirmation métaphysique de la radicalité du mal » dans la conception que Machiavel se fait de la nature humaine, qui serait « extrême » au sens où l'hypothèse d'un mal radical – la méchanceté naturelle des hommes – serait indépassable et inexplicable<sup>1</sup>.

La politique, en conséquence, ne peut être qu'une politique du moindre mal, qui tente du mieux possible de sortir du registre passionnel par le registre de l'humeur. Machiavel superposerait la politique à l'anthropologie sans qu'il soit question d'une substitution, d'un prolongement par un lien de cause à effet ou bien encore d'une explication. Il transformerait la *différence humaine* - la menace perpétuelle de la guerre de tous contre tous à l'état de nature, bien que le terme de « différence humaine » employé par Sfez soit trompeur car les hommes, par leur nature passionnelle, sont surtout identiques entre eux – en une *différence politique* qui va permettre de conférer au mal le cours le plus heureux possible. L'opposition entre les grands et le peuple, qui relève originellement d'une pure contingence sociale, doit être entretenue et maintenue par des lois. Elle a pour vertu de sortir les hommes de l'état de non-différenciation des passions communes en cessant de les opposer individuellement. Les hommes occupent désormais une place sociale précise qui détermine leurs désirs antagonistes et les oppose groupe par groupe, classe par classe. Le conflit n'est plus mimétique, il devient différencié en politique.

La politique, en d'autres termes, doit savoir institutionnaliser des différences sociales contingentes, afin d'éviter le retour à la violence pure qui signerait la mort de la cité. L'hétérogénéité sociale, à la fois donnée et construite, est la condition de possibilité de la positivité du conflit civil, à condition toutefois que l'antagonisme des humeurs soit encadré dans de justes proportions ou limites que fixeront les lois. Sfez conçoit une hétérogénéité radicale, autant du social que de la pensée machiavéenne elle-même, en appliquant à

<sup>1</sup> La phrase « Et si les hommes étaient tous bons, ce précepte ne serait pas bon ; mais parce qu'ils sont méchants et qu'ils ne l'observeraient pas à ton égard, toi *etiam* tu n'as pas à l'observer avec eux » (N. Machiavel, *Le Prince*, *op.cit.*, chap. XVIII, p. 151) serait à la fois descriptive et normative, avec pour conséquence de rendre le propos de Machiavel infalsifiable. La méchanceté naturelle de l'homme est à la fois tirée de l'expérience et utilisée à titre de postulat dans l'art de gouverner. Machiavel ne part pas de l'homme tel qu'il est, mais tel qu'il le conçoit à partir d'une métaphysique du mal. Aron parle également d'une conception philosophique « déniée » par Machiavel sous prétexte de réalisme. G. Sfez, *Machiavel, le prince sans qualités*, *op.cit.*, pp. 266-276. R. Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes* (texte établi, présenté et annoté par R. Freymond, Paris, Éditions de Fallois, 1993).

Machiavel le modèle du différend de Lyotard. Le différend, comme nous l'avons déjà expliqué, désigne l'absence de langage commun, l'existence d'un désaccord indépassable qui engendre des torts. Il est un conflit qui ne peut être tranché ou résolu faute d'une règle universelle de jugement entre des parties hétérogènes qui s'opposent. Lyotard distingue les concepts de *tort*, de *litige*, et de *dommage*. Le tort tient à l'inexistence d'un langage commun, et à l'impossibilité de créer un espace commun légitime entre des parties hétérogènes. Il désigne, dans sa partie intraitable, l'incommunicable, l'intraduisible, ou bien encore l'irréparable. Le litige et le dommage désignent la part traitable du tort. Le litige est un conflit qui peut être résolu par l'existence d'une ou de plusieurs règles communes établies. Le dommage, lui, est une violation réparable des règles du discours ou du langage commun. La transformation du tort en litige ou en dommage permet à l'individu d'accéder au statut de « plaignant » que lui donne la justice, tandis que le tort, dans sa partie intraitable, fait de lui une « victime » dont la souffrance demeure intraduisible. L'expression de la partie intraitable du tort pourra se faire uniquement hors de l'enceinte de la justice et du langage commun instauré, dans une dimension extra-institutionnelle que sera celle de l'écriture<sup>1</sup>. Sfez distingue précisément trois formulations du différend chez Lyotard qu'il s'agit de tenir ensemble :

- première formulation : le différend désigne le conflit des droits et des vérités qui résulte de la prétention à la « justesse » par chaque registre ou type de discours, en l'absence d'une règle commune de jugement. Chaque discours, s'exprimant singulièrement, peut prétendre être légitime tout autant qu'un autre. L'hétérogénéité radicale des discours les rend conflictuels :

« À la différence d'un litige, un différend serait un cas de conflit entre deux parties (au moins) qui ne pourrait pas être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux deux argumentations. Que l'une soit légitime n'impliquerait pas que l'autre ne le soit pas. »<sup>2</sup>

- seconde formulation : le différend désigne aussi le tort dans ce qu'il a d'irréparable et d'intraduisible. Il advient quand une victime subit un tort sans qu'elle puisse se faire entendre et apporter la preuve du tort qu'elle subit. La première formulation du différend implique la seconde. Les différences conflictuelles entre différents types de discours supposent à un moment donné que l'un des discours triomphe des autres et leur impose son registre, en

<sup>1</sup> J-F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1983, p. 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 9.

produisant des torts qui ne pourront être traduits. Mais la réciproque est fautive. Qu'une personne puisse être victime d'un tort ne suppose pas nécessairement au préalable un conflit de légitimité. Un discours peut finir par s'imposer sans nécessairement qu'il ait été précédé par une situation conflictuelle entre des parties qui revendiquent chacune leur légitimité. Le différend, chez Lyotard, tient ensemble les deux points, ce qui étend son champ d'application : il désigne à la fois le cas où juger est difficile et ne peut être fait équitablement, mais aussi le cas où l'expérience d'un tort, si elle peut être vécue, ne peut être témoignée ou rendue visible :

« J'aimerais appeler *différend* le cas où le plaignant est dépouillé des moyens d'argumenter et devient de ce fait une victime. »<sup>1</sup>

- la seconde formulation du différend appelle la troisième : le tort, dans sa partie intraitable, ne doit pas être condamné au silence, tout comme la victime doit sortir de son rôle de victime. Un effort pour dire l'indicible, pour donner une représentation à l'irreprésentable, est vital. L'écriture, aussi bien celle du philosophe que de l'écrivain, doit témoigner du tort subi :

« Le différend est l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être encore. Cet état comporte le silence qui est une phrase négative, mais il en appelle aussi à des phrases possibles en principe. Ce que l'on nomme le sentiment signale cet état. »<sup>2</sup>

Les différences de point de vue entre grands et peuple justifieraient l'application du modèle du différend à la pensée machiavélique pour rendre compte du conflit civil. On peut en effet identifier leur antagonisme à la première formulation du différend, les grands et le peuple s'exprimant dans leur idiome propre, avec tout autant de légitimité. La question, toutefois, est de savoir si la politique est bien chez Machiavel le lieu d'une hétérogénéité indépassable qui justifie *a posteriori* l'emploi du concept de différend, ou bien si Sfez, sous l'influence de Lyotard, exagère l'hétérogénéité inhérente à l'antagonisme des humeurs au point de déformer la théorie machiavélique du conflit civil. Jusqu'où peut-on dire que les humeurs ne peuvent qu'aller bien ensemble, c'est-à-dire coexister, s'opposer convenablement dans de justes proportions ? N'y a-t-il réellement aucun bien commun chez Machiavel ? La

<sup>1</sup> *Ibid*, par. 12, p. 24.

<sup>2</sup> *Ibid*, par. 22, p. 29-30. Les trois formulations du différend sont analysées par Sfez (*Lyotard. La partie civile*, Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 2007, pp. 11-34 ; *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase*, Paris, Galilée, coll. « Débats », 2000, pp. 14-23).

philosophie du différend, en partant de l'hypothèse d'une hétérogénéité radicale des parti(e)s, peut-elle rester fidèle à la conception machiavélienne du conflit civil ?

*Le différend : un modèle inapplicable à la pensée machiavélienne ?*

Nombre de critiques peuvent être émises au sujet de la pertinence de l'application du concept de différend à la pensée machiavélienne :

a. Sfez, premièrement, juge éclairant de l'utiliser pour montrer que la pensée machiavélienne n'est pas inconséquente. La disparité de la pensée machiavélienne – sa forte polysémie ou polytopie, voire même ses contresens apparents – n'est pas synonyme de contradiction interne, mais témoignerait de l'hétérogénéité radicale qui la constituerait. Machiavel ne se contredit pas en affirmant ici et là, et quelques lignes plus loin, une chose et son contraire. Son écriture serait une *écriture de l'autosubversion*, que Sfez prend soin de distinguer d'une *écriture de la ruse*. Machiavel n'est pas l'homme qui, habilement et subrepticement, réemploie des termes courants dans des significations différentes pour mieux tromper son lecteur et dire avec ruse ce qu'il entend affirmer. Le caractère disséminé de son œuvre n'est pas l'expression d'une ruse machiavélique, mais se comprend en termes de non-règlement des termes employés (leur polysémie indépassable, comme celle des termes de fortune et de *virtù* qui sont des « noms à géométrie variable »<sup>1</sup>), de non-enchaînements des phrases, et de multiplication des enjeux de la politique qui oblige à parler d'une dissémination de la finalité de la politique<sup>2</sup>. Machiavel ne peut être jugé incohérent faute de pouvoir comparer ses énoncés. La diversité, voire la contradiction de ses affirmations, ne tiendrait pas seulement à un situationnisme politique (les diverses formes politiques et leur particularité), mais serait l'expression d'une pensée du différend, dont les énoncés sont incommensurables. L'intention explicite de Sfez est d'être à la fois en continuité et en rupture avec l'herméneutique de Lefort. Il est pertinent d'insister sur l'importance du conflit entre grands

<sup>1</sup> G. Sfez, *Machiavel, la politique du moindre mal*, *op.cit.*, p. 65.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 305-345. Sfez reprend de Hirschman l'expression « écriture de l'autosubversion » (A.O. Hirschman, *Un certain penchant à l'autosubversion*, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 1995). L'écriture machiavélienne prend la forme de l'essai parce qu'elle met à jour ou dévoile la « scène politique » dans toute sa pluralité et sa polysémie. « L'inadéquation de la présentation des scènes se relie à une écriture dont l'ordre n'est pas le *système* ou la distinction des genres, mais la *rhapsodie* (détermination et empiètement des différents registres) et au-delà d'elle, la dissonance » (G. Sfez, *Machiavel, le Prince sans qualités*, *op.cit.*, p. 48).

et peuple, et sur l'espace propre de la pensée machiavélienne pour en souligner le caractère polytopique. Mais il faut accentuer davantage la disparité de la pensée machiavélienne ou sa cohérence interne brisée. Ce qui est mis en suspens chez Machiavel ne signifie pas une suspension de l'interrogation mais témoigne de « non-enchaînements »<sup>1</sup>.

b. À ce premier argument, bien – trop – commode puisqu'il discrédite d'emblée la question de la contradiction inhérente à la pensée machiavélienne (Machiavel n'est et ne peut pas être incohérent), Sfez en ajoute un second pour justifier l'emploi du différend, qui tient cette fois-ci à la conception qu'il se fait de la politique machiavélienne. Le différend permettrait de comprendre la nature héroïque et aporétique de la politique machiavélienne, qui ne peut être qu'une politique du moindre mal en proie à l'immaîtrisable. Le prince est une figure de l'impossible, non dans son idéalité, c'est-à-dire dans le passage de l'essence à l'existence en partant d'un modèle de perfection qui n'existerait pas, mais dans son *concept* même qui fait à peine de lui un sujet, puisque son art consiste à savoir enchaîner de l'hétérogène – des qualités apparentes et opportunes, bien souvent contraires – sans devenir lui-même à ce point dissonant qu'il perdrait toute figure ou consistance. Le prince se confronterait à l'impossible, autant pour être (comment être un sujet quand on n'est qu'une somme de qualités successives que l'on emprunte sans les posséder, pour mieux pouvoir les enchaîner ?) que dans son métier (savoir enchaîner de l'hétérogène, autant dans les qualités manifestées que dans l'effort de tenir ensemble grands et peuple, tout en menant un combat héroïque contre les caprices de la fortune). La politique machiavélienne n'est pas tant un art de l'apparence, encore moins dans un sens machiavélique, qu'un art des *apparitions* du prince sur la scène politique conformément à l'image qu'il doit savoir donner de lui. Il n'est pas question de subjectivation dans l'exercice politique du prince (le prince ne peut être un « sujet »), mais d'*individuation*, au sens de la manifestation de différentes formes successives et momentanées (les qualités manifestées par le prince) sur fond d'informe ou d'hétérogénéité<sup>2</sup>. Le mal et le « moindre mal » prendraient trois formes chez Machiavel. C'est d'une part la politique confrontée à l'impossible ou à l'ingouvernable (première figure du mal, qui se retrouve dans la figure du prince impossible), d'autre part la politique en tant qu'elle part et ne sort pas du mal pour

<sup>1</sup> « [...] voilà une œuvre philosophique fondée, en toute rigueur, sur la cohérence brisée » (G. Sfez, *Machiavel, la politique du moindre mal*, *op.cit.*, p. 18).

<sup>2</sup> Cf. G. Sfez, *Machiavel, le Prince sans qualités*, *op.cit.*, p. 266 (plus généralement pp. 211-302). Sfez reprend directement de Lyotard l'idée que la politique, en général, consiste à savoir enchaîner de l'hétérogène. Cf. G. Sfez, *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase*, *op. cit.*, pp. 90-95.

prendre la pleine mesure de sa radicalité (la méchanceté naturelle des hommes justifie l'emploi légitime de la violence), enfin la politique du moindre défaut (la politique en tant qu'elle cherche à éviter le pire, courageuse et louable, qui sait recourir en temps opportun au mal pour mieux en faire l'économie ensuite)<sup>1</sup>.

L'application du modèle du différend à la pensée machiavélienne pose le problème suivant. Ce n'est pas tant la politique machiavélienne qui est une politique du moindre mal - précisément et spécifiquement - que la politique dans son essence pour Lyotard. Une philosophie du différend ne peut que concevoir une politique qui prend désespérément en charge l'institution d'un espace commun à partir d'une hétérogénéité pure et indépassable, qui n'institue du commun qu'au prix de nouveaux maux. Au-delà de l'affirmation critiquable d'une « essence » transhistorique de la politique, qui plus est quand elle découle de l'emploi d'un concept post-moderne, il est possible de se demander si ce n'est pas la philosophie du différend qui destine la politique machiavélienne à l'impossible et au moindre mal plus que ne le fait Machiavel<sup>2</sup>.

c. La philosophie du différend, en outre, radicalise le conflit dans son extension. Tout est nécessairement conflictuel dès lors que le langage, constitutif de toute activité humaine, l'est dans sa structure<sup>3</sup>. Or accorder une extension trop large au concept de conflit comporte le risque de ne pas suffisamment prendre en compte la spécificité du conflit civil. La « guerre civile » du langage peut ne pas être de même ordre que les conflits sociaux<sup>4</sup>. On touche ici à

<sup>1</sup> Le moindre mal et le moindre défaut se distinguent. Le moindre mal obéit à la logique de l'absoluité du mal. Le mal est inexorable, on ne peut en sortir, tout au mieux l'atténuer. La logique du moindre défaut est plus relative. Le moindre défaut apparaît seulement en l'absence d'une qualité supérieure, sans que soit postulée nécessairement l'existence d'un mal inexorable. La pensée machiavélienne contient les deux versants. Elle s'enracine dans le mal, en prend la pleine mesure, tout en faisant de son mieux pour éviter le pire. Cf. G. Sfez, *Machiavel, le Prince sans qualités*, op.cit., pp. 266-276, et 298.

<sup>2</sup> La pensée de Lyotard est influencée par les travaux de Ludwig Wittgenstein (le Wittgenstein d'après le *Tractatus logico-philosophicus* qui théorise l'idée d'un langage pluriel, l'existence de « jeux de langage ») et par Kant comme le théoricien du *conflit* des facultés. Par post-modernisme, on peut entendre une critique de la raison (dénonciation des dérives et barbaries que la raison elle-même engendra dans l'histoire, notamment dans son versant instrumental de domination et d'exploitation du monde), qui a pour corollaire une critique du sens de l'histoire et le développement du thème de la disparition du sujet.

<sup>3</sup> Au commencement, pour Lyotard, est l'existence d'une phrase purement contingente, un « il y a » langagier, seule manière par laquelle l'Être est. Il y a à la fois, dans le langage, incommensurabilité entre les régimes de phrases comme entre les genres de discours. Aucune phrase n'implique nécessairement d'être suivie par tel ou tel genre de phrases. Toute téléologie dans un discours – et il faut bien un enchaînement des phrases – est nécessairement l'acte de choisir, donc d'exclure et de produire un tort. Cf. J-F. Lyotard, *Le Différend*, op.cit., p. 198.

<sup>4</sup> « C'est toujours la guerre civile du « langage » avec lui-même qui est en jeu ici et là. Seule diffère la manière d'instituer des litiges pour réguler des différends » *Ibid.*, p. 204.

ce qui paraît être finalement le plus critiquable dans l'application du différend à la pensée machiavélique pour comprendre le conflit civil. Outre qu'un tel concept pose le problème de son historicité, le présupposé initial est d'affirmer en toute chose (en premier lieu dans le langage) une hétérogénéité radicale ou pure, qui produit nécessairement du conflictuel à partir du moment où la question de produire un espace commun entre des parties qui n'ont aucun rapport entre elles, et qui ont chacune le droit à leur légitimité, se pose. Le présupposé d'aborder le conflit par le modèle d'une hétérogénéité radicale a pour conséquence fâcheuse de concevoir uniquement l'altérité sous le modèle d'une *altérité pure*. L'autre (par exemple les grands pour le peuple) n'est pas un *alter ego*, la figure d'un possible semblable. Il est le radicalement autre, avec qui rien ne peut être partagé. La philosophie du différend véhicule une conception de l'altérité qui est nécessairement conflictuelle. La distinction entre le *différend* et le *désaccord* en est la preuve. Le désaccord suppose quelque chose en commun, sur quoi justement porte le désaccord. Le différend, lui, naît de l'absence de langage commun. Quand un désaccord existe, le recours à un tiers (par exemple le procès dans le cas de la justice) peut permettre de le résoudre, pour aboutir à une issue qui mettra fin aux différences exprimées. Dans le cas du différend, le recours à un tiers intermédiaire, qui ferait office d'arbitre impartial et neutre, est impossible. L'être-autre n'est pas seulement différent du « je ». Sa différence produit également un conflit. Les différences ne cohabitent pas pacifiquement pour Lyotard, dans un état d'indifférence les unes par rapport aux autres. La philosophie du différend se distingue pour cette raison de la philosophie de la différence. Comme elles possèdent chacune leur langage, tout aussi légitime qu'un autre, et sans partage avec les autres, les différences ont chacune le droit à leur revendication. Chacune d'entre elles revendique le droit d'être prise en compte, et de s'imposer aux autres<sup>1</sup>. Le conflit qui les oppose est inévitable et indépassable, sans que la présence d'un tiers puisse les départager équitablement pour rendre justice, le tiers venant au contraire *imposer* un ordre qui va créer des torts.

Nous avons vu que l'entr-expression des enjeux entre grands et peuple ne change rien à leur antagonisme social. L'espace commun que doit créer la politique à partir de leur antagonisme ne peut qu'être tenté – de toute nécessité – sans pouvoir pleinement réussir. De telles remarques ne sont pas sans rapport avec les dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle du conflit civil chez Machiavel. La constitution mixte se nourrit du conflit

<sup>1</sup> D'où l'idée que chaque humeur est portée à l'excès.

entre grands et peuple, elle l'encadre par des lois et l'institutionnalise dans de justes proportions, mais elle transforme aussi le tort en litige. Il faut donc que le peuple sache revendiquer ses droits, parfois de manière excessive à certaines occasions, pour se faire entendre. Machiavel est bien l'auteur qui pense la politique à ses bords, dans sa dimension extra-institutionnelle en soulignant la précarité et les insuffisances de la loi, pour revitaliser l'antagonisme entre grands et peuple de façon plus légitime. Mais la philosophie du différend, en comportant le défaut d'exagérer initialement l'hétérogénéité du social, débouche sur les conclusions critiquables suivantes :

- la philosophie du différend, premièrement, ne permet pas de reprendre réellement de manière pertinente la double dimension du conflit civil entre les grands et le peuple. Le tort, dans sa partie intraitable, ne peut pas avoir de traduction institutionnelle. Machiavel pense de son côté une dimension extra-institutionnelle du conflit car la loi est issue d'un rapport de forces, qui se perpétue et se rejoue entre grands et peuple. Parce que la loi est très souvent à l'avantage des grands, qui se l'accaparent et la détournent, il faut que le peuple sache revendiquer de nouveaux droits, notamment en temps de guerre. La participation du peuple à la guerre peut lui donner l'occasion de revendiquer de nouvelles charges publiques ou magistratures. Mais Machiavel ne pense la dimension extra-institutionnelle du conflit qu'en rapport avec les institutions, dans un lien de complémentarité (comme l'atteste le cercle vicieux des lois et des mœurs), sans aller jusqu'à penser la figure du « tort » que propose Lyotard. L'antagonisme des grands et du peuple n'est pas l'expression de leur hétérogénéité radicale au point de condamner une partie de leurs revendications à l'intraduisible. La dimension extra-institutionnelle du conflit revitalise sa dimension institutionnelle chez Machiavel, sans aucunement désigner ce qui reste inéluctablement aux bords de la politique. Le tort, dans le modèle du différend, ne se rejoue pas sur la scène politique, mais fait l'objet d'une quête de l'écriture qui relève de l'éthique du témoignage. Il se dit dans une expression extra-institutionnelle qui n'est plus en lien dialectique avec l'institution politique.

Machiavel fait du conflit civil le principe de la vie politique, pour penser un commun litigieux qui soit l'objet de conflits incessants entre grands et peuple, afin de dynamiser la vie sociale. La philosophie du différend, elle, part de l'hypothèse de l'hétérogénéité radicale du langage, qu'elle applique à toute réalité, sans parvenir à faire du conflit le principe de la politique. Parce que les parties n'ont aucun rapport entre elles, l'espace commun ne peut être que l'imposition d'un ordre par l'une d'entre elles, au détriment des autres. La politique, par

le modèle du différend, ne peut pas se nourrir du conflit. Elle est seulement l'exercice d'un pouvoir de *domination* qui doit être contestée à ses bords pour les torts qu'elle produit.

- l'idéalité du projet de civilité du différend atteste que la politique, avec Lyotard, est incapable de prendre le conflit civil pour principe politique. La tâche du philosophe est de dénoncer le faux consensus établi de manière idéologique par la politique<sup>1</sup>. Son devoir est de témoigner qu'une civilité du différend est possible, car le différend offre, paradoxalement « une forme de reconnaissance à *même* la méconnaissance »<sup>2</sup>. Chaque partie sait qu'elle s'exprime singulièrement dans un certain registre, pour des enjeux qui lui sont propres et dans un certain idiome, ce qui lui permet de reconnaître le droit pour d'autres parties de s'exprimer différemment. Les parties peuvent se reconnaître mutuellement le droit à l'existence, à même la méconnaissance pour chacune d'entre elles du registre qu'empruntent les autres.

Lyotard juge nécessaire la constitution d'un monde commun. Dominer n'est pas non plus anéantir, sans quoi le différend cesserait d'être un différend<sup>3</sup>. L'instauration d'un espace commun, en outre, peut correspondre à une politique du moindre mal, au sens du moindre défaut, quand elle témoigne d'un effort pour faire coexister au mieux des parties ou des éléments hétérogènes entre eux. La traduction partielle du tort en dommage ou en litige est déjà un progrès. La victime d'un tort bénéficie déjà, dans le cadre d'un procès, d'une forme de reconnaissance par le statut de plaignant à laquelle elle accède. La politique peut être de moindre mal selon différents degrés. Sfez distingue à ce sujet deux sens de la politique. Son sens restreint est « celui de l'institution et de l'action politiques ». La politique, au sens large, désigne l'effort d'accueillir le plus possible le différend. Et Sfez poursuit :

<sup>1</sup> La tâche des philosophes est « [...] de veiller à lever la confusion entre ce qui essaie de se résoudre comme litige et ce qui en réalité, sous ce litige et son règlement, se maintient comme tort subi et malheur, et qui réapparaîtra comme différend. » J.-F. Lyotard, in C. Amey et J.-P. Olive (dir.), *À partir de J.-F. Lyotard*, Paris, L'Harmattan, coll. « Arts 8 », 2000., p. 24.

<sup>2</sup> G. Sfez, *Lyotard. La partie civile*, op.cit, p. 100.

<sup>3</sup> C'est ce qui advint dans le cas du « crime nazi ». L'« anéantissement » est la négation de tout monde commun avec un autre, les nazis avec les juifs, sans même recourir à des procès - qui sont des espaces publics - avant de tuer et d'exterminer. Bien plus que la destruction de la « phrase juive », qui suppose encore que la phrase juive ait pu avoir lieu, l'anéantissement est son absence d'être. La phrase juive n'a même pas été donnée originellement à titre de contingence - d'un « il y a » factuel comme les autres phrases - avant que ne se pose la question de sa légitimité et de sa reconnaissance. Elle n'a tout simplement pas eu lieu. La « domination », quant à elle, désigne le cas, au sein du capitalisme, de l'exploitation dans le travail. Il est entendu, selon le code du travail, que le salarié accepte de vendre sa force de travail en signant un contrat. Mais la force de travail, qui désigne aussi l'essence de l'homme, n'est pas et ne peut être vendue. Le tort dont est victime le salarié est bien réel, sans être traitable par la justice.

« La légitimité d'une politique (celle de la démocratie athénienne ou celle de la République française) s'évalue à sa façon de laisser s'exhaler le différend et de le reproduire à même la régulation des litiges. »<sup>1</sup>

Que Sfez mentionne la démocratie athénienne ou la République française ne permet pas, selon notre interprétation, de dire que la politique avec Lyotard peut prendre effectivement le conflit comme principe. Le sens large de la politique est de l'ordre de l'idéal, en désignant ce que devrait être une politique plus ouverte au différend, conformément au projet de civilité du différend. Les concepts de différend et de conflit sont distincts. Le différend s'identifie au conflit dans sa première formulation (c'est ce que nous avons appelé le dissensuel), mais s'en distingue par les deux autres. Il est aussi le tort que produit l'imposition d'un ordre ou d'un registre de phrases sur d'autres registres et idiomes. Le problème avec la philosophie du différend est que le postulat de l'hétérogénéité radicale des parties conduit nécessairement à identifier le commun au consensuel, à la fois pour condamner une telle identification (tout consensualisme est idéologique puisque le consensus est impossible) et la juger indépassable, au mieux « rectifiable » par la civilité du différend. La politique n'arrive pas à se nourrir du dissensuel. À force de dire que les parties n'ont aucun rapport entre elles, et ne peuvent tenir ensemble, on empêche tout espace commun de se construire, sauf si on le conçoit de nouveau sous la forme d'un consensus imposé ou bien d'un ordre social, ce que fait précisément Lyotard. La question des différents degrés de légitimité de l'ordre établi se pose effectivement, selon la capacité de la politique d'accepter au mieux le différend. Mais l'attention à d'autres registres possibles et aux torts subis n'empêche pas que le conflit soit uniquement pensé aux bords de la politique, au lieu d'en être le principe.

Le modèle du différend, pour conclure, est incapable de traduire adéquatement la double dimension du conflit civil chez Machiavel. Le tort dans sa partie intraitable ne fait pas l'objet d'un nouvel enjeu politique, mais tout au plus d'une écriture qui relève de l'éthique du témoignage. On peut certes objecter que l'écriture comporte elle-même une dimension politique. Mais la philosophie du différend continue de penser aux bords du consensus (idéologique) le dissensus et le conflictuel, sans que ces bords puissent reconfigurer en profondeur l'exercice politique. Le tort, qui plus est, est l'inaudible qui à peine trouve une

<sup>1</sup> G. Sfez, *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase, op.cit.*, p. 93.

expression<sup>1</sup>. La figure du tort emprunte une dimension extra-institutionnelle qui nécessairement se fait en marge de la politique institutionnalisée. Sfez partage en partie nos critiques sur Lyotard. Il lui reproche également d'exagérer l'hétérogénéité des phrases ou leur incommensurabilité, au point de déceler chez lui la preuve d'une contradiction interne, car Lyotard est aussi le premier à dire que les bords sont incertains et que les familles des phrases ne sont pas entièrement délimitées. De même s'appuie-t-il sur Antoine Garapon pour remettre en cause la conception consensualiste que Lyotard se fait de la justice. Il est possible, comme nous l'avons déjà vu avec Loraux, de concevoir l'espace juridique de manière conflictuelle et agonistique. Le commun peut être dissensuel ou conflictuel<sup>2</sup>.

## **Conclusion**

La pensée machiavélienne reprend sur bon nombre de points le premier modèle politique dégagé des travaux de Loraux et de Finley. Le contenu de ce modèle est le suivant. La rationalité politique est conflictuelle. Le conflit oppose des parties adverses, particulièrement des classes ou des groupes sociaux hétérogènes, mais aussi les parties civiles d'un procès, ou bien encore des interlocuteurs à l'occasion d'un débat, avec l'indication qu'une discussion réussie n'aboutit pas nécessairement sur l'obtention d'un consensus. La pensée machiavélienne, toutefois, infléchit ce modèle de la façon suivante :

- le conflit acquiert une importance majeure avec Machiavel. Il conditionne la liberté civile - du moins dans le cas précis d'une république (situationnisme politique) - au point d'être le moteur ou le principe de l'exercice politique.

- le conflit civil oppose des parties adverses que sont les grands et le peuple. Leur antagonisme social est la condition majeure de la conservation et de la grandeur de l'État. On peut, sur ce point, faire brièvement une étude comparative de Finley et de Machiavel. Leur lecture de l'antiquité possède de nombreuses similitudes. Tous deux font le constat de

<sup>1</sup> « Faire justice au différend, ce n'est pas prétendre réparer le tort. La phrase juste inscrit, au contraire, l'irréparable, c'est-à-dire simultanément ce qu'aucune « phrase » ne peut réparer comme aucun jugement rendu, et ce qui n'est jamais pleinement dit dans le langage et demeure indéfiniment à phraser. Vérité à entendre en un double sens : que la phrase du tort soit « trouvée » ne répare rien, et la phrase du tort n'est jamais trouvée. » G. Sfez, *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase, op.cit.*, p. 83.

<sup>2</sup> Cf. G. Sfez, *Lyotard. La partie civile, op.cit.*, pp. 119-124. A. Garapon, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner*, Paris, Odile Jacob, 2002 (p. 198 pour l'affirmation de la conflictualité de l'espace juridique). Pour la conception par Loraux du procès, cf. *supra* pp. 32-33.

l'expérience d'un pouvoir partagé dans l'antiquité, et constatent le déni de la *stásis* pour des raisons que l'on peut appeler, *a posteriori*, idéologiques. Finley emploie le concept d'idéologie au sens strictement marxien comme un « ensemble complexe de croyances et d'attitudes » véhiculées par la classe dominante<sup>1</sup>. Il est aussi justifié de parler d'idéologie dans le cas de la critique machiavélique de la tempérance. Une première différence apparaît toutefois. Athènes, pour Finley, était davantage que Rome une cité où les citoyens étaient habitués à se considérer comme pouvant alternativement gouverner et être gouvernés. L'acceptation du pouvoir aurait été bien plus forte chez les Romains. Rome, au contraire pour Machiavel, est l'exemple type de la fécondité de la *stásis*. Finley, enfin, conçoit la politique comme l'accès possible au *logos*, à la parole publique et rationnelle, pour ceux qui jusqu'ici en étaient exclus. Machiavel, de son côté, s'il pense la politique dans sa dimension délibérative et institutionnelle, insiste davantage sur la dimension extra-institutionnelle du conflit. La loi est l'expression d'un rapport de forces qui se joue aussi hors institution.

- la politique, par la double dimension institutionnelle et extra-institutionnelle du conflit civil, relève à la fois du beau et du sublime, du jugement et de la volonté, comme l'affirme Sfez. L'esthétique du beau est la maîtrise du réel par la politique, qui parvient à encadrer dans de justes proportions l'antagonisme des grands et du peuple par le recours à des lois. Le sublime, lui, désigne la rationalité politique quand elle se fait déborder autant par l'ingouvernable que par le spectacle du mal, et qui engage la *virtù* du prince – son caractère sublime (son héroïsme) – dans son corps à corps avec le sublime de la fortune (son impétuosité, ses caprices) au-delà des lois. La politique a affaire à du sublime auquel elle doit savoir répondre par du sublime au-delà de l'esthétique du beau. La puissance de la fortune est l'occasion pour le prince de manifester la grandeur de sa *virtù*, pour devenir à son tour une figure du sublime pour ses sujets, afin de susciter en eux étonnement, admiration, et sentiment de crainte<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> M.I. Finley, *L'invention de la politique*, op.cit., p. 201.

<sup>2</sup> La capacité du prince à transformer le mal en bien et le bien en mal, selon que les situations l'imposent, offre aux sujets le spectacle du sublime, qui contribue au maintien du prince au pouvoir. Le prince doit savoir entrer dans le mal, tout en sachant faire le bien, pour provoquer *epochè* et crainte. « Celui qui sait convertir le mal en bien et le bien en mal éveille le sentiment du sublime. Et il le sait parce qu'il entoure la scène d'un halo de silence et suscite chez les spectateurs une apathie fondamentale en les plaçant dans l'incapacité de juger » (G. Sfez, *Machiavel, le Prince sans qualités*, op.cit., p. 293). Sfez, sur le beau et le sublime, s'inspire de J-F. Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, coll. « Débats », 1991. Cf. G. Sfez, *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase*, op.cit., pp. 121-145.

- l'antagonisme des grands et du peuple doit être encadré dans de justes proportions. L'excès n'est justifié que dans le cas exceptionnel où il faut répondre à un autre excès. La guerre civile doit être évitée. Les mauvais conflits sont ceux qui ne servent pas le bien commun et multiplient les divisions sociales, pour ne satisfaire que des intérêts particuliers<sup>1</sup>.

- le conflit civil, pour Loraux, ne pouvait devenir effectif en politique. Le *dêmos* restait incapable d'assumer son *kratos*. Rien de tel avec Machiavel. Grands et peuple, au contraire, sont des parties qui ont chacune tendance à se prendre pour le tout et qui cherchent à s'imposer. L'antagonisme des humeurs a une propension à l'*hubris*, en raison de l'insatiabilité des désirs, dont la politique doit savoir se protéger pour rendre fécond leur conflit<sup>2</sup>. Ce point est aisément compréhensible dans le cas des grands. Mais il est aussi valable pour le peuple, qui ne veut pas seulement éviter l'état de domination, mais dont le désir trop vif de liberté peut ensuite se transformer en un désir de domination. La revendication de chaque parti(e) tend à l'absoluité, que seule la confrontation avec un « adversaire » permet de réguler et d'équilibrer.

- le choix de prendre le conflit civil pour principe politique, chez Machiavel, dépend d'un situationnisme politique et ne revient pas au cas de la démocratie. La démocratie, avec Loraux, restait impossible, faute d'un *dêmos* capable d'assumer son *kratos*. Elle devient possible mais impensable avec Machiavel. La république n'est pas le choix de la démocratie. La constitution mixte doit donner du pouvoir politique au peuple, non *le* pouvoir politique, sans quoi l'État court à sa perte et la vie civile devient licence.

La philosophie du différend ne permet pas de reprendre adéquatement la théorie machiavélienne du conflit civil, ni d'approfondir le modèle politique ci-dessus décrit. Le paradoxe est qu'elle part du conflit (première formulation du différend), s'y installe même en lui accordant une extension maximale (le conflit est partout), tout en étant incapable d'en

<sup>1</sup> Un exemple bien connu de mauvais tumultes est la révolte des Ciompi, qui se trouve dans les *Histoires florentines* (in *Œuvres complètes*, intro. J. Giono, texte présenté et annoté par E. Barincou, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, livre III, chap. XIII, pp. 1088-1091). Nous l'analysons ultérieurement, à l'occasion de l'étude de l'anti-constitutionnalisme de Negri en troisième partie. Cf. *infra* p. 460.

<sup>2</sup> Ce point fait l'unanimité chez les commentateurs. Outre Sfez, cf. M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté*, *op.cit.*, p. 49 (plus généralement les pages 42 à 54). C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, *op.cit.*, p. 483.

penser les dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle en politique. Il est temps de repenser à bon compte le conflit chez Machiavel, en remettant en cause le postulat d'une hétérogénéité pure entre les parti(e)s qui composent la société. La réflexion va donc porter sur les figures du *commun* et de l'*homogène*. Quelle conception peut-on se faire du bien commun entre les grands et le peuple ? Le conflit doit-il être en partie occulté pour maintenir la cohésion sociale ? Des pratiques d'homogénéisation sont-elles nécessaires pour garantir un minimum de concorde civile ? Peut-on, en somme, parler d'un imaginaire social machiavélien, et quelle signification en donner, pour décider du modèle politique à adopter ?

## **2. L'imaginaire social et la figure du commun chez Machiavel**

### *Le cadre de la réflexion*

L'étude de N. Loraux a permis de souligner l'importance de la question de l'imaginaire social dans une réflexion portant sur la place du conflit civil dans l'exercice politique. L'imaginaire social signifie jusqu'ici la représentation qu'une société se fait d'elle-même et qui constitue la dimension symbolique par laquelle elle produit et nourrit sur elle-même des mythes. L'imaginaire social est tout ce qui est de l'ordre de la représentation, qui peut très bien être la représentation qu'un groupe social a de lui-même ou celle de la cité tout entière, et qui peut, au-delà de son aspect *symbolique*, devenir *idéologique*. Cette définition est intentionnellement plus générale que la traduction particulière que Castoriadis en donne. La perspective de la démocratie ouverte est en effet trop restrictive. Elle est indissociable du projet d'autonomie dans lequel l'imaginaire social désigne précisément – en réaction au marxisme – la faculté créatrice du peuple d'interroger continuellement sa forme politique. Rien de semblable n'existait chez les *epitaphioi* de la cité antique qui pourtant contribuaient bel et bien à l'imaginaire social des Athéniens. Il faut donc partir d'une conception plus simple et plus large de l'imaginaire social et se poser la question suivante : les mythes ne sont-ils pas nécessaires pour assurer la cohésion sociale et la concorde civile ? Les figures qui s'offrent à l'imaginaire social (la patrie, le sentiment d'appartenance à une nation, l'histoire, la mémoire collective...) semblent jouer un rôle capital dans la représentation et la constitution d'une société. Elles participent à l'unité et à l'homogénéité d'une nation, et doivent être incluses dans l'évaluation du conflictuel dans l'exercice démocratique. La

question a déjà été posée de savoir s'il ne fallait pas mieux partir du discours que les citoyens entretiennent sur eux, même s'il peut être en décalage avec la réalité, plutôt que de vouloir, par souci de réalisme, partir de ce qu'ils sont. La non-concordance possible de la représentation qu'un groupe a de lui-même avec la réalité n'empêche pas que la représentation en question soit bien réelle ou effective. L'intention machiavélienne de partir de la *verità effettuale* semblait alors discutable, selon une lecture très simple qui voyait en elle le désir affirmé de se débarrasser de tout imaginaire. Or une telle interprétation est bien hâtive. Il se peut fort bien que Machiavel, au contraire, ait lui-même accordé une place centrale à l'imaginaire social en indiquant que la politique est affaire de représentation.

Avant de pouvoir en juger, des précisions supplémentaires doivent être données sur la manière d'aborder Machiavel par la figure de l'imaginaire social. Machiavel, bien évidemment, n'a jamais usé d'une telle expression. Loraux sert ici de point de départ, pour poser librement à partir d'elle – sans adopter ses conclusions – la question de la pertinence d'étudier la place du conflit en politique indissociablement d'une réflexion sur l'imaginaire social. Merleau-Ponty et Lefort – surtout le second, que nous allons travailler précisément – ont déjà explicitement et longuement travaillé la figure de l'imaginaire social dans la pensée machiavélienne. Deux raisons majeures l'expliquent :

a. La première tient à leur approche phénoménologique de Machiavel. Le thème de l'imaginaire en politique n'a certes pas attendu la phénoménologie pour être développé<sup>1</sup>. Mais la valorisation du *phénomène*, une fois qu'il cesse d'être confondu avec l'apparence pour désigner ce qui apparaît et manifeste dans son expression l'essence de l'être, a permis à Merleau-Ponty, puis à Lefort, d'insister plus encore sur l'importance de l'image en politique. Ils ont vu en Machiavel l'explicitation parfaite que la politique est tout entière affaire de représentation, de mise en scène, et que la « bonne image » que doit donner de lui le prince, en se tenant à distance de ses sujets, s'offre à un imaginaire social avec lequel la politique doit savoir composer, à la fois pour se légitimer et rendre possible la vie en société. La revalorisation de l'image, en s'inspirant de la phénoménologie, va même plus loin. Ricoeur, lui-même théoricien de l'imaginaire social, a expliqué comment il est possible, à partir

<sup>1</sup> Il suffit de penser – outre à Machiavel lui-même – aux analyses pascaliennes de la raison des effets et du rôle de l'imagination dans les mécanismes du pouvoir pour s'en convaincre. B. Pascal, *Pensées*, texte établi par Léon Brunschvicg, Paris, Garnier-Flammarion, 1976 (notamment l'article V « La justice et la raison des effets », et la célèbre pensée n°82 sur l'imagination, « maîtresse d'erreur et de fausseté »).

d'Edmund Husserl, d'accorder une place prépondérante à l'imaginaire social dans la construction de l'identité individuelle et collective. Le principe analogique husserlien (le pouvoir de s'identifier à autrui grâce à l'expérience semblable du « je ») est la condition transcendantale pour que l'imagination ait un rôle dans la « constitution d'un champ historique ». La faculté de s'identifier à autrui suppose en effet l'intervention nécessaire de l'imagination. Elle permet aux liens intersubjectifs et trans-générationnels de se faire. Ricoeur en conclut que l'imagination peut être pensée de manière positive, à partir de Husserl, comme un des éléments constructifs de l'identité individuelle et collective, qu'il envisageait personnellement sur le modèle de la narrativité<sup>1</sup>. Peu importe de savoir si Husserl, d'un autre côté, a pu directement influencer Lefort. Le but n'est pas ici de faire l'étude exacte de la phénoménologie lefortienne, notamment dans son lien de continuité et de discontinuité avec Merleau-Ponty<sup>2</sup>. Il est sûr, en tout cas, que la perspective phénoménologique aida Lefort à se soucier du statut de l'image, tout comme on retrouve chez lui l'idée semblable d'un « besoin d'incorporer l'image de l'Autre », qu'il va pleinement développer en politique par la figure de l'imaginaire social, y compris chez Machiavel. Il ne faut pas sous-estimer, de manière plus générale sur ce point, l'influence du contexte intellectuel français de l'époque. Merleau-Ponty a discuté et critiqué explicitement les thèses sartriennes sur l'imaginaire, tout en se reconnaissant très proche – *a contrario* - des analyses bachelardiennes, qui, elles, avaient directement pour enjeu la critique de la psychanalyse classique. Le thème de l'imaginaire

1 P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique*, II, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1986 (plus précisément « L'imaginaire social » pp. 228-237, et « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité »). Pour le principe d'analogie, cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. E. Lévinas, G. Pfeiffer, Paris, Colin, 1931 (cinquième méditation, paragraphes 50-58 ; le principe d'analogie est « à la transmission des traditions ce que le « je pense » kantien est à l'ordre causal de l'expérience ») ; pour l'importance de la pensée husserlienne sur Ricoeur, cf. P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1986.

2 Il n'y a pas une mais plusieurs phénoménologies. Nous faisons ici le choix de mentionner la phénoménologie husserlienne, pour l'importance que Ricoeur lui accorde dans sa réflexion sur l'imaginaire social, sans étudier son influence sur la phénoménologie merleau-pontienne, et plus encore sur Lefort. Ce n'est pas notre propos ici. Il est d'ailleurs certain que la phénoménologie lefortienne devrait avant tout s'expliquer par l'influence de Maurice Merleau-Ponty, non à partir de Husserl. Lefort dit lui-même qu'il s'inspire de la phénoménologie particulière de Merleau-Ponty, qui est débarrassée de l'illusion husserlienne de pouvoir revenir « aux choses mêmes » pour en dévoiler l'essence (amener « l'expérience muette » à « l'expression pure de son propre sens » pour Husserl). Il importe seulement ici de souligner le lien entre la conception et la revalorisation ontologique de l'image par la phénoménologie, et l'élaboration d'un imaginaire social chez Merleau-Ponty, Lefort, et Ricoeur. Pour une analyse du thème de l'imagination chez Husserl, cf. R. Celis, « De la phénoménologie de l'imagination à la poétique de la rêverie. Husserl et Gaston Bachelard » in R. Celis, J-P. Madou, L. Van Eynde (dir.), *Phénoménologie(s) et imaginaire*, Paris, Kimé, 2004 (pp. 237-253). Pour l'influence explicite de la phénoménologie particulière de Merleau-Ponty sur Lefort, cf. C. Lefort, *Écrire. A l'épreuve du politique, op.cit.* (pp. 71-72 sur le sens de l'exploration de la « chair du social » par Tocqueville) ; *Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978 ; S. Audier, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Paris, Vrin/EHESS, coll. « Contextes », 2004, pp. 161-162 (remarques sur l'analyse phénoménologique de Tocqueville par Lefort).

était, dans la pensée française, hors du cadre strict de la phénoménologie, un objet d'étude majeur<sup>1</sup>.

b. La lecture de Machiavel par Merleau-Ponty et Lefort s'explique aussi par un enjeu plus précis, qui tient lui aussi au contexte intellectuel français de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Il s'agissait de dénoncer les limites du marxisme de concevoir une politique sans fard, débarrassée de tout imaginaire. L'enjeu était double pour Merleau-Ponty et pour Lefort : il fallait d'une part penser avec Machiavel une politique apte à concevoir le conflit comme un élément indépassable, inéliminable, au point d'en faire son principe fondamental<sup>2</sup> ; d'autre part, la tâche était de différencier, contrairement à Marx, le symbolique de l'idéologique, pour souligner la dimension constructive de l'imaginaire social, et démontrer son lien indissociable avec une réflexion sur le conflit civil.

Le désir de questionner Machiavel sur le thème de l'imaginaire social n'obéit pas ici aux mêmes intentions, ni n'emprunte le même cadre épistémologique. Notre lecture n'est pas directement d'inspiration phénoménologique, et le questionnement ne s'inscrit pas dans un débat critique sur les limites du marxisme. Mais la plupart des conclusions seront communes. L'importance qu'ils accordent à l'imaginaire social oblige même à étudier leurs travaux de très près, d'autant plus qu'ils jugent le conflit civil et l'imaginaire social indissociables. La question demeure la suivante pour aborder Machiavel : que peut nous apprendre l'hypothèse de l'existence d'un imaginaire social pour penser la place du conflit et du consensus en politique ? Deux points, pour ce faire, doivent être travaillés : il faut, premièrement, travailler la figure du bien commun par l'analyse du républicanisme machiavélien et poser, ensuite, la question de l'imaginaire social appliqué au cas Machiavel. Ces deux points achevés, une élaboration plus poussée de l'imaginaire social, par une reprise du propos de Ricoeur, sera proposée.

<sup>1</sup> Cf. S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, *op.cit.*, p. 235. Pour la critique de Jean-Paul Sartre par Merleau-Ponty, et son rapprochement avec Bachelard, cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 (notamment, dans les « notes de travail », les pages 245,249,290,298,320) ; G. Bachelard, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination en mouvement*, Paris, J. Corti, 1994 (cf. l'introduction pp.7 à 26).

<sup>2</sup> La reconnaissance de la positivité du conflit civil chez Machiavel fut aidée, indirectement, par la relecture de Marx et de Hegel que Jean Hyppolite et Alexandre Kojève proposèrent à l'époque. Nous suivons là encore les remarques d'Audier. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 161-195 ; J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Ed. Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1956 ; *Figures de la pensée philosophique*, tome II, Paris, P.U.F, coll. « Quadrige », 1991, p. 73 sq. ; S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, *op.cit.*, pp. 269-70.

## A. Le républicanisme machiavélien et la question du bien commun

*L'exagération du républicanisme machiavélien par Pocock, Skinner, Pettit*

L'intention générale, par l'étude du républicanisme machiavélien, est de discuter les conclusions de Sfez qui aboutissent à l'affirmation d'une hétérogénéité radicale entre les parties qui composent l'État, au point de juger impossible la notion d'un bien commun chez Machiavel. Les humeurs, tout au plus dans cette perspective, pourraient « aller bien ensemble », c'est-à-dire coexister en restant des contraires.

La redécouverte contemporaine de Machiavel, dans l'intention de faire du néo-républicanisme la face cachée de la philosophie politique moderne, s'est faite au prix d'une « exagération » de son engagement républicain. Il existe, comme il a déjà été dit, plusieurs types de républicanisme. On peut, à titre schématique, en souligner trois essentiels<sup>1</sup>. Le plus radical est l'humanisme civique qui, d'inspiration aristotélicienne, considère que la politique machiavélienne a pour visée un bien moral. Machiavel, si l'on suit Pocock, ferait de la vertu un impératif catégorique. Il énoncerait le devoir absolu pour tout homme de pratiquer la vertu pour elle-même, et de participer activement à la vie publique pour réaliser sa nature d'homme politique. La conception d'un bien moral serait imposée aux citoyens par l'État. Elle déciderait de la hiérarchie des différentes finalités de l'existence humaine et imposerait à tous, comme *summum bonum*, de se consacrer au bien commun<sup>2</sup>. De manière beaucoup plus atténuée, pourrait-on dire minimale, Skinner propose un républicanisme instrumental qui revient à concilier le pluralisme des valeurs individuelles avec l'exercice de la vertu.

1 Nous nous limitons à trois grands courants de la pensée néo-républicaine contemporaine dans le débat critique avec le libéralisme, sans aucunement prétendre dresser un tableau général du républicanisme. Outre l'humanisme civique, le républicanisme instrumental, et les travaux de Pettit mentionnés, il serait possible d'ajouter les cas du républicanisme communautarien (celui de Sandel notamment), et le patriotisme républicain de Maurizio Viroli. Les thèses républicaines font aussi l'objet de vifs débats, autant chez des libéraux américains comme J. Rawls, Philippe Van Parijs, que chez des communautariens comme Michael Walzer, ou encore, dans une tout autre perspective, chez Habermas. Nous ne rentrons pas ici dans les détails. Cf. sur ce point, pour une très bonne synthèse, S. Audier, *Les théories de la république*, La Découverte, coll. « Repères », 2004, pp. 71-104.

2 L'humanisme civique est un courant philosophique qui, évidemment, ne se limite pas à Pocock. Hannah Arendt fut l'un de ses représentants, tout comme la position actuelle de Jean-Fabien Spitz relève de l'humanisme civique (Spitz affirme, contre Skinner, qu'il est insuffisant de montrer qu'il est rationnel d'être vertueux ; il est, à un degré supplémentaire, rationnel d'être libre, c'est-à-dire que la liberté politique – l'état de non-domination – est le bien suprême que tout individu doit rechercher). Pour une critique, au nom du modèle libéral, du républicanisme instrumental et de l'humanisme civique, respectivement analysés en termes d'impératif hypothétique et d'impératif catégorique, cf. S. Mesure, A. Renaut, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1999, pp. 185-192.

Machiavel permettrait de réapprendre, contre la dérive de l'individualisme engendré par le libéralisme, que la satisfaction des intérêts particuliers suppose le souci de l'intérêt public et exige des individus leur participation active à la vie politique. Les individus, dans cette perspective, restent libres de décliner à leur guise leur projet de vie, sans que l'État ait le droit d'interférer dans leur existence et de leur imposer des contraintes sur le bien à suivre. Le rôle de l'État est de garantir le respect des libertés fondamentales individuelles, mais il ne peut le faire qu'à condition que les individus eux-mêmes se soucient de leurs droits en participant à la vie politique, à la fois pour éviter toute forme de corruption ou d'abus de pouvoir, et pour garantir la liberté de l'État (la liberté des individus n'est possible que dans un État lui-même libre). La politique aurait pour finalité le bien commun démocratique de garantir le respect des droits fondamentaux à tout citoyen, quelle que soit sa position sociale. La préférence machiavélique pour le modèle de la république rejoindrait le cadre de la démocratie contemporaine. Mais elle permettrait aussi de réapprendre la qualité et la nécessité de la vertu civique. Le souci machiavélique de la participation du peuple au pouvoir, pour garantir ses droits, traduirait plus généralement le devoir de tout citoyen de se soucier de l'intérêt commun en vue de satisfaire ses intérêts particuliers<sup>1</sup>. Pettit, enfin, ajoute au débat la distinction essentielle entre la liberté comme *non-interférence* et la liberté comme *non-domination*, qui le conduit à soutenir un républicanisme plus accentué que le républicanisme instrumental, sans aucunement revenir à l'humanisme civique. Être libre n'est pas seulement pouvoir jouir de ses droits fondamentaux sans subir de contraintes venant de l'extérieur. L'état de non-interférence (être respecté dans ses droits fondamentaux) est insuffisant pour lutter contre l'état de domination. Il tolère l'existence de dominations arbitraires tant que l'individu en est protégé (« je suis libre et cela me suffit tant que l'injustice qui touche d'autres personnes ne me touche pas ») ou en bénéficie (cas d'un individu qui jouit d'un privilège ou d'une position de domination). Le républicanisme revient à une conception plus exigeante de la liberté comme état de non-domination. La liberté est de ne pas être sous le pouvoir d'autrui, ne pas être soumis à une autorité arbitraire, que ce pouvoir soit effectif ou non. Des interférences dans la vie privée sont donc justifiées, à condition qu'elles soient faites au nom du bien commun,

<sup>1</sup> La position rawlsienne au sujet du républicanisme est très proche de celle de Skinner (tout au moins du Skinner d'avant *La liberté avant le libéralisme*, œuvre dans laquelle Skinner prend acte des travaux de Pettit et traduit la liberté comme état de non-domination). Cf. à ce sujet M. Senellart, « Républicanisme, bien commun et liberté individuelle : le modèle machiavélique selon Quentin Skinner » in *Revue d'éthique et de théologie morale*, 193, 1995, pp. 27-64 ; mais aussi C. Nadeau, « Machiavel : Domination et liberté politique » in *Philosophiques*, vol.30, n°2, 2003, pp. 321-351 (notamment la page 324) ; J. Rawls, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, P.U.F., 1995, pp. 250-251 ; *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, pp. 315-317.

pour protéger les individus de toute forme de domination (dans la vie publique mais aussi dans la vie privée). Le républicanisme de Pettit poursuit un idéal politique, qui est de s'efforcer par l'État de protéger au mieux les individus de toute forme de domination, jusqu'à lui permettre d'exercer des dominations légitimes pour lutter contre des dominations arbitraires. S'il diffère du républicanisme instrumental par la distinction qu'il apporte entre l'état de non-interférence et l'état de non-domination, l'idéal politique qu'il vise revient au bien commun démocratique ci-dessus désigné, mais dans un cadre plus contraignant en renforçant le pouvoir de l'État. L'idéal de non-domination reste neutre sur le plan axiologique. Mais le bien commun doit être défini en prenant en compte les intérêts collectifs des citoyens, lesquels encadrent, ensuite, la satisfaction des intérêts individuels.

Différents courants républicains contemporains, par conséquent, existent, qui proposent ici deux traductions du « bien commun » machiavélien, respectivement sous la forme d'un bien moral et d'un bien commun démocratique – lequel se décline lui-même de deux façons, soit dans une version minimale, soit dans une version plus contraignante<sup>1</sup>. Pour quelle(s) raison(s) pourrait-on juger ces interprétations « excessives », si elles témoignent d'un républicanisme à différents degrés ? Et quelle(s) conclusion(s) peut-on en tirer sur la conception du « commun » chez Machiavel, pour faire un examen critique des conclusions de Sfez ?

- la première raison est leur tort commun de faire du républicanisme machiavélien, de son attachement au *vivere libero*, l'expression d'un choix axiologique inconditionné en faveur de la liberté du peuple et de l'État. Défendre la liberté du peuple n'est pas un bien en soi chez Machiavel, dont la valeur serait intrinsèque et transcendante à la contingence des faits. Pocock, Pettit, Skinner, minimisent trop le souci de la vérité effective chez Machiavel qui le conduit à faire de la défense de la liberté du peuple un bien relatif aux circonstances. C'est la nécessité des faits qui décide de la finalité politique à suivre. Le choix de la république n'est pas inconditionnel et le cas du principat peut être justifié dans des circonstances précises. Machiavel est avant tout un penseur de l'État qui, fortement influencé par la théorie polybienne de l'*anakyclosis*, se demande à quelles conditions le maintien et la grandeur de l'État sont possibles. Il accorde uniquement sa préférence à l'expérience républicaine pour ces

<sup>1</sup> On pourrait évidemment considérer que le bien moral prôné par l'humanisme civique désigne lui aussi un bien démocratique, dans un cadre seulement plus coercitif que celui de Pettit. C'est tout au moins ce que pourraient dire ses défenseurs, non ses opposants qui, notamment dans le camp des libéraux, pourraient le juger « despotique » en imposant aux individus un idéal moral. Cf. S. Mesure, A. Renaut, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique, op.cit.*, pp 169-192.

raisons, sans sortir d'un situationnisme politique qui suppose d'en penser la contingence. L'expérience républicaine, quand elle sait se nourrir du conflit civil entre les grands et le peuple, est la forme politique la plus apte à dynamiser et à faire perdurer la vie interne de l'État. Mais la préférence que Machiavel lui accorde est indissociable d'un critère d'efficacité, au point qu'il est abusif d'identifier le républicanisme machiavélien à un art authentique de gouverner. La politique ne vise pas un idéal républicain dont la valeur serait inconditionnelle. Machiavel, au contraire, substitue au modèle politique platonicien de gouverner en vue d'un point fixe (en vue d'un idéal qui indiquerait ce qui doit être en toutes circonstances), un art de gouverner selon les situations et sans finalité ou direction possible, hors la nécessité qu'imposent les faits<sup>1</sup>.

Il faut comprendre, de manière plus générale, la pensée machiavélienne – y compris son républicanisme – par le concept central de nécessité<sup>2</sup>. Le prince nouveau, par exemple, est dans la nécessité de choisir le parti du peuple s'il veut se maintenir au pouvoir. Sa préférence pour le peuple répond uniquement à une stratégie politique de conservation du pouvoir, qui prend en compte la nécessité de la guerre<sup>3</sup>. Cela ne signifie pas pour autant que Machiavel est un observateur impartial de la politique et que son républicanisme est un républicanisme de nécessité, neutre axiologiquement. Nous avons seulement réfuté jusqu'ici l'interprétation contemporaine des néo-républicains qui fait du souci machiavélien de la liberté du peuple un bien en soi. Il était important de rappeler que seule la nécessité des faits compte, et qu'elle décide à elle seule de ce qui peut être visé en politique. L'expérience républicaine n'est pas un modèle politique à suivre en toutes circonstances. Mais elle est de l'ordre du préférable ou du

<sup>1</sup> La mutabilité de la *virtù* selon les caprices de la fortune chez Machiavel remplace l'immutabilité de la *virtus* antique. « Il s'agissait, jusqu'alors, d'offrir au prince une image idéale de lui-même qui lui serve de point fixe dans le remous des circonstances. C'est ce postulat platonicien, d'après lequel l'action, pour s'orienter, doit se conformer à un modèle préétabli, que Machiavel rejette absolument. Il n'y a pas de norme universelle de la *virtù*, parce que son domaine est celui, instable, en perpétuelle mutation, des choses soumises au mouvement du temps ». M. Senellart, *Les arts de gouverner*, *op.cit.*, p. 225.

<sup>2</sup> Pour l'importance capitale du concept de nécessité chez Machiavel, cf. bibliographie 1<sup>ère</sup> partie, II.2.1, p. 530.

<sup>3</sup> Ce point, relatif au chapitre IX du *Prince*, est bien connu. Le prince nouveau doit accéder au pouvoir par le peuple, non par les grands, pour se retrouver seul au pouvoir sans rien devoir à des personnes en particulier, de qui il resterait tributaire. Le peuple est aussi plus facile à contenter que les grands. Il désire uniquement ne pas être dominé, tandis que satisfaire le désir de domination des grands est plus dangereux et plus coûteux pour le prince (leur désir de domination ne peut être satisfait sans commettre d'injustices). Il est aussi plus facile pour le prince de s'assurer des grands car ils sont en petit nombre, alors qu'il se mettrait en danger s'il mécontentait le peuple. Le parti du peuple – autre point – est plus digne de confiance car il peut, tout au plus, abandonner le prince, tandis que le risque extrême est plus grave dans le cas des grands qui peuvent aller jusqu'à désirer le renverser. Enfin, la nécessité de la guerre, qui s'impose à tout État, oblige le prince à prendre le parti du peuple, qui sera son plus sûr allié à condition qu'il sache gagner sa confiance en étant lui-même un « homme de cœur » (en servant lui-même de modèle en étant un homme de gloire).

souhaitable, sans jamais cesser d'être tributaire des situations particulières dans lesquelles elle s'applique. Son efficacité historique, dans la conservation et la grandeur de l'État, permet à Machiavel de s'enthousiasmer pour elle et de lui accorder sa préférence, en lui reconnaissant une valeur supérieure aux autres formes politiques quand elle est réalisable. Le républicanisme machiavélien est secondairement axiologique et prioritairement neutre en étant soumis à une logique d'efficacité. On peut toujours se demander si Machiavel était personnellement attaché à la liberté du peuple, abstraction faite de la nécessité des faits. Mais cette question – appliquée précisément à Machiavel - n'a guère de sens quand on sait combien il refusait ce qui était louable en principe et inefficace en acte.

Il paraît donc important de resituer le républicanisme machiavélien dans une réflexion qui porte sur le *stato* – l'État - et sur les conditions de son maintien et de sa grandeur. Machiavel est un théoricien de l'État avant d'être un partisan de la liberté du peuple. Le conflit civil entre les grands et le peuple n'est jamais étudié pour lui-même, pour ensuite valoriser l'état de non-domination du peuple. Il s'insère toujours dans une réflexion sur les cycles de l'État, et doit uniquement sa valorisation à sa contribution à la conservation et à la croissance du *stato*. L'idéal politique machiavélien, autrement dit, n'est pas directement la liberté du peuple, ni le bien relatif à chaque classe sociale – prioritairement le peuple –, encore moins le bien relatif à chaque individu dans une logique de satisfaction des intérêts personnels comme le laisse entendre Skinner. La question de l'État transcende toutes les autres questions chez Machiavel. S'il est approprié de parler d'un « bien public » chez Machiavel, encore faut-il le comprendre adéquatement, et savoir qu'il désigne les intérêts de l'État, supérieurs aux intérêts individuels. Pocock, Pettit, Skinner n'expliquent pas le républicanisme machiavélien à partir d'une réflexion prioritaire sur le *stato*. Certes, tous rappellent qu'un individu n'est libre que dans un État libre, et que l'attachement de Machiavel à l'expérience républicaine découle de la question de la grandeur de l'État. De même affirment-ils tous, selon des degrés divers, que la satisfaction des intérêts particuliers est tributaire du souci de l'intérêt commun. Mais ces remarques sont insuffisantes. En ne pensant pas jusqu'au bout la contingence de l'expérience de la liberté, ils ne mentionnent pas clairement que le bien public – bien de l'État – prime sur la satisfaction des intérêts particuliers. Le bien public, en plus d'être la condition de satisfaction des intérêts particuliers et la garantie des droits individuels, est transcendant à la considération de tout bien particulier. Il est même possible d'affirmer que le républicanisme machiavélien, loin de correspondre au cadre du libéralisme, se rapproche davantage d'une position utilitariste, quand les circonstances l'exigent. Nous en avons la confirmation dans la signification du *bene comune* chez Machiavel, que l'on traduit généralement par « bien

public », mais aussi par « bien commun », « bien général », « intérêt public », de même que le « bien public » sert aussi parfois à traduire chez Machiavel l'expression *utilità publica*. Le bien public ou l'utilité publique est la préservation et la grandeur de l'État dans l'intérêt de tous les citoyens. C'est l'attachement de tous aux intérêts de l'État, auquel ils peuvent s'identifier et devant lequel chacun se sent, au-delà des différences sociales, être l'égal de l'autre à titre de citoyen. Or des circonstances exceptionnelles peuvent exiger le sacrifice d'intérêts particuliers au nom de l'utilité publique :

« On découvre aisément d'où naît cette passion d'un peuple pour la liberté. L'expérience prouve que jamais les peuples n'ont accru et leur richesse et leur puissance que sous un gouvernement libre. Et vraiment, peut-on voir sans admiration Athènes, délivrée de la tyrannie de Pisistrate, s'élever dans l'espace de cent ans à un si haut point de grandeur ? Mais ce qui est plus merveilleux encore, c'est celle à laquelle s'éleva Rome, après l'expulsion de ses rois. Ces progrès sont faciles à expliquer : c'est le bien général et non l'intérêt particulier qui fait la puissance d'un État ; et, sans contredit, on n'a en vue le bien public que dans les républiques : on ne s'y détermine à faire que ce qui tourne à l'avantage commun et si, par hasard, on fait le malheur de quelques particuliers, tant de citoyens y trouvent de l'avantage qu'ils sont toujours assurés de l'emporter sur ce petit nombre d'individus dont les intérêts sont blessés. »<sup>1</sup>

L'amour du bien public est simultanément l'amour de la patrie, l'attachement des citoyens au modèle de la gloire. La gloire est la meilleure façon pour un homme de satisfaire son ambition, en la mettant au service du bien public. La satisfaction des intérêts personnels, pour être maximale, suppose le souci de l'utilité publique<sup>2</sup>. Autrement, l'ambition personnelle

<sup>1</sup> N. Machiavel, *Discours, op.cit.*, II, 2, p. 161. Audier souligne également que la pensée machiavélique, par certains de ses aspects, relève de l'utilitarisme (*Machiavel, conflit et liberté, op.cit.*, note 3, p. 105). Nous employons le terme d'utilitarisme dans un sens très minimal et réducteur, à savoir celui d'une logique sacrificielle des intérêts particuliers au nom d'un intérêt général. Or, rigoureusement parlant, comme le rappelle Catherine Audard, l'utilitarisme possède deux grandes caractéristiques : d'une part la recherche d'un souverain Bien, généralement déclinée dans une perspective hédoniste, au sein de laquelle peuvent entrer en conflit un hédonisme psychologique (recherche pour l'individu de sa satisfaction personnelle) et un hédonisme éthique ou universaliste (l'impératif moral de se soucier du plus grand bonheur pour le plus grand nombre, au nom duquel une logique sacrificielle de l'hédonisme psychologique peut être justifiée) ; l'utilitarisme, d'autre part, relève d'une théorie conséquentialiste (action morale des agents évaluée en fonction non des intentions mais des conséquences). Machiavel n'est pas un utilitariste. Outre l'erreur d'un anachronisme dans le cas de l'affirmation contraire, il ne pense pas le dilemme individuel / collectif dans la perspective d'un hédonisme. La question n'est pas la satisfaction des intérêts ou la recherche du bonheur, mais celle de la conservation et de la grandeur de l'État, avec pour corollaire l'état de non-domination du peuple. La pensée machiavélique a, tout au plus, un aspect utilitariste dans sa logique sacrificielle au nom de la transcendance du bien de l'État sur les intérêts particuliers. C. Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, 3 vol., Paris, P.U.F, coll. « Philosophie morale », 1999.

<sup>2</sup> Les thèmes de gloire, d'ambition, d'*utilità publica*, supposeraient à eux seuls de longs développements. Pour nous en tenir à l'essentiel, il est important de comprendre que la valorisation de la gloire par Machiavel ne lui est pas propre, mais qu'il est sur ce point l'héritier de l'humanisme civique qui a su faire l'éloge du *vir virtutis* (l'homme qui devient pleinement homme en se consacrant à la gloire de l'État) en réaction à la

représente un danger pour le bien public. Elle devient dans ce cas synonyme d'envie et désigne un état passionnel, suscité par l'insatiabilité des désirs qui finit par retourner les hommes contre eux-mêmes et provoquer la décomposition de l'État. Grands et peuple peuvent tous deux succomber à leur ambition personnelle et se prendre chacun pour le tout, au détriment du bien public qu'ils menacent d'une guerre civile. C'est alors le cas des mauvais conflits, et l'opposition entre des partis, dont il faut savoir se protéger. Le souci de l'utilité publique est notamment renforcé par la faculté d'accusation dans une république. Le pouvoir du peuple n'est pas seulement de faire la guerre pour ensuite revendiquer des charges publiques. Il est aussi d'accuser publiquement, lors des comices, quiconque ne respecte pas la constitution. Le pouvoir d'accusation a une vertu préventive et une vertu d'action, efficaces pour remédier aux tumultes qui commencent à agiter l'État, avant que des moyens extraordinaires, pour les combattre, ne soient nécessaires<sup>1</sup>.

Le risque de l'ambition scindée de la recherche de la gloire concerne aussi le futur prince. Machiavel ne cesse de l'exhorter à faire le choix de la gloire, non de la tyrannie. Il ne cesse de multiplier les exemples historiques des grands hommes qui ont su immortaliser leur nom et entrer dans l'histoire en se consacrant au bien public, de même qu'il condamne avec sévérité les vices de la tyrannie<sup>2</sup>. L'idéal politique, valable en toutes circonstances, est la recherche de la gloire. La gloire est le dévouement du prince et des sujets au bien public (des gouvernants et des citoyens dans une république) en vue de permettre la conservation et la grandeur de l'État. L'idéal de gloire, comme nous l'avons déjà vu avec Sfez, relève du sublime en politique. C'est l'effort, en toutes circonstances, de se confronter à la fortune, à l'immaîtrisable, en faisant preuve de qualités exceptionnelles, dans lesquelles compte désormais la faculté de savoir entrer dans le mal quand les circonstances l'exigent<sup>3</sup>.

condamnation de la gloire par l'augustinisme. Au sujet du *bene comune* et de l'*utilità publica* chez N. Machiavel, cf. bibliographie 1<sup>ère</sup> partie, II.2.2, p. 530.

<sup>1</sup> N. Machiavel, *Discours, op.cit.*, livre I, chap.VII et VIII.

<sup>2</sup> C. Lazzeri montre que Francesco Guicciardini (François Guichardin) était également sensible aux risques de perversion de « l'ambition d'honorabilité » - la satisfaction pour un individu de son intérêt personnel dans la recherche de la gloire. La glorification publique, préférable à la satisfaction de l'intérêt privé uniquement sur un plan matériel, comporte elle aussi le risque d'avoir des effets néfastes. L'intérêt personnel est en effet si fort qu'il peut toujours finir par prendre le dessus sur la consécration de l'individu au bien commun et déboucher sur le désir de tyrannie. H. de Rohan, *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, éd. établie par C. Lazzeri, Paris, P.U.F, coll. « Fondements de la politique », 1995, pp. 71-128.

<sup>3</sup> L'idéal de gloire est aussi valable dans le cas du prince héréditaire ou naturel qui, avec une « industrie ordinaire », sait se maintenir au pouvoir. Machiavel exhorte tous les princes à se consacrer à la gloire de l'État, en montrant que la satisfaction de leur intérêt personnel de gouverner augmente à proportion de leur consécration au bien public, lequel suppose de prendre le parti du peuple. Même le prince, qui jouit de conditions favorables et vit en temps de paix, doit se préparer à la guerre et à affronter les caprices de la fortune. L'industrie ordinaire,

- les interprétations de Pocock, Pettit, Skinner, sont aussi excessives dans la signification qu'elles donnent de la participation politique chez Machiavel. Ils la conçoivent dans sa forme démocratique, sans se soucier des différences entre la république de Machiavel et les sociétés démocratiques modernes. Machiavel n'a jamais voulu accorder les mêmes droits politiques à tout individu, encore moins donner le pouvoir au peuple, ni réduire la question du bien public à une condition de possibilité de satisfaction des intérêts particuliers. La participation à la vie politique ne désigne pas non plus un bien moral, qui devrait être recherché par tout homme.

Le *bene comune* machiavélien ne désigne pas la visée du bien démocratique de garantie des droits fondamentaux individuels. La participation du peuple à la vie politique ne peut se comprendre qu'à partir de la théorie humorale, dans son opposition avec le désir de domination des grands. Or la théorie humorale est très peu reprise par Pocock, Pettit, Skinner, au point qu'ils n'insistent pas sur la nécessité de faire du conflit civil le principe de la vie politique. Le conflit entre grands et peuple, dans tous les cas, n'est pas pris en compte. Il est soit dépassé par la dimension consensuelle d'un bien moral chez Pocock, soit réduit au pluralisme des valeurs chez Skinner et Pettit<sup>1</sup>. Or, pour s'attarder sur Skinner, il est aisé de montrer que Machiavel ne part pas de la considération d'un pluralisme indépassable des valeurs, ni de la primauté du juste sur le bien. L'individu n'est pas caractérisé par une conception particulière du bien, ni par la visée d'un projet de vie particulier. Machiavel part de l'antagonisme entre des groupes sociaux, grands et peuple, pour penser les conditions de la fécondité du conflit civil qui les opposent, toujours en vue de la conservation et de la grandeur de l'État. La théorie humorale, ainsi, n'a rien à voir avec la reconnaissance d'un pluralisme des valeurs sur un plan individuel.

qui semble lui suffire, n'empêche pas pour autant son devoir de viser la gloire de l'État. L'idéal inconditionné de gloire, en outre, ne vient pas contredire l'absence d'un art de gouverner en vue d'un point fixe chez Machiavel. S'il faut rechercher la gloire en toutes circonstances, il n'y a pas pour autant de forme constitutionnelle inconditionnelle à adopter. Le bien public visé peut prendre différentes formes politiques (principat de toutes sortes et république) et différentes traductions selon les circonstances (privilégier la sécurité de l'État quand ce dernier est menacé ; ou favoriser la liberté du peuple quand cela est possible).

<sup>1</sup> L'interprétation du républicanisme machiavélien par C. Lefort eut, quant à elle, la qualité indéniable de prendre pleinement en compte l'antagonisme des grands et du peuple constitutif de toute société. La non-domination du peuple ne débouche pas sur le souci démocratique de la défense des droits fondamentaux individuels (Skinner et Pettit), ni ne revient pour tout homme au devoir de développer sa nature humaine par sa participation à la vie politique (Pocock). Lefort sut insister sur le conflit indépassable entre grands et peuple, en accordant une attention particulière à la théorie des humeurs. Mais il fit lui aussi du républicanisme machiavélien l'objet d'un *parti pris*. Machiavel prendrait, au nom d'un *bien en soi*, parti pour la liberté du peuple – comme état de non-domination – tout en exigeant de son lecteur le même choix. Il n'accorderait pas une importance différente au peuple selon les contextes politiques ou le caractère de l'État. La République serait la *norme* à suivre, plus qu'une simple *préférence*. Elle indiquerait ce qui doit être, sans pouvoir être applicable en toutes circonstances. Sur l'idéal républicain cf. C. Lefort, « Machiavel et la vérité effective », in *Écrire. À l'épreuve du politique, op.cit.*, pp. 141-179 (notamment les pages 167 à 177) ; *Le travail de l'œuvre Machiavel, op.cit.*, pp. 476-479 (analyse des chapitres IV, V, VI du livre I des *Discours*).

*Le bene comune chez Machiavel*

Que peut-on déduire de l'examen critique des interprétations contemporaines du républicanisme machiavélien au sujet du bien commun chez Machiavel ? Les points essentiels sont les suivants :

- le républicanisme machiavélien, comme le pense Sfez, doit se comprendre à partir du concept central de nécessité, pour réfuter sa traduction en un choix axiologique inconditionnel par les néo-républicains contemporains. Sfez, toutefois, compare la politique à un espace vacant pour désigner à la fois l'impossibilité à laquelle s'attelle l'homme politique (qui tient, prioritairement, au concept même du prince) et l'absence d'horizon régulateur fixe. Nous nous accordons avec lui sur le dernier point, tout comme nous ne sous-estimons pas les difficultés de l'exercice politique. Mais il paraît bien plus approprié, et surtout beaucoup moins excessif ou abusif, de parler de *projet* là où Sfez parle de *vide* en politique. Le modèle républicain n'est certes pas un modèle applicable en toutes circonstances, mais l'idéal de gloire existe bel et bien, et doit orienter – c'est le souhait de Machiavel – la politique vers la recherche du *bene comune*.

- le *bene comune* est le désir de gloire qui doit être celui du futur prince, comme des gouvernants et des citoyens dans une république. Il s'agit du bien de l'État, de ce qui favorise sa conservation et sa grandeur, qui transcende la question du bien particulier des grands et du peuple, sans jamais se réduire à un pluralisme des valeurs. Il est dans l'intérêt du futur prince de se consacrer au bien commun pour « maximiser » son ambition. L'homme politique doit servir de modèle de gloire pour exhorter les citoyens à la même attitude et entretenir leurs mœurs. Sa consécration au bien public exige de sa part qu'il prenne parti pour le peuple. Il ne s'agit pas d'une préférence morale pour l'état de non-domination du peuple, mais d'un choix rendu nécessaire pour une raison d'efficacité ou de vérité effective de l'histoire. L'histoire prouve que le conflit civil entre grands et peuple favorise la conservation et la grandeur de l'État, à condition de savoir lui donner une juste expression, c'est-à-dire de l'entretenir dans de justes proportions. Prendre parti pour le peuple ne signifie pas nécessairement le rendre libre, tout comme il n'est pas toujours possible de prendre le conflit civil pour principe politique. Le républicanisme n'échappe pas au situationnisme politique, et il y a bien des cas où le peuple lui-même ne désire pas sa liberté. Dans un tel cas, qui est celui de la justification

du principat, le prince assujettit certes ses sujets, mais pour leur éviter le plus grand mal que serait la domination des grands. Il doit toujours continuer de leur garantir – le plus possible, ou toutes proportions gardées – un état de non-domination. Il en va de la conservation de l'État, car le peuple, si le prince sait gagner sa confiance, est le plus sûr allié en temps de guerre.

Le républicanisme machiavélien a été précisé. Quels sont les éléments de conclusion, cette fois-ci, sur les questions du commun, de l'homogénéité et de l'hétérogénéité entre grands et peuple ?

Il semble possible de contester les conclusions de Sfez. Il n'y a pas, selon lui, de bien commun chez Machiavel qui, dans le sens de la tradition antique (platonicienne), supposerait une entente des individus sur la finalité à suivre. C'est un point incontestable. Les grands et le peuple ne partagent pas le même désir, et il est juste de réfuter l'hypothèse d'un bien moral proposée par l'humanisme civique. Sfez, en conséquence, préfère parler d'un *bien général* qui consiste à savoir « tenir ensemble » les humeurs, sans pouvoir résoudre ou dépasser leur hétérogénéité. Or le *bene comune* a une signification bien plus grande. Savoir tenir ensemble des humeurs contraires, faire en sorte qu'elles « aillent bien ensemble », suppose précisément d'entretenir ce qu'elles ont en commun, qui est l'attachement possible des sujets – peuple et grands – à la gloire de l'État. Il serait impossible de les tenir ensemble si elles étaient purement hétérogènes. Le spectacle de la gloire unit les sujets et favorise la cohésion sociale. Le *bene comune* est le bien commun de la gloire, qui permet, en agissant sur les mœurs, de combattre les dérives de l'ambition personnelle et de lui donner une juste expression en la mettant au service de l'intérêt de l'État. Le modèle de la gloire permet de passer de la propension pour chaque humeur à se prendre pour le tout, à la disposition pour chacune d'entre elles de s'identifier au tout que forme l'État. Il existe, au-delà des différences sociales, une sensibilité commune des citoyens à ce qui vient nourrir le nous social ou la figure du commun, de laquelle on peut tirer profit en valorisant le modèle de la gloire, et qui explique que l'amour de la patrie soit possible. Le projet politique de se nourrir de la fécondité du conflit civil n'instaure un espace commun qu'à condition d'entretenir, par le modèle de la gloire, ce qui lie, unit et rassemble les citoyens, pour éviter le cas des mauvais conflits. Il est donc inapproprié d'appliquer à Machiavel le modèle du différend. Il n'y a pas d'hétérogénéité radicale entre grands et peuple, mais au contraire une sensibilité commune à la figure du

commun, qui peut aller jusqu'à l'attachement de tous au modèle de la gloire, beaucoup plus qu'une simple « entr-expression des enjeux ».

On peut même aller plus loin et remarquer déjà, avant de l'étudier de manière plus approfondie, que l'idéal de gloire entretient *l'homogénéité* de la société. Le bien commun de la gloire doit à la fois se nourrir d'un commun litigieux – de l'antagonisme entre grands et peuple – et entretenir ce que les hommes partagent à l'identique, dans le domaine des valeurs et de la représentation idéale de la grandeur de l'État. Réveiller chez les sujets l'amour de la patrie suppose une pratique d'homogénéisation de la société, qui renforce la présence du *même* au sein de la société, transcendant aux différences sociales. On retrouve, d'une tout autre manière, ce que Loraux disait, à l'occasion des *epitaphioi*, de la construction de la cité comme *polis*, cité une, indivisible, et homogène. Mais comment les grands et le peuple, en situation de conflit, peuvent-ils réellement parvenir à s'identifier au tout que représente l'État ? Comment la vie sociale, qui est structurellement antagoniste, peut-elle d'un autre côté revenir à une forme d'unité, de consensus, ou de concorde civile ? Doit-on toujours opposer, à partir de Loraux, deux modèles de la rationalité politique, avec d'une part un premier modèle du conflit entre des parties adverses, et d'autre part un second modèle consensuel par l'imaginaire social, ou bien peut-on et doit-on penser – mais comment ? – leur articulation ?

Le thème de la représentation va permettre d'aborder la question de l'existence d'un *imaginaire politique* chez Machiavel. L'imaginaire politique est la reprise de l'imaginaire social en politique, ou bien encore le cas d'une politique qui s'*inscrit* dans un imaginaire social et le reprend à son compte. L'imaginaire social n'est pas un instrument que le pouvoir pourrait décider ou non d'utiliser – comme s'il y avait entre eux un rapport d'extériorité – mais l'élément déterminant de la politique. Le point de départ est la considération que le réel est toujours l'objet d'une représentation. La rationalité politique s'en trouve modifiée. Elle ne relève plus uniquement et exclusivement de la raison, mais accorde un statut transcendantal à l'imagination. La politique, sous l'influence de l'imaginaire social, serait elle-même représentative. Est-ce le cas chez Machiavel ? L'entretien des figures du commun et de l'homogène, pour favoriser l'*entente* dans le conflit, suppose-t-il que la politique sache tirer profit d'un imaginaire social qui la détermine, notamment par la figure de la gloire ?

## B. L'imaginaire social machiavélien

### *La politique est représentation*

Suivre la vérité effective de la nature humaine suppose précisément d'admettre que le jugement des hommes s'arrête à l'apparence, et que bien peu vont au-delà de l'image qu'ils attendent que le pouvoir leur donne. La nécessité des faits, qui doit seule être prise en compte pour que la politique soit efficace en cessant de tenir à ce qui serait louable en principe, n'impose pas seulement au prince de savoir « entrer dans le mal » quand la situation l'exige, d'être à la fois homme et bête, renard et lion. Elle oblige aussi celui qui gouverne à un art du paraître, autant par nécessité de suivre les caprices de la fortune, que de se plier au mécanisme du jugement des hommes qui s'arrêtent à l'apparence :

« Pour un prince, donc, il n'est pas nécessaire d'avoir, dans les faits, toutes les qualités susdites, mais il est bien nécessaire de *paraître les avoir* ; et même, j'oserai dire ceci : si on les a et les observe toujours, elles sont dommageables et si l'on paraît les avoir, elles sont utiles ; par exemple paraître pitoyable, fidèle, humain, droit, religieux, et l'être, mais avoir l'esprit bâti de telle sorte que, s'il ne faut pas l'être, tu puisses et saches devenir le contraire. Et il faut comprendre ceci, à savoir qu'un prince, et surtout un prince nouveau, ne peut observer toutes ces choses grâce auxquelles les hommes sont appelés bons, car il lui est souvent nécessaire, pour maintenir son état, d'œuvrer contre la foi, contre la charité, contre l'humanité, contre la religion. *Et c'est pourquoi il faut qu'il ait un esprit disposé à se tourner selon ce que les vents de la fortune et la variation des choses lui commandent* ; et, comme je l'ai dit plus haut, il ne doit pas se départir du bien, s'il le peut, mais savoir prendre la voie du mal, si cela lui est nécessaire.

[...] *Et les hommes, in universali, jugent davantage avec les yeux qu'avec les mains, car il revient à tous de voir, à peu de sentir : chacun voit ce que tu paraîs être, peu sentent ce que tu es* ; et le peu n'ose pas s'opposer à l'opinion du plus grand nombre, lorsque celui-ci a la majesté de l'état pour le défendre ; et dans les actions de tous les hommes, et surtout des princes, où il n'y a pas de tribunal auprès de qui réclamer, on regarde la fin. »<sup>1</sup>

Le souci de la *verità effettuale* est une critique de la fiction, du bien en soi et de l'utopie (au sens d'une idée impraticable), qui ne contredit pas l'importance de l'image en politique. Partir de ce que les hommes sont, non de ce qu'ils devraient être, est savoir qu'ils réduisent la politique à un art du paraître. La politique est un *spectacle*, comme elle s'offre au

<sup>1</sup> N. Machiavel, *Le Prince*, *op.cit.*, chap. XVIII, pp. 151-153. Nous soulignons.

spectaculaire par le sublime dont elle doit savoir être capable. Les hommes la jugent, avec plus d'exactitude, à la fois sur des résultats – ils demandent des preuves tangibles de l'efficacité des actions politiques menées, et portent un regard sur la fin recherchée – et sur l'apparence. Qu'ils exigent d'elle des actes au-delà des discours ou de la simple parole n'empêche pas la politique d'être représentative. La politique doit être à la fois tangible et figurative.

Dire que la politique machiavélienne relève d'un art de l'image ou du paraître est un point qui fait l'unanimité chez les commentateurs. Mais plus rares sont ceux qui soulignent, à juste titre, et simultanément pour une critique du machiavélisme, qu'il s'agit d'une nécessité. Le prince ne choisit pas de gouverner à sa guise. Les conditions de son exercice ne dépendent pas de lui mais lui sont imposées de l'extérieur. Il ne s'appartient pas. Il est, malgré lui, un « ensemble de miroirs » exposé aux yeux du public, sans qu'il puisse être maître de son image à défaut d'en être le destinataire. Son être est extatique ou excentrique. Il est tout entier au-dehors de lui-même dans l'image qu'il renvoie de sa propre personne, sans pouvoir décider des conditions de son art du paraître, ni de l'ordre des qualités apparentes et opportunes qu'il doit savoir manifester et qui régit, comme nous l'avons vu avec Sfez, la succession de ses « apparitions ». La difficulté pour le prince est qu'il doit paraître sans jamais pouvoir le dire et sans jamais devoir l'oublier. Les sujets doivent rester inconscients de leurs propres attentes vis-à-vis de la politique. L'apparence attendue ne doit jamais être une apparence manifestée. Le prince doit feindre de posséder les qualités apparentes et opportunes qu'il présente et qu'exige la nécessité des faits. Lui seul doit savoir qu'il est sur scène sans pour autant succomber à l'illusion que la politique pourrait cesser d'être représentative. Il ne peut posséder ou faire siennes les qualités qu'il manifeste et emprunte pour un temps donné, sous peine de ne plus savoir les perdre et en enchaîner de nouvelles quand la fortune l'imposera. Tout effort d'authenticité le conduirait à sa perte. Machiavel, loin d'être machiavélique, a seulement compris que la césure entre la sphère publique et la sphère privée, qui découle du jugement des hommes sur l'apparence, rend inapplicable la morale individuelle au domaine public de la politique. Le prince, en bon comédien, a un devoir éthique envers ses sujets. Il doit si parfaitement jouer son rôle qu'il doit le leur faire oublier. L'acteur doit s'identifier au personnage au point de paraître l'être. L'éthique à laquelle il est soumis est en termes wébériens l'éthique de la responsabilité, qui se comprend ici par la dimension intersubjective propre à l'exercice du pouvoir. Le prince, quoique comédien, prend ses sujets en charge et doit assumer les conséquences de ses actes. La morale individuelle, elle, relève d'un rapport de soi à soi où s'exprime l'éthique de la conviction, dont le souci principal est l'évaluation

morale des intentions ou motifs d'action. La morale privée engage l'individu seul ou prioritairement, mais la position extatique du prince le rend responsable du bien de l'État. Le prince, s'il peut être moins regardant sur l'intention et sur les moyens qu'il doit emprunter pour mener ses actions, doit l'être au niveau des conséquences de ses actes<sup>1</sup>.

*La gloire, le sublime, l'imagination : le symbolique en politique*

Le jugement des hommes sur l'apparence impose, au nom de la *verità effettuale*, l'élaboration d'un imaginaire politique. La politique est de toute nécessité représentative. Mais elle doit aussi savoir en profiter pour renforcer l'*entente* dans le conflit, ou pour entretenir dans de justes proportions l'exercice du conflit civil par l'entretien des figures du commun et de l'homogène. Une étude comparative de l'idéal kantien et de l'idéal machiavélien de gloire va avoir une double utilité : elle va permettre, d'une part, de montrer comment la politique machiavélienne, par l'idéal de gloire, relève du sublime ; d'autre part de comprendre comment la sublimité de la gloire, en suscitant l'imagination et en agissant sur les affects, permet d'entretenir la cohésion sociale.

a. La gloire de l'homme *virtuoso* est chez Machiavel un idéal. L'homme parfaitement *virtuoso* n'existe pas. Il est un modèle, une figure exemplaire, ou bien encore l'indication d'un devoir-être toujours et nécessairement en décalage avec l'être-tel. L'idéal machiavélien n'est nullement l'idéal au sens kantien, qui désigne l'état de perfection ou un bien en soi qui devrait guider nos actes. L'idéal chez Emmanuel Kant est le produit de l'idée, plus précisément d'une idée transcendantale de la raison, qui est une représentation de la raison à laquelle aucun concept (sauf le concept transcendantal) ni aucune expérience ne peuvent correspondre. L'idée transcendantale de la raison indique ce qui doit être et doit servir de modèle à ce qui est. Sa non-effectivité ne la rend pas inutile, car c'est au contraire sa fonction critique qui est précieuse pour remettre en cause ce qui existe. Les idées transcendantales de la raison chez Kant expriment simultanément des principes régulateurs ou des hypothèses nécessaires, autant sur le plan pratique (supposer l'existence de Dieu, la possibilité de notre liberté et l'immortalité de l'âme) que théorique (recherche de l'inconditionné en science pour la faire

<sup>1</sup> Sur la phénoménalité de la politique chez Machiavel, et reprise par Merleau-Ponty, cf. M. Revault d'Allonnes, *Merleau-Ponty. La chair du politique*, Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 2001.

tendre vers le « foyer imaginaire », qu'est l'idéal d'une science achevée). L'idéal kantien, engendré par l'idée, partage nécessairement avec elle les mêmes caractéristiques et fonctions. Lui aussi est une règle, un étalon, ou un modèle. Bien qu'il ait une dimension pratique, l'idéal est le produit de la raison pure, qui surplombe et devance les faits. Il est à la fois transcendantal - il est une détermination *a priori* de la perfection par la raison - et transcendant - car rien, dans l'expérience, ne peut lui correspondre. Dieu est l'idéal qui correspond à l'idée de perfection, que Kant identifie encore à l'idée transcendantale de totalité, par quoi toute existence particulière est possible. Il est, par hypostase, l'être éternel, unique, simple, inconditionné, qui précède tout être<sup>1</sup>.

Le point commun entre l'idéal machiavélien de gloire et l'idéal dans sa définition kantienne est leur irréalité, qui ne nuit pas à leur fonction critique. La gloire est du domaine de l'irréalisable car le prince parfaitement *virtuoso* n'existe pas. Il est un modèle inaccessible pour qui désire gouverner, qu'il doit s'efforcer d'imiter. L'idéal machiavélien, toutefois, n'est en aucune façon transcendantal. Il n'est pas l'établissement *a priori* de la perfection par la raison, qui ensuite, sur un plan pratique, permettrait de subsumer les faits sous un principe régulateur. La raison prudentielle ne vise pas un bien absolu mais relatif aux circonstances. La perfection n'existe pas chez Machiavel. Il lui est substitué une logique du meilleur, relativement à la nécessité des faits. C'est la menace continuelle de la guerre, la méchanceté naturelle des hommes, et l'impétuosité de la fortune qui obligent le prince à savoir faire preuve de *virtù*, à condition toutefois qu'il comprenne que la satisfaction de son intérêt personnel passe par le souci du bien de l'État, afin d'espérer inscrire son nom dans l'histoire. L'idéal machiavélien de gloire n'est pas *a priori* mais *a posteriori*.

Mais l'idéal n'est pas seulement une idée de la raison (prudentielle ou transcendantale). Il devient aussi l'objet d'une représentation de l'imagination qui s'emballé devant le *sublime* que lui présente la raison, et qui donne à voir la figure de la gloire. Kant a souligné la

<sup>1</sup> L'idée de perfection a des traductions multiples selon les cas étudiés. Le sage est l'idéal qui correspond à l'idée de sagesse, de même que l'avènement du droit cosmopolitique dans un État de droit, qui permettrait de dépasser la réduction du juste au légal par la dimension morale du droit naturel (*Naturrecht*), est un idéal de justice. On peut encore parler d'un idéal d'éducation chez Kant, dont la figure est l'homme parfaitement éduqué. *L'idéal est tout simplement l'incarnation d'une perfection énoncée par l'idée*. Kant évoque une autre forme d'idéal possible, qui pourrait être celui de l'imagination, mais qui, à la différence de l'idéal de la raison, ne repose pas sur des concepts déterminés. L'idéal de l'imagination est une représentation floue de l'imagination à quoi rien ne peut correspondre. C'est ce qui lui confère une connotation péjorative. Kant montre qu'il ne peut y avoir, rigoureusement parlant, d'*idéal du beau* si on en reste à l'imagination seule, mais que cet idéal devient possible dans le cas de l'être humain, qui comporte en lui-même la fin de son existence, dès lors que la beauté devient morale par la raison. Seule l'intervention de la raison en art permet de parler d'un *idéal du beau* dans le cas de la forme humaine.

complémentarité des idées esthétiques et des idées rationnelles, qui ont comme point commun de relever de l'ineffable et de se permettre mutuellement d'en sortir. L'idée esthétique, qui déborde l'entendement et « donne à penser », *donne aussi à voir* l'idée rationnelle qui lui échappe et échappe à toute représentation. L'art est la manifestation indirecte et sensible des idées rationnelles chez Kant. De son côté, l'idée rationnelle permet à l'idée esthétique de s'exprimer indirectement dans un langage, et de devenir intelligible par les concepts transcendants de la raison, au lieu de rester ineffable comparativement aux concepts de l'entendement. Kant, dans la *Critique de la faculté de juger*, dit explicitement que l'idéal de la raison peut susciter l'imagination productrice. Le cas de la gloire est directement mentionné :

« Le poète ose donner corps à des idées de la raison qui sont des êtres invisibles : le séjour des bienheureux, l'enfer, l'éternité, la création, etc., ou encore à ce dont l'expérience nous donne des exemples : la mort, l'envie et tous les vices, de même l'amour, *la gloire*, etc., *mais en dépassant alors les limites de l'expérience, grâce à une imagination qui rivalise avec le prélude de la raison dans la recherche d'un idéal suprême*, le poète cherche à leur donner forme sensible à un niveau de perfection sans exemple dans la nature ; et c'est véritablement dans la poésie que la faculté des idées esthétiques peut donner toute sa mesure. Mais, considérée en elle-même, cette faculté n'est à proprement parler qu'un talent (l'imagination). »<sup>1</sup>

Il n'est possible de parler d'idées esthétiques que « parce que au moins elles tendent vers quelque chose qui se situe au-delà des limites de l'expérience, et cherchent ainsi à s'approcher d'une présentation des concepts de la raison (des idées intellectuelles) – ce qui leur donne l'apparence d'une réalité objective »<sup>2</sup>. L'imagination productrice (ou créatrice) permet de donner des attributs esthétiques aux idées de la raison. Elle sait les rendre sensibles, autant que faire se peut, bien qu'elle ne parvienne pas à en donner une traduction adéquate en étant dépassée par elles. L'idée esthétique « sert véritablement à animer l'esprit en lui ouvrant une perspective à perte de vue dans le domaine des représentations apparentées »<sup>3</sup>. Kant affirme

<sup>1</sup> E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, et al., Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1985, par. 49, p. 270. Nous soulignons. L'imagination reproductrice permet d'établir une correspondance entre l'entendement et la sensibilité. Elle opère à la fois un travail de synthèse (synthèse de l'appréhension et synthèse de la reproduction) pour que la représentation soit possible, et un travail de schématisation pour assurer un lien entre les concepts de l'entendement et les phénomènes (elle est au service du jugement déterminant). L'imagination productrice, elle, relève du jugement réfléchissant ou jugement esthétique. Elle est du domaine du symbolisme, autrement dit des idées esthétiques. L'idée esthétique est une représentation de l'imagination, qui dépasse l'entendement non la raison.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 271. Kant ajoute : « La conscience de la vertu, si l'on se met, ne serait-ce qu'en pensée, à la place d'un homme vertueux, répand dans l'esprit une foule de sentiments sublimes et apaisants et ouvre une perspective sans limites vers un avenir joyeux que ne rendrait complètement aucune expression qui serait adéquate à un concept déterminé » (*Ibid.*, par. 49, p. 272).

surtout, à l'occasion du sublime, que les idées de la raison suscitent l'imagination créatrice en la violentant. L'imagination s'emballe et se sent illimitée « en raison même de l'abolition des barrières de la sensibilité »<sup>1</sup>. L'irreprésentable la motive. Le sublime, comme le beau, relève du jugement réfléchissant (de l'imagination productrice). Mais alors que le beau est la saisie d'une finalité dans la forme, le sublime désigne l'informe, l'absence de délimitation, ce qui est purement et simplement grand, au-delà de toute comparaison. Il est une « grandeur qui n'est comparable qu'à elle-même »<sup>2</sup>. Le beau fait appel à l'entendement et à l'imagination, il est relatif à un concept indéterminé de l'entendement. Le sublime, lui, met en rapport la raison avec l'imagination. Contrairement au beau qui procure le plaisir positif et direct d'un « sentiment d'élévation de la vie », par le jeu libre des facultés qui fait le bonheur d'une imagination qui dépasse l'entendement, le sublime, lui, relève d'un « plaisir négatif » et beaucoup plus indirect. Il procure dans un premier temps « un blocage des forces vitales » sous l'effet de l'imagination qui se sent dépassée, effrayée même, pour laisser place ensuite à un « épanchement », à un sentiment de joie quand la raison, indirectement, par le biais de l'imagination, prend conscience de sa sublimité. La différence la plus essentielle entre le beau et le sublime est qu'il est possible de parler d'un beau naturel, inhérent à la nature, alors qu'on ne peut parler que très improprement d'un sublime naturel. Le beau naturel ne va pas sans une finalité dans sa forme, « de sorte que l'objet semble être en quelque sorte prédéterminé pour notre faculté de juger »<sup>3</sup> ; le sublime, en revanche, est ce qui vient faire violence à notre imagination. Il est ce qui, dans sa forme, est contraire à notre faculté de juger, est inadéquat à notre faculté de représentation. Seule la violence faite à notre imagination permet de désigner quelque chose de « sublime ». L'imagination tente en vain de satisfaire l'exigence de la raison de saisir le phénomène dans sa totalité, dans son infinité. Le simple fait de pouvoir penser le sublime sans pouvoir se le représenter, est en lui-même l'indication de la présence en nous d'une faculté suprasensible, qui n'est autre que la raison. Le sublime de la raison ne se révèle que par l'impuissance de l'imagination à saisir ce qui la dépasse<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, par. 29, p. 219. La sensibilité, chez Kant, est la faculté de pouvoir se représenter quelque chose et d'en être affecté.

<sup>2</sup> *Ibid.*, par. 25, p. 189.

<sup>3</sup> *Ibid.*, par. 23, p. 182.

<sup>4</sup> « La nature est donc sublime dans ceux de ses phénomènes dont l'intuition implique l'idée de son infinité. Ce qui ne peut se produire que si l'effort extrême que fait notre imagination pour évaluer la grandeur d'un objet se révèle lui-même insuffisant. ». *Ibid.*, par. 26, p. 195.

L'idée esthétique donne à voir l'idée rationnelle sans pouvoir la représenter. Ou plutôt : elle ne le donne à voir qu'à condition de ne pouvoir la représenter, après en avoir fait la tentative. L'imagination est une monstration de la sublimité de la raison uniquement parce qu'elle anime l'esprit d'un mouvement qui l'oblige à aller au-delà de la représentation qu'elle peut offrir. Cette mise en mouvement de l'esprit, provoqué par le heurt de l'imagination et de la raison, peut produire de « bons » affects. Les bons affects sont ceux qui relèvent du sublime. Les affects peuvent relever du sublime, mais ce n'est pas une nécessité, de même que le sublime peut aussi désigner l'absence d'affect. Un affect est de l'ordre du sublime quand il exprime une énergie déployée pour reprendre Lyotard, quand il est la manifestation d'une quantité d'énergie dépensée<sup>1</sup>. Le désespoir découragé n'est pas sublime, seul l'est le désespoir révolté, indigné, qui a permis à l'homme de prendre conscience de ses forces morales. L'absence d'affect, l'impassibilité, sont elles aussi potentiellement sublimes. Elles peuvent témoigner d'une quantité d'énergie déployée pour rester inébranlable, fidèle à des principes contre vents et marées. La « tension affectuelle », pour autant, ne fait pas à elle seule du sublime. Il faut qu'elle débouche sur la prise de conscience de l'absoluité de notre raison, de sa destination suprasensible, ou encore sur l'exigence de totalité qu'elle impose à l'imagination. Les affects esthétiquement sublimes (qui relèvent du genre courageux) s'opposent aux « affects languissants », esthétiquement beaux, mais condamnables :

« Tout affect du genre COURAGEUX (qui nous fait prendre conscience de nos forces nous permettant de vaincre toute résistance) [*animi strenui*] est *esthétiquement sublime* ; c'est le cas, par exemple, de la colère et même du désespoir (du moins du désespoir *indigné*, et non pas de celui qui est *découragé*). L'affect du genre LANGUISSANT, en revanche (qui va jusqu'à faire de l'effort de résistance un objet de déplaisir) [*animus languidum*], n'a en soi rien de noble, mais peut être rangé parmi les beautés du genre sensible. C'est pourquoi les *émotions* sont très diverses qui peuvent atteindre la force d'un affect. On a des *émotions stimulantes* ou des *émotions tendres*. Ces dernières, lorsqu'elles atteignent la puissance de l'affect, sont vaines et le penchant pour de telles émotions s'appelle la *sensiblerie*. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> « C'est l'énergie qui donne à la qualité affectuelle singulière sa valeur sublime, sa « noblesse ». J-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris, Galilée, coll. « Débats », 1991., p. 190.

<sup>2</sup> E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, *op.cit.*, par. 29, pp. 217-218 (cf. également p. 219).

Le sublime, sous sa forme dynamique, suscite l'imaginaire et produit des affects, qui sont autant pour Machiavel que pour Kant la crainte, le respect, et l'admiration<sup>1</sup> :

- la crainte, pour commencer, est le sentiment immédiat que nous ressentons devant le spectacle de la nature dans son aspect chaotique, désordonné, déchaîné. Kant précise toutefois qu'il faut distinguer l'effroi (la crainte) de la peur. On peut considérer effrayant un objet sans en avoir peur, si on imagine simplement la résistance vaine qui aurait été la nôtre pour s'opposer à sa force, sans que la confrontation ait eu lieu, ou sans qu'il s'agisse d'autre chose que d'un cas purement fictif, qui relève uniquement de l'imagination. Celui qui a peur ne peut donc « porter aucun jugement sur le sublime de la nature »<sup>2</sup>. Le spectacle du sublime fait découvrir à l'homme les forces de résistance insoupçonnées de son esprit. Il élève les forces de l'âme « au-delà de leur niveau habituel »<sup>3</sup>. La nature, ainsi, n'est pas sublime parce qu'elle suscite en nous de la crainte. Elle l'est parce qu'elle nous fait découvrir le sublime des forces de l'âme, ou le sublime de sa destination suprasensible, supérieure à la nature.

- Kant dit aussi à propos de la satisfaction procurée par le sublime qu'elle « recèle moins de plaisir positif que d'*admiration ou de respect* »<sup>4</sup>, qu'il est par conséquent plus juste de la qualifier de « plaisir négatif ». Mais admirer et respecter ne sont pas synonymes. L'admiration est un sentiment que nous éprouvons à l'égard de « choses » qui semblent être en elles-mêmes ce que nous aurions aimé qu'elles soient, pour servir nos propres fins. Kant parle notamment des figures géométriques qui « sont tracées selon un principe témoignent d'une finalité objective variée et souvent admirée, à savoir de la capacité de résoudre de nombreux problèmes selon un unique principe, ainsi que de l'infinie diversité en soi des solutions de chacun de ces problèmes »<sup>5</sup>. La figure du cercle, par exemple, peut aider d'elle-même à résoudre de nombreux problèmes dans la construction de triangles. L'admiration vient que les

<sup>1</sup> L'analyse du sublime, à la différence du beau, exige une subdivision, entre le sublime mathématique et le sublime dynamique. Le sentiment du sublime provoque un mouvement de l'esprit, tandis que le beau laisse l'esprit dans un état de contemplation tranquille. Parce que le sublime plaît, cela signifie que ce mouvement « doit être jugé comme subjectivement orienté par rapport à une fin » (*Ibid.*, par. 24, p. 185). Deux cas sont possibles : Il y a alors deux cas possibles : l'imagination rapporte le mouvement de l'esprit soit à la faculté de connaître (*sublime mathématique*), soit à la faculté de désirer (*sublime dynamique*).

<sup>2</sup> *Ibid.*, par. 28, p. 203.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>4</sup> *Ibid.*, par. 23, p. 182. Nous soulignons.

<sup>5</sup> *Ibid.*, par. 62, p. 323.

figures semblent être constituées en elles-mêmes pour nous aider à résoudre nos problèmes, comme s'il y avait un accord entre l'essence des choses, leur structure originare, et leur destination<sup>1</sup>. L'admiration est un sentiment éprouvé pour une finalité intellectuelle, objective, et purement formelle « (non réelle), c'est-à-dire comme une finalité qui n'exige pas comme fondement une fin, ni par suite une téléologie »<sup>2</sup>. Nous constatons une finalité objective dans la construction des figures géométriques, sans pour autant qu'il soit nécessaire de recourir en pratique à une téléologie, sans surtout qu'il soit possible d'expliquer la finalité objective que nous constatons. L'admiration est en quelque sorte un étonnement « positif », qui ne vient pas de la discordance entre les principes de l'esprit et la réalité, mais de l'accord inexplicable et heureux qui existe entre eux<sup>3</sup>. Nous ne comprenons pas comment les choses semblent être faites pour nous servir. Nous le constatons simplement. L'étonnement que nous ressentons dispose notre esprit à sentir, au-delà de la représentation sensible, ce qu'il ignore. Il le met en mouvement pour le faire pressentir, au-delà de la représentation, l'accord inexplicable entre la nature des choses et leur usage.

Kant dit que l'admiration n'a rien à voir avec l'appréciation esthétique. La finalité que nous constatons dans les propriétés de figures géométriques ne relève pas d'une appréciation sans concept, « qui souligne une finalité purement subjective dans le libre jeu de nos facultés de connaître ; c'est au contraire par une appréciation intellectuelle selon des concepts qui donnent clairement à connaître une finalité objective, c'est-à-dire une aptitude à des fins diverses (infiniment variées). On devrait donc plutôt parler d'une *perfection relative* que d'une beauté des figures mathématiques »<sup>4</sup>. L'admiration, rigoureusement parlant, ne devrait donc pas pouvoir s'appliquer au beau comme au sublime, encore moins au sublime qui n'est pas la saisie d'une finalité dans la forme. C'est donc en un certain sens que Kant mentionne le cas de l'admiration pour désigner le plaisir négatif que procure le spectacle du sublime. Ce n'est pas l'accord inexplicable et heureux entre l'intuition et l'entendement, mais le sentiment

<sup>1</sup> « Car c'est dans la nécessité de ce qui est final et constitué, comme si c'était intentionnellement disposé pour notre usage, tout en semblant appartenir originarement à l'ensemble des choses indépendamment de l'usage que nous en faisons, que réside le fondement de cette grande admiration de la nature, non moins en dehors de nous que dans notre propre raison ». *Ibid.*, p. 325.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>3</sup> L'étonnement est le « choc » qui résulte de l'incompatibilité entre ce qui est valable pour l'esprit et le domaine de l'expérience ou de la réalité empirique, avec pour effet le doute. « Dès lors, *l'étonnement* est un choc particulier de l'esprit qui résulte de l'incompatibilité d'une représentation et de la règle qu'elle donne avec les principes qui se trouvent déjà dans l'esprit comme fondement et qui nous pousse à douter de la valeur de notre vision et de notre jugement » (*Ibid.*, p. 327). L'admiration peut toutefois aller jusqu'à provoquer l'enthousiasme ou l'extravagance, qui sont négativement des troubles de l'imagination.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 327-328.

qui naît du désaccord étonnant entre la représentation et l'imagination, qui nous fait sentir, au-delà de la représentation sensible, la destination suprasensible de la raison. Le sublime est un mode de représentation qui est indirectement orienté par rapport à une fin « *pour l'ensemble de la destination* de l'esprit »<sup>1</sup>.

- le respect, quant à lui, « est le sentiment de l'impuissance de notre faculté à atteindre une idée *qui pour nous-mêmes est une loi* »<sup>2</sup>. L'application de la notion de respect au cas du sublime exige toutefois des précisions. Il est juste de dire que tout idéal de la raison suscite nécessairement l'imagination dans le cas du sublime, mais il est faux d'affirmer que l'idéal de la raison, en lui-même, pris absolument, suscite nécessairement l'imagination et relève du sublime chez Kant. Les idées de la raison ne s'adressent pas nécessairement à l'imagination, la morale ne relève pas nécessairement du sublime. Le domaine esthétique et le domaine moral ne doivent pas être confondus. La morale concerne le rapport de la raison au désir, tandis que l'esthétique, dans le cas du sublime, désigne le rapport de l'imagination à la raison. Le respect, comme le dit Lyotard, est un sentiment « blanc »<sup>3</sup>. Il ne relève ni du plaisir, ni du déplaisir, mais correspond au sentiment qui naît de l'obéissance à la loi pour elle-même, par pur devoir. Il ne peut donc être identique au sentiment esthétique du sublime, qui fait vivre à l'individu un état initial de déplaisir (affolement de l'imagination) supplanté ensuite par un sentiment de joie. Le sentiment moral et le sentiment esthétique n'ont qu'un rapport analogue, sans être identiques. Le respect est « une disposition sentimentale vide qui atteste seulement que la pensée est prête à « effectuer » la causalité absolue, à accomplir le devoir (*sollen*) de réaliser celle-ci »<sup>4</sup>. Le sublime dynamique est bien le mouvement de l'esprit rapporté par l'imagination à la faculté de désirer. Mais la faculté de désirer n'est pas originellement concernée dans le cas du sublime. La première faculté est l'imagination, et avec elle le sentiment d'effroi.

<sup>1</sup> *Ibid.*, par. 27, p. 200.

<sup>2</sup> *Ibid.*, par. 27, p. 198.

<sup>3</sup> J-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, *op.cit.*, p. 157.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 172. Sfez commente de cette façon la distinction soulignée par Lyotard entre l'esthétique et la morale : Si dans le sublime il y a « *présence* approchée de la Loi, cette présence n'est pas obligeante ; ce qui signifierait la dissolution de l'esthétique dans le moral et la confusion des sentiments du sublime et du respect » (G. Sfez, *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase*, *op.cit.*, p. 126). Cf. aussi B. Goetz, « Le respect et le sublime », *Le Portique*, 11, 2003.

Il y a donc seulement un rapport analogue entre le sublime machiavélien et le sublime kantien, tant la raison kantienne n'a rien à voir avec la raison prudentielle machiavélienne. Le cadre de la pensée n'est pas du tout le même entre les deux auteurs. Mais, au-delà des divergences, l'application du concept de « sublime » à la pensée machiavélienne est bien justifiée : du sublime mathématique, on retrouve l'idée de « ce qui est purement et simplement grand », qui prend chez Machiavel la forme de l'idéal de gloire, lequel engendre respect et admiration ; du sublime dynamique, on retrouve le sentiment de crainte que provoque le spectacle du sublime, mais aussi la force – du courage chez Machiavel, de la raison suprasensible chez Kant - de ne pas succomber à la peur. Il faut toutefois distinguer le cas du prince de celui des sujets chez Machiavel. L'homme *virtuoso* doit savoir surmonter sa peur en faisant taire son imagination pour combattre la fortune. Il ne doit pas se laisser impressionner par ce que lui laisse entrevoir son imagination. La crainte, dans le cas du prince, doit être surmontée. Elle doit, en revanche, être maintenue chez les sujets pour trouver une juste mesure, une *via del mezzo* entre amour et haine. La capacité du prince à transformer le mal en bien et le bien en mal, selon la nécessité des circonstances, est un spectacle du sublime qui provoque *epochè* et crainte, comme nous l'avons vu avec Sfez. L'effroi maintient les sujets sous l'influence de l'imagination, leur empêchant tout jugement. C'est une crainte constante, nourrie par l'imagination, et qui permet de renforcer le pouvoir du prince<sup>1</sup>.

Le sublime kantien est le triomphe de la raison sur la sensibilité et l'imagination, alors que le sublime machiavélien est la *virtù* du prince en proie à l'ingouvernable, dans son corps à corps avec la fortune. Il n'y a rien chez Machiavel qui ne corresponde à la violence que pourrait subir l'imagination par l'exigence de totalité de la raison. Le sublime machiavélien n'est pas la révélation de la raison à elle-même – de sa sublimité – à partir de l'aveu d'impuissance de l'imagination à saisir ce qui la dépasse. En revanche, on peut effectivement parler d'un sublime machiavélien pour désigner le courage de l'homme *virtuoso* d'affronter la puissance de la fortune, sa capacité de surmonter sa peur et de faire taire son imagination qui s'emballe devant l'impétuosité de la fortune. Le sublime, chez Machiavel, désigne l'idéal de gloire. Le sublime, dans sa dimension dynamique, suscite l'imaginaire et produit des affects,

<sup>1</sup> Le spectacle du mal, comme l'affirme Sfez, est une « scène de stupeur » qui fait partie intégrante du sublime de la gloire. Le sentiment du sublime s'obtient en *donnant à voir* le mal réalisé, sans le *donner à entendre*. La scène du mal provoque un « halo de silence », qui suscite, chez les sujets, un sentiment d'effroi, et simultanément un état d'*epochè*, « une apathie fondamentale en les plaçant dans l'incapacité de juger ». L'écart entre ce qui est montré et ce qui est dit, entre le visible et le dicible, engendre le sentiment du sublime. Le mal peut être montré, mais à condition, toujours, d'être voilée par « la parole du bien », car les hommes ne supportent pas que le *mal soit dit*. G. Sfez, *Machiavel, le Prince sans qualités*, op.cit., pp. 293-294.

qui sont autant pour Machiavel et pour Kant, bien qu'en des sens différents, la crainte, le respect, et l'admiration. Le respect chez Kant relève de l'impératif catégorique, de l'obéissance à la loi pour elle-même, alors que le respect machiavélien obéit à la raison prudentielle et répond au problème du maintien du prince au pouvoir. Le prince doit savoir se faire respecter pour éviter le mépris, par le sentiment de crainte qu'il inspire chez ses sujets. Le seul point commun entre Kant et Machiavel est que le respect, dans le cas du sublime, est l'expérience d'une impuissance (impuissance d'atteindre une idée qui pour nous-mêmes est une loi pour Kant ; impuissance des sujets devant leur prince pour Machiavel). L'admiration, enfin chez Machiavel, n'est pas rapportée à la destination suprasensible de la raison. Elle est, tout comme le respect, indissociable du sentiment de crainte que doit inspirer le prince à ses sujets. Le prince doit savoir mener des actions extraordinaires. Faire de grandes choses permet de tenir en suspens l'esprit des hommes, tout occupés à savoir quelle issue elles vont avoir. Le prince, pour échapper au jugement que les hommes pourraient porter sur lui, doit savoir inspirer de la crainte pour dépasser la simple alternative entre être aimé ou être haï.

b. Machiavel part du souci de la *verità effettuale*, et constate que la politique, indéniablement, est représentation. Le prince ne peut faire autrement que d'être investi de la représentation idéale des « personnages de légende » ou des « grands hommes ». La gloire, s'offre au symbolique et au mythique chez Machiavel. L'imaginaire qu'elle suscite vaut autant pour les sujets que pour le prince. Les premiers vont aimer la façonner à leur image, souvent même avec crédulité, car une disposition naturelle les pousse à accorder aveuglément du crédit à ce qui se présente comme « grand ». La méconnaissance de la fécondité des conflits entre grands et peuple à l'époque romaine tient non seulement au travail falsifié des historiens, mais aussi à la confiance aveugle que les hommes accordent aux témoignages du passé dès qu'il s'agit prétendument d'œuvres de grands auteurs. Les hommes sont naturellement enclins à la cécité devant la grandeur d'établissement. Le prince doit savoir en abuser quand les circonstances l'exigent, non pour être machiavélique, mais dans la perspective d'assurer le bien de l'État et gagner la confiance du peuple. La gloire suscite également l'imaginaire du prince. Les exemples historiques aident le prince à se faire une image de l'homme *virtuoso*, sans pour autant qu'il puisse les imiter, car toute imitation reproductrice est impossible<sup>1</sup>. L'homme prudent est comparable à un archer qui, à la fois,

<sup>1</sup> La prudence, comme nous l'avons vu, est situationniste. Il n'y a pas un modèle en soi de la *virtù*, mais une prudence à caractère polymorphe.

prend pour repère un modèle historique de *virtù*, tout en devant viser plus loin, plus haut, et avec ses propres moyens, pour atteindre l'idéal qui lui sert de cible :

« Que personne ne s'étonne si, dans les propos que je tiendrai sur les principats nouveaux en tout – et quant au prince et quant à l'état – j'alléguerai pour ma part de très grands exemples. En effet, les hommes marchant toujours sur des chemins battus par d'autres et procédant par imitation dans leurs actions, *comme on ne peut tout à fait rester sur les mêmes chemins qu'autrui, ni égaler la vertu de ceux que tu imites*, un homme prudent doit toujours s'engager sur des chemins battus par de grands hommes et imiter ceux qui ont été très excellents : afin que, si sa vertu n'y arrive pas, qu'au moins elle en restitue quelque odeur ; et il doit faire comme les prudents archers qui, le lieu qu'ils entendent frapper leur paraissant trop lointain, et eux-mêmes sachant jusqu'où va la vertu de leur arc, visent beaucoup plus haut que le lieu à toucher, non pour atteindre une telle hauteur avec leur flèche, mais pour pouvoir, à l'aide d'une visée si haute, parvenir là où tend leur dessein. »<sup>1</sup>

Ce texte est d'une importance capitale, et la place qu'il occupe le prouve. Il s'agit des premières phrases du chapitre VI du *Prince*, qui traitent des moyens d'acquisition du pouvoir dans le cas, le plus difficile, des principats nouveaux en tout. Machiavel, de cette façon, rend indissociable la prise de pouvoir et le recours à l'imaginaire. Le prince ne peut accéder au pouvoir sans prendre modèle sur les hommes illustres qui ont marqué l'histoire par leur *virtù*. Cela signifie deux choses. Il est nécessaire, d'une part, de rendre le futur prince sensible à la figure de la gloire, pour mieux encadrer son ambition personnelle et l'écarter du désir de tyrannie (Machiavel se sert aussi d'exemples historiques comme contre-exemples). L'idéal de l'homme *virtuoso* est nécessaire pour susciter l'imaginaire du prince et avoir une influence sur la finalité politique à suivre. Mais, d'autre part, le prince a besoin de recourir à l'imaginaire social que suscitent les exemples historiques de la gloire pour accéder au pouvoir, et le légitimer. Il doit apparaître, aux yeux de ses sujets, en filiation avec les grands hommes qui ont marqué l'histoire. Le cas des principats nouveaux en tout montre que le besoin de légitimation du pouvoir, par l'imaginaire social, peut connaître différents degrés. Ce besoin

<sup>1</sup> N. Machiavel, *Le Prince*, *op.cit.*, pp. 71-73. Nous soulignons. L'existence impossible d'un prince parfaitement *virtuoso* est soulignée par nombre de commentateurs. On peut en dégager deux grandes interprétations possibles. L'interprétation « radicale » revient à dire que le prince est dans son *concept* impossible (thèse de Sfez). Senellart, de son côté, lie la figure impossible du prince *virtuoso* au genre traditionnel des Miroirs. Il existe à la fois un lien de continuité et de discontinuité entre Machiavel et le genre des Miroirs, qui placerait historiquement le Florentin à une position charnière entre ce genre et l'avènement des livres d'État. Machiavel rompt avec le genre des Miroirs par la justification de l'emploi de moyens immoraux (la *virtù* est vidée de sa substance éthique), mais invite toujours le prince à s'étudier à l'aune d'une figure impossible (le miroir continue d'avoir une fonction idéale, sans être toutefois un modèle moral). Cf. G. Sfez, *Machiavel, le prince sans qualités*, *op.cit.*, pp. 343-354 ; M. Senellart, *Les arts de gouverner*, *op.cit.*, 1<sup>ère</sup> partie, chap. II (pp. 45-59), 3<sup>ème</sup> partie, p. 228 (cas de l'idéal de l'homme prudent par l'analyse du chapitre XXV du Prince).

est minimal dans le cas des principats héréditaires ou naturels, qui reposent davantage sur la force de la tradition. On ne peut, en conséquence, étudier le couple fortune / *virtù* chez Machiavel sans le relier à la dimension imaginaire de la politique. L'analyse de la crainte et du respect que doit susciter le prince est indissociable de la dimension figurative de la *virtù* qui s'offre au symbolisme. Ce n'est pas seulement pour lui que le prince doit s'efforcer de rechercher la gloire dans son corps à corps avec la fortune. Il se doit aussi de le faire par *nécessité* pour le bien de l'État, en se voyant contraint de faire bonne figure pour satisfaire l'imaginaire de ses sujets, tout en accédant lui-même au désir de gloire par son propre imaginaire.

Machiavel, en concevant un imaginaire politique, accepte aussi que la politique relève du domaine des affects. La nature représentative de la politique n'est pas seulement d'ordre cognitif mais aussi d'ordre affectif. La relation gouvernant(s) / gouvernés n'est pas de l'ordre d'une représentation objective entre un sujet et son objet. Les uns et les autres s'inscrivent dans une dimension intersubjective qui les façonne et les rend interdépendants, tout en étant « chargée » d'affects. Le peuple n'est pas un « objet » pour le prince, stable et immuable, aux qualités et défauts définitifs. Il est aussi ce que le prince fera de lui, duquel il pourra obtenir un attachement à toute épreuve, utile en temps de guerre, à condition de savoir gagner sa confiance en servant lui-même de modèle ou en faisant bonne figure. Le spectacle de la gloire, seul, sait gagner l'attachement précieux du peuple (son admiration) en temps de guerre. Lui seul permet un processus d'identification des sujets au prince, et indirectement à l'État, pour les rendre prêts à combattre et à mourir en son nom. La gloire peut alors devenir contagieuse :

« Et qu'il n'y ait personne pour repousser mon opinion avec ce proverbe rabâché : « Qui fonde sur le peuple fonde sur la boue » ; en effet, ceci est vrai quand un citoyen privé y pose ses fondements et veut croire que le peuple le libérerait s'il était écrasé par ses ennemis ou par les magistrats. Dans ce cas, il pourrait être souvent trompé, comme à Rome les Gracques et à Florence messire Giorgio Scali. *Mais si c'est un prince qui se fonde sur lui, qui puisse commander et soit un homme de cœur, qui ne s'effraie pas dans l'adversité, qui n'ait pas manqué de tout préparer et qui, par son courage et ses ordres, donne du cœur à l'universel du peuple, il ne sera jamais trompé par celui-ci et il verra bien qu'il a jeté de bons fondements.* »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> N. Machiavel, *Le Prince*, *op.cit.*, chap. IX, pp. 103-105. Fournel et Zancarini précisent que la catégorie d'*universale*, « fréquemment employée par Machiavel, désigne à la fois un tout (l'ensemble des citoyens) et une partie (une fraction du peuple qui exclut la plèbe), d'où de possibles confusions » (*Ibid.*, p. 332).

La contribution de l'imaginaire social à l'entretien du commun et de l'homogène dans une société est désormais plus claire. L'imaginaire social, seul, permet de dépasser l'antagonisme des humeurs. Grands et peuple oublient, devant le spectacle de la gloire, les différends qui les opposent. Le prince doit savoir user de l'idéal de gloire pour faire tenir ensemble les grands et le peuple et garantir un minimum de concorde civile. Ces remarques peuvent encore être approfondies en prolongeant la réflexion sur le lien entre l'imaginaire social et le domaine des affects, par le thème majeur de *l'entretien des mœurs* pour éviter la dégénérescence de l'État. La dimension figurative de la gloire, en effet, a un champ d'application plus large que celui exposé.

*Entretien des mœurs, mémoire collective, et mythologie*

La corruption de l'État, à l'image du cycle naturel d'un corps qui va de la naissance à la mort, est inévitable. L'oubli progressif du bien commun ou de l'utilité publique en est la manifestation. Le problème récurrent est la résurgence des intérêts particuliers, sous l'action de l'insatiabilité des désirs, qui finissent par scinder l'ambition personnelle de la gloire et engendrer de mauvais conflits, avec la menace de la guerre civile. Les lois, aussi vertueuses soient-elles, ne suffisent pas pour garantir le bien de l'État, lorsque les hommes ne sont plus liés à elles par la crainte du châtement. Elles sont tributaires d'un *ethos de la liberté*, qu'est l'importance des mœurs ou coutumes – *costumi* – pour favoriser le *vivere libero*. Or les mœurs ne sont pas stables, mais toujours changeantes ou évolutives. Machiavel, de cette façon, souligne l'existence d'un nœud inextricable entre les lois et les mœurs :

« Je supposerai d'abord la corruption à son dernier terme, afin de la prendre au point où plus grande est la difficulté. En effet, il n'y a ni lois, ni constitution qui permettent de freiner une corruption universelle ; *car, comme les bonnes mœurs pour se maintenir ont besoin des lois, les lois à leur tour, pour être observées, ont besoin de bonnes mœurs*. D'ailleurs, la constitution et les lois faites dans une république à son origine, lorsque les mœurs étaient pures, ne peuvent plus convenir depuis que les hommes sont corrompus. Or il arrive que les lois changent selon les événements, mais jamais, ou bien rarement, on voit sa constitution changer ; ce qui fait que les lois nouvelles et réglementaires ne suffisent pas, parce qu'elles ne cadrent plus avec les institutions primordiales et constitutives. »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> N. Machiavel, *Discours*, *op.cit.*, livre I, chap. XVIII, p. 79.

La conception machiavélienne de la corruption, et des remèdes qu'on peut tenter pour la retarder, s'inspire de la théorie médicale humorale. De même qu'une purgation est nécessaire à un corps pour éviter tout excès d'un élément sur une autre, et retrouver son équilibre interne, une cité doit savoir revenir à ses « premiers principes », pour se régénérer et retrouver son éclat. Les cités sont sur ce point comparables aux religions qui, elles aussi, survivent en se remémorant continuellement leurs principes fondateurs. Le retour au fondement va permettre aux citoyens de saisir à nouveau ce qui les lie et les rassemble. Il est un moyen, pour qui gouverne, de consolider les figures du commun et de l'homogène dans une société, afin d'éviter le désordre civil et la chute de l'État. Les principes fondateurs désignent plusieurs choses. C'est premièrement la redécouverte du principe fondamental de l'impossibilité d'une vie sociale sans des lois pour la réguler, qui doivent être tenues en respect pour encadrer les désirs et permettre la recherche du bien commun. Cela revient, simultanément, à saisir les principes qui ont guidé la création de l'État par l'homme illustre qui le fit naître et qui, pour Machiavel, est toujours un homme *virtuoso* – modèle de *virtù* – qui sut employer la force, et des moyens immoraux si nécessaire, au nom de l'utilité publique. Le retour aux principes fondateurs est donc toujours pour Machiavel un retour à une forme de *pureté* – la pureté des mœurs, des intentions du fondateur qui sut mettre son ambition personnelle au service de la gloire de l'État, mais aussi celle des lois de la religion à ses débuts.

L'imaginaire social joue un rôle capital dans la régénération des mœurs par la figure de la gloire. Il y a plusieurs manières pour un État de se rappeler à ses principes fondateurs et rappeler aux citoyens la force de la loi. Ce peut être, de manière accidentelle, à l'occasion inattendue de la menace d'une guerre extérieure, qui va permettre aux gouvernants de détourner les citoyens des dissensions internes qui commencent à les désunir, pour mieux les opposer à la figure d'un ennemi extérieur. La menace de la guerre interétatique est un moyen de lutter contre la menace de la guerre civile. L'idéal de gloire est alors convoqué et pleinement exploité. Le ou les gouvernants, à cette occasion, doit (vent) servir de modèle de gloire pour rendre contagieuse la consécration de tous au bien de l'État et mobiliser les citoyens à la guerre. Un travail de remémoration / commémoration des grandes batailles déjà menées, y compris de la première guerre qui fit naître l'État, rappelle aux citoyens la force et la grandeur dont ils sont capables quand ils savent se rassembler. Nous comprenons, par ce point, que l'imaginaire social peut aussi mettre en scène le conflit, quand il s'agit de la guerre externe, belle et noble. L'imaginaire social peut être une célébration du conflit qui rassemble et unit les citoyens, ou bien encore - c'est envisageable - une représentation du conflit civil s'il sert de contre-exemple. Le temps de la fondation n'est pas évoqué exceptionnellement et

uniquement dans les moments de crise, pour répondre à la corruption des mœurs. Il doit être une référence constante de l'État, pour entretenir la mémoire collective de la société, et renforcer en elle les figures du commun et de l'homogène. L'idéal de gloire peut être autant sollicité à l'occasion d'une guerre externe, involontaire ou volontaire (la guerre externe peut aussi être sciemment déclenchée pour faire taire les dissensions internes), qu'à l'occasion d'une réforme des lois ou d'un changement total de la constitution. Le temps du fondement doit être régulièrement célébré pour constituer et enrichir la mémoire collective. Deux points sont essentiels à ce sujet :

- il y a surtout chez Machiavel un usage mythique du temps des fondations, plus généralement de tout ce qui entre dans la mémoire collective. Le temps de la fondation n'est pas repris à titre d'événement historique, de manière objective ou neutre. Il est au contraire *fétichisé*, *sacralisé*, pour mieux devenir mythique et accroître sa puissance symbolique. L'homme *virtuoso* fondateur devient légendaire. Il sert d'histoire exemplaire. Machiavel ne fait pas œuvre d'historien quand il reprend les grandes figures de Moïse, Romulus, et Cyrus. La consécration des citoyens au bien de l'État ne peut pas être seulement de l'ordre de la conviction ou de la raison. Le discours rationnel, à lui seul, ne saurait suffire pour disposer les hommes à réguler leurs ambitions personnelles en vue de l'utilité publique. La dimension symbolique de l'idéal de gloire est nécessaire pour les exhorter à le faire. Le récit du commencement chez Machiavel est un récit mythique dans lequel on retrouve les fonctions classiques des mythes fondateurs. On peut, sur ce point, s'appuyer sur Ricoeur, et généraliser ses études des mythes du mal, en lien avec l'expérience de la « faute » et le « serf-arbitre »<sup>1</sup>. Le mythe du commencement possède trois fonctions. Il y a premièrement sa « fonction d'universalité concrète », qui consiste à servir d'histoire exemplaire. Le péché d'Adam, par exemple, dans les mythes du mal, incarne la nature pécheresse de l'homme. Dans un tout

<sup>1</sup> Les mythes du commencement chez Machiavel ne sont pas identiques, rigoureusement parlant, aux mythes du mal étudiés par Ricoeur. Ces derniers sont corrélatifs des symboles primaires de la souillure, du péché, de la culpabilité, et s'inscrivent dans une réflexion sur le caractère incompréhensible du « serf-arbitre », qui est une autre façon de parler du *mystère du mal*. L'usage mythique du fondement de l'État, toutefois, traite bien en un sens du mystère du mal. Le spectacle de la gloire qu'offre l'homme *virtuoso* fondateur est le spectacle du sublime, donc aussi de la violence dont il faut savoir user pour tenir compte de la méchanceté des hommes, ou encore de la *nécessité d'entrer dans le mal pour répondre au mal*. Le temps des fondations chez Machiavel s'apparente à deux types des mythes du mal dégagés par Ricoeur, que sont le « drame de la création » (pour la transcription possible de l'idée de chaos avec lequel « lutte l'acte créateur du dieu », dans la figure impétueuse et incontrôlable de la fortune, à laquelle l'homme *virtuoso* a affaire) et le mythe du « tragique » (transcription de la théologie tragique du « dieu qui tente, aveugle, égare », et pousse inévitablement le héros à la faute – Œdipe, par exemple – dans la figure idéale de l'homme *virtuoso*, en proie à l'impossible).

autre sens, le fondateur de l'État est pour Machiavel l'homme *virtuoso* qui sert de modèle à tous les hommes. Le mythe est ensuite téléologique. Il remplit une « fonction d'orientation temporelle », qui consiste, en indiquant un commencement, à donner simultanément une orientation à l'existence humaine. Le mythe est lui-même en mouvement, il est une tension entre un commencement et une fin. C'est par exemple le lien entre la Genèse et l'Apocalypse dans la Bible. C'est surtout, si on l'applique à Machiavel, la dimension téléologique de l'idéal de gloire que les citoyens retrouvent dans la figure de l'homme *virtuoso*, et qui leur permet de comprendre, de nouveau, la finalité politique du *bene comune* ou de l'utilité publique. Ricoeur enfin, juge que le mythe du commencement possède une « fonction d'exploration ontologique », ou fonction explicative. Le mythe permet d'expliquer la différence entre ce que l'homme était à l'origine, et ce qu'il est devenu avec le temps (exemple : la nature adamique et la nature pécheresse dans le mythe de la Genèse). Il rend compte de la relation « de l'être essentiel de l'homme à son existence historique », de son essence et de son historicité, avec pour enjeu, chez Machiavel, de rendre les citoyens sensibles à la dépravation de leurs mœurs.

- la sacralisation des temps fondateurs, et de tous les événements qui entrent dans la mémoire collective, oblige aussi à s'attarder sur le cas de la religion. Machiavel se sert du rôle que la religion joue dans l'imaginaire social. La religion est déjà indispensable pour ses vertus civiques et morales. Elle habitue les hommes à l'obéissance, consolide les lois, favorise la discipline, est utile pour commander les armées et encourager le peuple, au bénéfice de l'ordre civil. Ses vertus morales sont de favoriser la faculté d'accusation et le sentiment de honte (« faire rougir les méchants »), si importants pour entretenir, du mieux possible, les mœurs au sein de l'État<sup>1</sup>. Machiavel, surtout, étudie la religion dans ses effets, et laisse sous silence la question de son fondement. Il ne se prononce, à aucun moment, sur l'existence ou l'inexistence du ou des Dieu(x). La religion ne relève pas de l'imaginaire par l'affirmation – introuvable chez Machiavel – qu'elle serait sans fondement. Le sens de sa contribution à l'imaginaire social tient à ce qu'elle est une représentation du divin ou du surnaturel que les hommes partagent au bénéfice de la concorde civile, avec une influence considérable sur l'idéal de gloire. On retrouve, en effet, dans la figure du prince, le modèle du *législateur-prophète* propre aux grands hommes, fondateurs d'États. Les remarques de Sfez, sur ce point, sont éclairantes. L'homme *virtuoso* conserve, et doit conserver, quelque chose de la figure

<sup>1</sup> Pour le thème de la religion chez Machiavel, cf. *Le Prince*, *op.cit.*, chap. VI, XVIII, XXVI ; *Discours*, *op.cit.*, livre I, chap. XI à XV, livre II, chap. II, V, livre III chap. I.

exemplaire de Moïse. Celle-ci fait premièrement l'objet d'une désacralisation. Moïse, quand il est cité, est toujours mentionné avec d'autres grands personnages qui ont su fonder un État sans tenir leur autorité de Dieu (cas de Romulus, Cyrus, Thésée). Dieu l'a aussi choisi, ose dire Machiavel, parce qu'il le méritait, et il le méritait parce qu'il était armé. Sfez, à la différence de Pocock, juge qu'il existe un *rapport d'analogie* entre les modèles du législateur-prophète et du prince nouveau, non une transition historique par laquelle le second, annonciateur de la modernité, se substituerait au premier. Le prince nouveau conserve une ressemblance avec le modèle plus ancien du législateur-prophète. Il lui est toujours associé une forme de « transcendance » qui, si elle n'est pas le recours à la grâce, ou à Dieu, relève du sublime de la gloire. L'analogie tient aussi à ce que Machiavel attribue à chacun des deux modèles ce qui est caractéristique de l'autre : le législateur-prophète est célébré pour être un prophète armé ; le prince nouveau, plus que d'être armé, doit, par sa *virtù* extraordinaire, paraître prophète. À la « matérialisation de la prophétie » correspond une « élévation du réel politique au rang de l'inspiration divine »<sup>1</sup>.

Le rapport d'analogie entre les figures du législateur-prophète et du prince nouveau, le lien maintenu entre la religion et la politique, expliquent que le pouvoir puisse relever du *sacré*. L'idéal de gloire se sert de la religion pour être sacralisé et susciter plus encore, chez les sujets, les sentiments d'admiration, de crainte, et de respect. Moïse est un paradigme, pas seulement pour l'usage symbolique qui en a été fait, mais, plus encore, pour la superposition de trois registres qui ont leur équivalent sur le plan politique : les ordres divins « Tu dois réunir ton peuple » et « Tu dois l'impossible, à ce sujet », traduisent, en politique, d'une part l'importance de la nécessité des faits, qui s'impose à l'homme *virtuoso*, d'autre part la *virtù* dont il devra être capable pour tenter l'impossible ; aux deux commandements de Dieu s'adjoint un dernier, plus explicatif, qui somme Moïse d'aller libérer le peuple d'Israël car « le peuple d'Israël est esclave pour que tu le libères », ce qui est une manière de signifier, en politique, l'importance des circonstances favorables pour la prise de pouvoir, et rien n'est plus favorable, pour l'éclat de la *virtù* du prince, qu'un temps de crise. Le futur prince doit donc prendre la figure du *Rédempteur*, du *Sauveur*, comme le mentionne le chapitre XXVI du *Prince*. Il doit savoir, avec ruse, se jouer de l'imaginaire des sujets pour conforter son accession au pouvoir et unir, en son nom, l'Italie tout entière. Il y a une « rhétorique providentialiste » explicite au chapitre XXVI, que l'on retrouve aussi dans le sens religieux de

<sup>1</sup> G. Sfez, *Machiavel, le Prince sans qualités*, op.cit., p. 135.

l'ordination que Machiavel conserve. Le futur prince doit paraître « ordonné par Dieu » pour légitimer son accession au pouvoir :

« Et bien que jusqu'ici se soit montrée quelque lueur chez certain qui permette d'estimer qu'il avait été ordonné par Dieu pour la rédemption de l'Italie, *tamen* on a vu comment, par la suite, au plus haut du cours de sa vie, il a été réprouvé par la fortune. Ainsi, désormais presque sans vie, elle attend, se demandant qui pourrait bien être celui qui soignerait ses blessures, mettrait fin aux sacs de la Lombardie, aux rançons du Royaume et de Toscane, et qui la guérirait de ses plaies depuis bien longtemps déjà gangrenées. On la voit prier Dieu de lui envoyer quelqu'un qui puisse la racheter de ces cruautés et insolences barbares. On la voit aussi toute prête et disposée à suivre une bannière, dès qu'il y aurait quelqu'un pour la prendre. Et on ne voit pas là présentement en qui elle pourrait mettre plus d'espoir que dans votre illustre maison, laquelle, avec sa fortune et sa vertu – favorisée qu'elle est par Dieu et par l'Église, dont le prince en est désormais issu -, pourrait prendre la tête de cette rédemption. »<sup>1</sup>

Peu importe, en d'autres termes, de savoir si Dieu existe, ou si le futur prince, au nom de Dieu, a le droit de gouverner. L'important est que les hommes le croient. La religion relève de l'imaginaire social, en permettant des mystifications utiles à l'idéal de gloire. Le prince doit paraître avoir la foi, sans l'avoir véritablement, car la nécessité des faits l'oblige à savoir entrer dans le mal et faire preuve d'impiété. L'attachement des hommes à l'apparence du bien le contraint à se présenter devant eux doté des cinq qualités primordiales, que sont la pitié, la foi, l'intégrité, l'humanité, et la religion, qui est la plus importante de toutes. Le législateur-prophète est aussi le *législateur-habile* qui, avec sagesse, comprend l'utilité de la religion au-delà de la question de son fondement, et indépendamment de sa fausseté. La religion – par la superstition qu'elle entretient, qui se nourrit de l'ignorance ou de la crédulité des sujets – est indispensable pour renforcer la gloire de l'État. Le futur prince doit faire croire que les dieux eux-mêmes ont voulu les lois civiles, et qu'il est donc obligatoire de les respecter. Les hommes sont davantage tenus par leurs serments que par les lois, car la crainte de la puissance des dieux est en eux supérieure à celle de la sanction juridique en cas de désobéissance civile. La religion, pour cette raison, est « le soutien le plus nécessaire et le plus assuré de la société civile »<sup>2</sup>. Il est vital de la ramener continuellement à ses principes fondateurs pour entretenir la pureté de ses cultes, et inculquer aux hommes le devoir de les respecter<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> N. Machiavel, *Le Prince*, *op.cit.*, chap. XXVI, p. 205 (cf. également la note 4 page 501 de Zancarini et de Fournel, sur la conservation du sens religieux, par Machiavel, du terme *ordinare*).

<sup>2</sup> N. Machiavel, *Discours*, livre I, chap. XI, p. 63.

<sup>3</sup> Machiavel, à ce sujet, fait une distinction fondamentale entre la « religion des gentils » et la religion chrétienne. La religion chrétienne n'est pas en elle-même mauvaise, mais elle a été pervertie. Elle n'a pas été

Il est désormais possible de donner une traduction plus complète de l'imaginaire politique machiavélien :

- Machiavel construit un imaginaire politique à partir de la figure centrale de la gloire, indissociable de la recherche du *bene comune*. Les hommes, constate-t-il, sont naturellement enclins à l'imagination. Ils s'arrêtent au paraître, à l'apparence, jusqu'à être naturellement crédules devant la grandeur d'établissement et manipulables par la religion. L'importance de la représentation est de l'ordre de la *verità effettuale*. Elle est un élément déterminant de la politique. L'idéal de gloire, qui seul permet la transcendance du bien public sur la satisfaction des intérêts privés, doit se nourrir d'un imaginaire politique. Sa sublimité exerce une action sur les affects et sur l'imagination des hommes, au bénéfice de la concorde civile. Il est aussi nécessaire pour mettre l'ambition personnelle au service de l'utilité publique, comme il est une condition de possibilité de légitimation du pouvoir. L'imaginaire politique peut alors être employé de diverses manières. Il peut être utilisé : d'une part pour renforcer, de manière générale, la *symbolique politique* (le sublime de la gloire s'offre au symbolisme, il suscite l'imagination, donne à penser, se nourrit de symboles, ou d'emblèmes) ; d'autre part à des fins de *mythification* du pouvoir, pour le sacraliser (cas de l'usage mythique des principes fondateurs, aidé par la religion, mais aussi de la gloire qui se nourrit elle-même de mythes) ; enfin, à des *fins de mystification* - notamment par la religion - jamais toutefois dans une perspective machiavélique, toujours en vue du bien commun.

- des éléments de conclusion sur le rapport de l'imaginaire social avec le conflit civil peuvent aussi être donnés. On a, avec Machiavel, la fin de l'opposition entre d'une part un modèle politique du conflictuel, et d'autre part un modèle consensualiste basé sur l'imaginaire social. L'imaginaire social est désormais au service de l'institutionnalisation du conflit civil entre grands et peuple, avec pour rôle de l'encadrer dans de justes proportions, par l'entretien des

maintenue dans le respect des principes de son fondateur. Au lieu d'être un exemple de vertu (en insistant, notamment, sur les bienfaits de la pauvreté pour lutter contre l'insatiabilité des désirs), et de servir le bien commun, l'Église de Rome devint un exemple de vices, de corruption, et mena l'Italie à la division. La figure de Moïse permettait pourtant de comprendre le lien précieux entre la prophétie et les armes, pour inciter les hommes à l'action, au combat, afin de défendre leur liberté. La religion romaine est exemplaire, elle qui sut rendre les hommes redoutables, « aussi terribles que le spectacle qu'on leur présentait ». Le christianisme, lui, devint une religion qui déprécia le monde terrestre et favorisa la mollesse des mœurs, avec pour seule grandeur d'âme la faculté de supporter la servitude au lieu de la combattre. La corruption de ses principes fondateurs n'est toutefois pas définitive. Machiavel garde l'espoir qu'il puisse de nouveau retrouver leur éclat, comme les nouveaux ordres religieux créés par saint François et saint Dominique le laissent l'espérer, qui, par le vœu de pauvreté, permettent de lutter contre les vices des évêques et des chefs de l'Église.

figures du commun et de l'homogène. Sa dimension consensuelle devient une condition de possibilité du dissensus politique. Il est le garant d'un minimum de concorde civile qui permet l'exercice d'un commun litigieux, au bénéfice de la conservation et de la grandeur de l'État. L'imaginaire social – c'est un point commun avec les travaux de Loraux – peut aussi mettre en scène le conflit au lieu de l'occulter, quand il s'agit de la guerre interétatique et de ses vertus d'homogénéisation, ou bien de la guerre civile employée comme contre-exemple.

- il ne suffit pas d'identifier l'imaginaire social à la représentation qu'une société se fait d'elle-même, qui constitue sa dimension symbolique par laquelle elle produit et nourrit sur elle-même des mythes. Une telle définition, précédemment proposée, peut encore rendre l'imaginaire social accidentel, au lieu de le juger constitutif de l'exercice politique. Il faut donc lui ajouter l'élément suivant : la dimension symbolique par laquelle une société élabore sa propre représentation, et sa propre identité, est, de toute nécessité, un élément structurel de la vie politique<sup>1</sup>.

Lefort, lui aussi, affirme que l'imaginaire social est un élément structurel de la vie politique, indissociable de la question du conflit civil. Les conclusions sont-elles identiques aux nôtres, ou l'approche phénoménologique de Machiavel apporte-t-elle des différences ?

### *La lecture phénoménologique de Machiavel par Lefort*

Lefort voit dans la nature représentative de la politique, dans le mécanisme d'identification de tous à la gloire de l'État, deux exemplifications d'une vérité plus fondamentale, constitutive de l'identité collective. Cette vérité est le besoin pour chacun « d'incorporer l'image de l'Autre » :

« *L'illusion n'est pas seulement un défaut de connaissance, elle a une consistance propre. Pour les sujets du prince, elle couvre le désir de ne pas savoir – de ne rien savoir des mobiles de sa politique, ni de ce qui commande leur propre conduite, ni de la fonction de l'État dans la*

<sup>1</sup> Sfez insiste lui aussi sur l'importance de l'imaginaire : « L'exemple des très grands personnages ne permet pas de donner à toucher, mais transcrit de ce qui est touché ce qui doit être vu, ou encore propose le bien-fondé ou la légitimité propre au visuel et à la visualisation. Les exemples parlent d'eux-mêmes, et *ce parler* se développe et se maintient dans l'élément de l'imaginaire, ce qui peut être montré » (G. Sfez, *Machiavel, le prince sans qualités*, *op.cit.*, pp. 116-117). Son analyse du législateur-prophète souligne également le rôle du symbolique et du mythique dans la politique machiavélique.

société. Leur souhait est que le prince paraisse bon, ses intentions nobles, qu'il dispense les signes de la majesté de l'État, et – comme d'autres signent sont toujours là pour y contredire – qu'il mente. Il est de juger donc aux yeux plutôt qu'aux mains, et de voir de bonnes couleurs plutôt que le dessin des choses. Comment rapporterait-on donc ce désir à l'appétit, sinon à en ruiner la définition première pour y inclure la faim de la représentation ? *Sinon à juger que l'impératif même de la conservation, si généralement tenu pour primaire, comprend le besoin d'incorporer l'image de l'Autre*, puisque chaque fois que le prince sait bien porter le masque, les hommes sont prêts à abandonner leurs biens et à perdre la vie pour la défendre, quelles que soient ses folies. »<sup>1</sup>

Le besoin d'incorporer l'image de l'Autre permettrait, plus fondamentalement, de comprendre la distinction entre *désir* et *intérêt* dans la théorie humorale machiavélienne. La thèse de l'animalité de l'homme – qui consiste à expliquer les rapports conflictuels entre les hommes par la recherche pour chacun de la satisfaction de ses intérêts personnels – doit être réfutée. L'homme n'est pas seulement mû par ses intérêts. Autrement, il serait impossible de comprendre comment il peut, d'un autre côté, s'identifier à la bonne figure du prince et être sujet à l'illusion, en refusant de voir que la politique est apparence, ce que lui-même, paradoxalement, désire et rend nécessaire. La politique est un art de l'image qui, pour se consolider ou gagner en « consistance », doit être méconnu comme tel. Le besoin d'incorporer l'image de l'Autre entre dans la logique de satisfaction des intérêts et éclaire, sous un autre angle, la possibilité d'associer l'ambition personnelle au modèle de la gloire de l'État. Machiavel, nous l'avons vu, exhorte le prince à suivre l'idéal de gloire et à s'écarter de la tyrannie en multipliant les exemples historiques des grands hommes. Il n'y a qu'un pas à franchir entre l'importance qu'il accorde à l'image - qu'il associe encore à l'apparence - et l'affirmation, d'ordre phénoménologique, que tout est manifestation. Le besoin d'incorporer l'image de l'Autre attribue un statut transcendantal à l'imagination qui permet d'éclairer, autrement et plus en profondeur, la réflexion machiavélienne sur le paraître. Machiavel voit que les hommes s'arrêtent à l'apparence, à défaut de se juger les uns les autres authentiquement pour ce qu'ils sont. Il pense encore l'image de manière épiphénoménale, et selon ce qu'il est possible d'appeler une « ontologie du moindre mal », qui identifie l'apparence à un moindre défaut. Mais le souci de la *verità effettuale* l'oblige, d'un autre côté, à prendre pleinement en compte le rôle de l'image pour en saisir la profondeur ou l'épaisseur, puisque seule l'image est possible et que rien d'autre n'est à espérer en politique. En faisant

<sup>1</sup> C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, op.cit., pp. 725-726. Nous soulignons.

de nécessité vertu, Machiavel découvre que tout est représentation. Une lecture phénoménologique de ses œuvres, comme le proposent Merleau-Ponty et Lefort, peut donc être justifiée. Elle permet elle aussi d'insister sur le caractère extatique du prince, qui ne s'appartient pas et ne décide pas de paraître :

« Machiavel ne prétend pas revenir du paraître à l'être ; il interroge le paraître dans la certitude que le prince n'existe que pour les autres, que son être est *au-dehors*. Sa critique se déploie dans le seul ordre des apparences. »<sup>1</sup>

Nombre des conclusions énoncées précédemment s'accordent avec celles de Lefort. Lefort insiste, lui aussi, sur la recherche du *bene comune* – dans le cadre toutefois d'un républicanisme de conviction, non de nécessité - pour laquelle la mise en place d'un imaginaire politique est indispensable, autant pour ordonner l'ambition personnelle à la recherche de la gloire, que pour légitimer le pouvoir. Il souligne également l'usage mythique des principes fondateurs et le rôle que la religion joue à cet effet, et parle de symbolique politique, de mythification du pouvoir, et d'idéologie, avec le même souci de distinguer la mystification de la « pure manipulation » (la mystification n'est justifiée qu'en vue du bien commun, aucunement pour des fins machiavéliques). L'analyse lefortienne de Machiavel est surtout très intéressante pour avoir su démontrer, avec force, le lien indissociable entre le conflit civil et la figure de l'imaginaire politique. Les conclusions, là encore, sont communes. L'imaginaire politique entretient les figures du commun et de l'homogène dans la société ; il recouvre ou occulte le conflit civil, et de cette sorte le dépasse, sans contredire son exercice comme principe politique.

Des remarques peuvent toutefois être faites sur la complémentarité du conflit civil et de l'imaginaire politique analysée par Lefort. Ses analyses permettent de mieux comprendre combien le désir commun des grands et du peuple de s'identifier à la gloire de l'État relève de l'illusion. Le besoin d'incorporer l'image de l'Autre est un besoin de s'illusionner qui se décline de plusieurs façons :

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 408. Merleau-Ponty, comparativement à Lefort, a beaucoup moins travaillé la question de l'imaginaire politique chez Machiavel. Seule la *Note sur Machiavel* y est véritablement consacrée. D'où notre choix d'insister quasi exclusivement sur Lefort. M. Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », in *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1989, pp. 287-308. Pour de plus amples précisions sur la question de l'imaginaire chez Merleau-Ponty, cf. bibliographie 1<sup>ère</sup> partie, II.2.3, p. 530.

- c'est d'abord vrai du rapport sujets / prince. La politique est de toute nécessité représentative, elle a le statut ontologique de l'image. Le prince ne choisit pas de paraître et doit faire bonne figure, c'est-à-dire cacher que la politique est apparence (en laissant croire qu'il possède les qualités qu'il manifeste), et donner en supplément l'apparence du bien (par les cinq qualités primordiales que sont la pitié, la foi, l'intégrité, l'humanité, et la religion). Les hommes désirent prendre le paraître pour l'être. Ils ne veulent pas savoir que leur jugement s'arrête à l'apparence. De même tiennent-ils à « l'apparence du bien », même si leur nature oblige le prince à entrer dans le mal pour savoir répondre au mal. Ces remarques sont identiques aux nôtres.

- le besoin de s'illusionner s'applique aussi à l'idéal de gloire. L'imaginaire politique est indispensable pour légitimer le pouvoir. Il est nécessaire, pour le prince, d'établir un lien de filiation avec les grands auteurs qui l'ont précédé, comme de faire un usage mythique des temps fondateurs.

Lefort, comme l'affirme Audier, insiste également sur la nécessité d'occulter, par l'idéal de la gloire, la contingence et l'arbitraire du pouvoir qui a pour origine la force. L'imaginaire politique a pour rôle d'occulter le « conflit fondamental », ou conflit « premier »<sup>1</sup>. Les sujets doivent oublier que le prince s'est imposé par la force. Aucun régime, en effet, pas même le principat héréditaire, n'est justifié selon un ordre naturel chez Machiavel. Le « prince naturel » n'apparaît naturel que par la force de la coutume. Le besoin des hommes de s'illusionner, que doit satisfaire la constitution d'un imaginaire politique, inclut la nécessité d'occulter le mal, dont font partie la contingence et l'arbitraire du pouvoir. Le prince doit savoir donner de lui une bonne image et respecter l'apparence du bien qu'exigent ses sujets. Que le pouvoir naisse de la force, qu'il nécessite l'emploi du mal, n'est pas nécessairement à cacher pour Machiavel. L'usage mythique des temps fondateurs pour célébrer l'œuvre de l'homme *virtuoso*, autrement, serait incompréhensible. Le fondateur est un modèle de gloire, qui sut employer la force de manière justifiée, au nom de la visée du *bene comune*. Mais le mal n'est jamais célébré comme figure du mal. La commémoration du temps des fondations ne présente l'emploi nécessaire du mal que sous le voile du bien commun.

<sup>1</sup> S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, op.cit (pp. 226-234).

- le troisième point, plus important, porte sur l'explicitation du lien entre le conflit civil et l'imaginaire politique. Le besoin des hommes de s'illusionner est aussi le besoin d'occulter leurs rapports conflictuels, que devra satisfaire un imaginaire politique, pour nourrir ce qu'ils ont en commun, et qui n'est qu'imaginaire :

« C'est de connaître la structure particulière du champ de forces, de comprendre pourquoi elles sont incommensurables, ce que sont, dans leur singularité, le désir des Grands et le désir du peuple, que le prince découvre la limite de l'objectivation, et qu'il s'apparaît lui-même comme situé dans la Société, investi d'un pouvoir, chargé d'incarner la communauté imaginaire, cette identité à défaut de laquelle se dissout le corps social. »<sup>1</sup>

L'illusion n'est pas pure tromperie. Vouloir se débarrasser d'elle serait ignorer qu'elle a sa consistance propre, et que d'elle dépend l'instauration d'un espace commun pour dépasser l'antagonisme des grands et du peuple. Elle n'est pas non plus un instrument au service de l'État, que les gouvernants pourraient ou non décider d'utiliser. Le pouvoir doit donner l'apparence du bien, et incarner la « communauté imaginaire ». Le cas de Sévère est sur ce point paradigmatique. Il permet de comprendre, d'une manière générale, que les hommes ont une tendance naturelle à vouloir occulter le conflit, et qu'ils sont de cette façon sensibles au « mythe de la majesté de l'État »<sup>2</sup>. Entre les grands et le peuple existe un « vide social » que seul le « nom du prince », par l'idéal de la gloire, sait recouvrir d'un imaginaire :

« Tel est le rempart de Sévère, un rempart invisible qui n'est ni l'effet de la force ni celui des bonnes œuvres : un imaginaire (*sua grandissima reputazione*), que les hommes composent eux-mêmes parce qu'il sait faire en sorte qu'ils le souhaitent. Dans la société romaine qui se défait de toutes parts, là où la loi est défailante, ce n'est plus que le nom du prince qui tient en respect les appétits déchaînés, et qui assure la métamorphose de la société civile en société politique. Mais sur son exemple nous apprenons à lire la vérité d'une expérience universelle, car, là où le désordre est moindre, là où les conflits se centrent autour de l'opposition du peuple et des Grands, demeure la fonction de l'imaginaire de recouvrir un abîme qui ne peut être comblé, de donner son identité à ce qui de soi n'en a pas. Le pouvoir se fiche toujours dans un *vide social* et il ne tient jamais qu'en mouvement – dans ce mouvement par lequel seul la société tient ensemble. »<sup>3</sup>

<sup>1</sup> C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel, op.cit.*, p. 434. Nous soulignons l'expression « communauté imaginaire ». Pour l'analyse lefortienne de l'imaginaire, cf. bibliographie 1<sup>ère</sup> partie, II.2.4, p. 530.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 424. Nous soulignons.

Il y a, selon Lefort, une hétérogénéité radicale entre grands et peuple, de l'incommensurable ou de l'incomparable dans leurs désirs antagonistes. L'application du modèle du différend à la pensée machiavélique, toutefois, reste critiquable. Il existe un « commun imaginaire » entre les grands et le peuple, qui doit être entretenu pour satisfaire leur besoin d'occulter la nature conflictuelle de leurs rapports. La situation conflictuelle entre les hommes ne peut être pleinement et continuellement rendue consciente sous peine de devenir insupportable. Les hommes doivent ignorer, à un moment donné, et pour ne pas dépasser le seuil du tolérable, que le fondement de leurs rapports sociaux est la violence. Ils éprouvent le besoin de se croire identiques en tant que citoyens d'un État, bien qu'ils ne soient jamais égaux. Le commun imaginaire n'est pas le vide de l'hétérogénéité radicale entre grands et peuple, mais son dépassement par la consistance de l'illusion. Le besoin de s'illusionner des grands et du peuple leur permet autant d'occulter leur rapport conflictuel que d'échapper à leur propre conflit interne :

« En vain prétendrait-on réduire le désir des Grands à ce qui fait son essence : dans l'épreuve de l'insatiabilité des biens et de la puissance, il s'avère insoutenable, porte en soi le désir d'être, son contraire, dans le même temps qu'il l'affronte en l'autre, et se condamne à déboucher dans l'image d'une totalité effectivement présente, d'une « nature sociale » accordée avec elle-même en son fond. Aussi bien, n'est-ce pas simple mensonge ou simple ruse si la classe dominante nie le déchirement de la société, encore que son intérêt le lui commande. Elle témoigne ainsi de *l'impossibilité où son désir la met d'assumer la position simple du possédant-oppresseur*. L'institution est pour elle substance, où se dissout son conflit interne tout autant que le conflit avec l'autre. Pas davantage ne saurait-on faire coïncider le désir du peuple avec le principe qui le constitue : lui-même coexiste avec son contraire ; en tant qu'il est pure négativité, qu'il porte la revendication illimitée du « ne pas être commandé, opprimé » et fait l'épreuve de l'impossibilité de son objet, *il s'avère à son tour insoutenable, rive au désir d'avoir, dans le même temps qu'il le découvre en l'autre, et se condamne à déboucher sur une image où s'offre le substitut de ce qui lui est refusé*. Et de là vient que ce n'est pas sous le seul effet de la tromperie, même si son dénuement l'expose à la crédulité, que la classe dominée investit sa foi dans les institutions de la Cité. Elle nourrit ainsi le désir d'être des possessions imaginaires que lui fournissent les emblèmes sociaux, elle lui offre la satisfaction d'une identification à la position de l'autre qui lui fait défaut. »<sup>1</sup>

Les grands, outre le « désir d'avoir » (désir de richesse), ressentent aussi le « désir d'être » (désir de liberté), puisque le mécanisme de la crainte et l'insatiabilité du désir font qu'ils sont

<sup>1</sup> C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel, op.cit.*, p. 728. Nous soulignons. Le cas du conflit interne n'est pas étudié par Audier.

eux-mêmes dans la nécessité de désirer la non-domination. Les deux vont ensemble mais sont aussi contradictoires. Les grands désirent à la fois dominer et craignent de l'être, à l'image du plus fort jamais assuré de son pouvoir. Ils sont alors en mesure de comprendre ce que la domination a d'intolérable et d'injuste, pour la craindre eux-mêmes à leur égard, jusqu'à refuser, vis-à-vis du peuple, par transposition ou par analogie, leur position sociale de « possédants-oppresseurs ». Lefort, en d'autres termes, dit qu'il est dur de dominer, même pour les dominants. Cet argument peut prêter à sourire mais il a sa logique et sa force. L'exploitant peut-il à raison se plaindre de la difficulté d'exploiter ? Lefort dit en substance, qu'un « grand » ou « puissant » pourrait s'exprimer ainsi : « moi qui domine, et cherche à te dominer, je comprends aussi ce que tu éprouves, toi qui crains ma domination ; et je me retrouve, d'une certaine manière en toi, car l'expérience de la crainte ne m'épargne pas non plus ». Ou bien peut-on, à coup sûr – c'est une autre lecture possible - conserver de l'analyse des grands par Lefort une traduction minimale, plus égoïste, et plus pessimiste, en ôtant d'elle le mécanisme de transposition. Les grands peuvent uniquement désirer dépasser le conflit interne qui les traverse par pur égoïsme, sans aucunement s'identifier aux dominés ou faire preuve à leur égard d'empathie. Le caractère insupportable du conflit interne et du conflit civil ne débouche pas nécessairement sur une intercompréhension. L'illusion d'appartenir à une communauté imaginaire n'est pas la rencontre d'autrui dans sa différence, du dominant et du dominé. Elle est aussi le fantasme du commun et de l'homogène, sans qu'il y ait d'intercompréhension qui ne soit nécessaire, puisque cesse la figure de l'Autre au bénéfice du Même, par le fantasme du partage à l'identique.

Le besoin d'occulter tout conflit interne est aussi celui du peuple, tout en étant l'exact contraire du conflit interne des grands. Le peuple doit oublier qu'il est dur d'être dominé, que la domination n'a pas de fin ou sera toujours une menace, et que la domination lui est impossible. Le peuple éprouve, dans une certaine mesure, par l'imagination et le mécanisme de l'envie, le « désir d'avoir » des grands, car tout homme reste soumis à la nature insatiable de ses désirs. L'injustice est double dans le cas du peuple. Elle est à la fois de la subir et de ne pas pouvoir la commettre, pour en profiter.

## Conclusion

L'analyse par Lefort des différentes traductions de l'illusion peut, pour résumer, prendre la formulation suivante : l'apparence du bien est autant la nécessité pour le prince de faire bonne figure, de légitimer son pouvoir, que de recouvrir l'hétérogénéité des parties qui composent la société par l'entretien d'un commun imaginaire. Le conflit civil et l'imaginaire politique sont indissociables, car la division sociale « ne peut advenir au champ du visible que recouverte »<sup>1</sup>. Il faut toutefois garder en tête la distinction entre la *mystification* et la *pure manipulation*. Que le conflit civil doive être occulté ne contredit pas qu'il doive servir de principe politique pour permettre au mieux la conservation et la grandeur de l'État. Le conflit civil doit à la fois être institutionnalisé et voilé, pour garantir un minimum de concorde civile, sans que son occultation justifie le discours idéologique du consensualisme. Machiavel, pour Lefort, critique l'idéologie consensualiste entretenue par l'humanisme civique florentin, dont l'intention était de masquer l'antagonisme des grands et du peuple au bénéfice des premiers. Une occultation du conflit civil, employée à des fins de domination, est la marque d'une société « mutilée » qu'il faut savoir dénoncer<sup>2</sup>. La défense de la liberté du peuple suppose d'interdire que le bien commun soit la décision d'un seul, ou d'un petit nombre de personnes qui prétendraient pouvoir parler au nom de tous. Le bien commun, en pratique, est l'institution d'un commun litigieux. Le peuple doit contraindre les grands à partager le pouvoir pour défendre ses droits. Machiavel, pour Merleau-Ponty comme pour Lefort, permet de faire la critique de Marx sur deux points principaux. Le premier est l'affirmation que le conflit entre les hommes est indépassable et fécond. L'institutionnalisation du conflit civil permet la grandeur de l'État. Le deuxième point est la reconnaissance de la fécondité d'un imaginaire politique, qui permet d'instaurer une histoire commune. L'imaginaire politique ne se résume pas à la figure négative de l'idéologie, mais relève aussi du symbolique, et du mythique<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 556.

<sup>2</sup> C. Lefort, *Écrire. À l'épreuve du politique*, *op.cit.*, 1992, p. 167.

<sup>3</sup> On ne peut dire, toutefois, que l'analyse marxienne de l'imaginaire se réduit à la dénonciation de l'idéologie dans son versant négatif, comme pure manipulation. Les remarques d'Audier sont à cet égard très intéressantes (*Machiavel, conflit et liberté*, *op.cit.*). Le texte de Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (trad. G. Cornillet, Paris, Éd. Sociales, coll. « Essentiel », 1984) occupe une place particulière et complexe dans le corpus marxien. Marx reconnaît l'importance fondamentale de l'imaginaire en politique, qui ne reviendrait pas au matérialisme historique orthodoxe. Il ferait la distinction, selon Lefort, entre la fonction de l'imaginaire en politique dans les sociétés précapitalistes et dans les sociétés modernes. Dans le premier cas, le pouvoir incarne bel et bien une communauté imaginaire, mais en un sens positif. Dans le second cas, l'imaginaire revient à l'usage d'une « histoire fantomatique », et est utilisé, avec le capitalisme, à des fins idéologiques que dénonce

L'interprétation lefortienne de Machiavel n'est pas marxiste<sup>1</sup>. Lefort, certes, identifie les grands et le peuple à des « classes sociales » et parle de « lutte de classes » pour qualifier leur antagonisme. Mais le terme de classe sociale n'a pas, chez Lefort, une dimension purement économique, en termes d'intérêts. Lefort a le souci de proposer une lecture plus politique des antagonismes sociaux, en prenant soin de distinguer le désir du simple appétit pour dépasser les impasses du marxisme par l'affirmation des deux points ci-dessus mentionnés. Audier souligne qu'il fait également une critique du sens marxien de la représentation. Le tort de Marx est de réduire la représentation à un pur produit social. Lefort s'inspire des analyses merleau-pontiennes du corps propre pour souligner la distinction entre les concepts d'*expression* et de *représentation*. Ce qui s'exprime n'existe pas en soi, mais toujours de manière extatique, en étant ouvert au monde. De là le lien entre l'expression et l'ouverture à la communication, ouverture qui permet à tout ce qui s'exprime de dépasser sa signification. L'expression est un surplus de sens, comme le corps propre ne se réduit pas au corps objectif, ni la parole parlante à la parole parlée. Appliquée à Machiavel, elle permettrait de comprendre, autrement, que le conflit civil entre grands et peuple ne se réduit pas à un antagonisme d'intérêts, et que l'imaginaire politique échappe à la répétition imposée par les appétits de la classe dominante (répétition des rapports de production et des rapports de domination, fixation des rapports conflictuels entre les classes sociales). Machiavel nous réapprend que la politique n'est pas représentative (dans son sens marxien) mais expressive. L'antagonisme entre grands et peuple n'est pas seulement un conflit d'intérêts, mais une lutte pour faire reconnaître son droit de participer à la vie publique. Il débouche de manière féconde sur l'ouverture du corps social à une histoire commune, à partir de l'exercice politique d'un commun litigieux<sup>2</sup>.

Marx. C. Lefort, « Marx : d'une vision à l'autre de l'histoire », *Les formes de l'histoire, op.cit.*, pp. 234-277 ; cf. également P. Birnbaum, *La fin du politique*, Paris, Seuil, 1994, pp. 63-66. Sur Marx lui-même, pour « l'étude la plus remarquable » selon Audier, cf. F. Kaplan, *Les trois communismes de Marx*, Paris, Noësis, 1996 ; cf. aussi J. Michel, *Marx et la société juridique*, Paris, Publisud, 1983 ; M. Barbier, *La pensée politique de Marx*, Paris, L'Harmattan, 1992 ; A. Artous, *Marx, l'État et la politique*, Paris, Syllepse, 1999.

<sup>1</sup> Parlant des analyses de Lefort et de Negri, Gaille-Nikodimov, à tort, écrit : « Ces analyses ont cependant en commun de penser le conflit civil en termes de luttes de classes. Or une lecture attentive de l'œuvre de Machiavel montre qu'une telle grille de lecture n'est pas tenable. Machiavel ne peut certes être associé à une pensée selon laquelle l'harmonie naturelle des intérêts se réalise à travers les mécanismes du marché, mais il ne bascule pas pour autant dans la sphère de Marx ou de ceux qui lui empruntent certains de ses concepts » (M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté, op.cit.*, p. 14). Or l'emploi de concepts marxien, par Lefort, ne rend pas son analyse de Machiavel marxiste.

<sup>2</sup> Sur le concept d'expression chez M. Merleau-Ponty, cf. bibliographie 1<sup>ère</sup> partie, II.2.5, p. 530.

L'interprétation lefortienne de Machiavel pose surtout la question cruciale suivante : jusqu'où est-il pertinent de dire que les grands et le peuple ne partagent qu'un commun imaginaire, et qu'il existe entre eux un « vide social » ? Le commun est-il uniquement illusoire, ou peut-il posséder une effectivité autre que la consistance de l'illusion ?

Ce sont en effet deux choses très différentes de dire que le commun se nourrit de l'imaginaire, et qu'il n'est qu'illusoire. La première assertion – formulée avant l'étude de Lefort – revient à dire que les hommes, quel que soit leur statut social, peuvent tous avoir un attachement pour le modèle de la gloire, par lequel chacun se sent être l'égal de l'autre à titre de citoyen (être, comme tout un chacun, membre de l'État). L'idéal de gloire est un effet de la politique, qui sait entretenir ce que les hommes ont en commun, en leur faisant comprendre que la satisfaction de leurs intérêts personnels dépend du souci de l'intérêt public pour sauvegarder leur sécurité et leur liberté. La politique, enfin, recourt à des pratiques d'homogénéisation de la société, pour consolider l'ordre civil et la cohésion sociale, en inculquant aux citoyens qui composent l'État des valeurs identiques, comme celle du patriotisme. Mais la lecture de Lefort, qui accentue l'hétérogénéité entre grands et peuple, est tout à fait justifiée. Elle amène à questionner le statut de citoyen chez Machiavel. Qu'est l'attachement de tous au bien de l'État chez Machiavel si ce n'est, plus profondément, le besoin de faire croire aux hommes qu'ils peuvent oublier, et de cette sorte dépasser leurs inégalités sociales, par l'expérience commune d'être chacun citoyen de l'État ? Machiavel encourage le peuple à se sentir membre de l'État, à jouer un rôle politique dans la conception d'un pouvoir partagé. Mais le républicanisme machiavélien n'est pas une conception démocratique qui accorderait à tous les mêmes droits civiques. Le sentiment d'être membre de l'État comme tout un chacun est donc une croyance. L'attachement commun au modèle de la gloire ne rend pas les individus égaux juridiquement. Les grands et le peuple ont seulement en commun le désir de se croire identiques sans l'être, pour dépasser la conscience de leur antagonisme (interne et externe) et de leur hétérogénéité. Ils ne seraient pas prêts à se sacrifier pour le bien de l'État en temps de guerre, s'ils ne pouvaient oublier leur antagonisme, et leurs différences sociales, qui continuent pourtant d'exister.

On ne peut, sur ce point, reprocher à Lefort de conserver de la pensée marxienne un antagonisme des classes sociales qui accentuerait leur hétérogénéité. L'hétérogénéité radicale entre dominants et dominés, insurmontable et valable pour toute société, tenait à la lecture strictement économique que Marx en faisait en termes de divergence d'intérêts. Lefort se détache de cette lecture, en ne confondant pas le désir avec l'appétit chez Machiavel. Il ne

part pas du présupposé marxien d'une hétérogénéité radicale indépassable entre les classes sociales. Il la constate simplement chez Machiavel, sans qu'il soit question d'un jugement définitif sur la division sociale en histoire. Lefort, en effet, dira contre Marx que la Déclaration des droits de l'homme crée un nouvel espace public en permettant la « désintrinsication du pouvoir et du droit »<sup>1</sup>. Marx a eu raison de dénoncer l'usage idéologique des droits de l'homme, qui a permis de renforcer les inégalités sociales derrière les grands principes d'égalité, de justice, et de liberté. L'État libéral a bien été, en pratique, au service des intérêts dominants. Marx, toutefois, commet l'erreur d'identifier la Déclaration à la proclamation des droits du bourgeois. Il faut rejeter simultanément la thèse naturaliste et la thèse historiciste des droits de l'homme. La Déclaration n'est ni un ensemble de droits naturels, ni un ensemble de droits positifs historiquement datés qu'il faudrait supprimer. Il y a, dans la Déclaration, un fait nouveau, qu'est la récusation d'un « pouvoir détenteur du droit, la notion d'une légitimité dont le fondement serait hors des prises de l'homme, et, du même coup, la représentation d'un monde ordonné à l'intérieur duquel les individus se trouvent « naturellement » classés »<sup>2</sup>. La Déclaration est une auto-déclaration, par laquelle l'homme se donne à lui-même un nouveau statut et de nouveaux droits. L'interprétation lefortienne de la Déclaration prouve que le commun en société n'est pas nécessairement, à toute époque, purement imaginaire. La révolution opérée par la Déclaration est d'instituer un nouvel espace public qui va permettre l'expérience d'un commun litigieux – le conflit des opinions sur le légitime et l'illégitime, qui va redynamiser l'articulation du droit et du pouvoir – à partir de l'expérience commune et identique de la citoyenneté. Les hommes, en démocratie, quel que soit leur statut social, sont en principe égaux en droits, et ce principe doit servir d'idéal ou de norme régulatrice du droit, pour contester les limites et les abus du pouvoir. Il n'y a donc pas, en démocratie, de « vide social » entre les classes sociales, ou de communauté purement imaginaire. C'est seulement le cas chez Machiavel, chez qui, derrière l'attachement de tous au bien de l'État, en tant que citoyens, continuent d'exister des différences sociales et juridiques entre les grands et le peuple.

On peut, pour clore la réflexion sur le lien entre l'imaginaire politique et le conflit civil, formuler les propositions suivantes. Il existe, entre grands et peuple, une hétérogénéité

<sup>1</sup> « La pensée politique devant les droits de l'homme », *art.cit.*, p. 417.

<sup>2</sup> C. Lefort, « Les droits de l'homme et l'État-providence », in *Essais sur le politique, op.cit.*, p. 51.

radicale, que l'expérience commune de la citoyenneté – se sentir membre de l'État, et fier de l'être, par le modèle de la gloire – ne parvient pas à dépasser, si on entend par là une expérience commune qui pourrait déboucher sur la figure de l'identique (statut égal de citoyenneté pour tous). L'interprétation de Lefort, à juste titre, révèle l'hétérogénéité qui continue d'exister derrière l'expérience apparemment commune de la citoyenneté. On ne revient pas, pour autant, aux conclusions de Sfez, car le modèle philosophique du différend est toujours inapplicable à Machiavel. L'hétérogénéité radicale entre les grands et le peuple n'a pas le dernier mot. Elle est surmontée par l'institutionnalisation d'un imaginaire politique qui permet d'entretenir la figure d'une communauté imaginaire, sans laquelle la conservation et la grandeur de l'État seraient impossibles. La politique a besoin d'illusionner les sujets sur ce qu'ils pourraient avoir en commun. Les figures du commun et de l'homogène sont des effets de la politique, ou encore des productions politiques qui servent de condition de possibilité de son existence, de son maintien, et de sa croissance. Le besoin d'illusionner découle aussi, et plus fondamentalement, du désir des sujets d'être illusionnés, comme le montre leur attachement à l'apparence politique du bien. Lefort explique un tel besoin par l'hypothèse – invérifiable chez Machiavel – que les individus chercheraient à échapper au spectacle du conflictuel, dont la prise de conscience pourrait devenir, à un certain stade, insupportable. Leur attachement à l'apparence du bien pourrait se lire comme le refus de la manifestation explicite du conflit civil. La politique doit se nourrir du conflictuel tout en l'occultant pour soulager les individus de leurs antagonismes, aussi bien internes qu'externes. L'interprétation de Lefort est sur ce point stimulante, tout en restant purement hypothétique, car aucune ligne de Machiavel n'est en mesure de la confirmer. Il n'y a pas de trace, chez Machiavel, de conflit interne aux grands et au peuple – aucune remarque sur la difficulté de dominer -, ni de remarques explicites sur le besoin des sujets d'oublier les conflits qui les opposent. La nécessité d'occulter les conflits civils, quand ils représentent une trop grande menace pour la concorde, est uniquement le souci de ceux qui gouvernent. Elle est un effet de la politique, non l'expression du besoin des sujets de s'illusionner sur la nature plus pacifique de leurs relations.

La pensée machiavéienne, comme le montre l'analyse du lien indissociable entre le conflit civil et l'imaginaire social, revient au modèle de *l'entente dans le conflit*. Le conflit civil entre les grands et le peuple sert de principe politique. Mais son expression adéquate suppose d'entretenir la figure d'un commun illusoire par la constitution d'un imaginaire politique.

L'entente dans le conflit, comme annoncé précédemment, a trois caractéristiques majeures<sup>1</sup> : le caractère révolutionnaire de la pensée machiavélienne est d'accorder au conflit civil une dimension à la fois institutionnelle et extra-institutionnelle ; une action sur les mœurs est nécessaire pour encadrer dans de justes proportions l'antagonisme entre les grands et le peuple ; la politique machiavélienne, enfin, relève d'une double esthétique, d'une part du beau par l'adoption de la constitution mixte, d'autre part du sublime par la figure de l'ingouvernable et par l'idéal de gloire.

L'interprétation lefortienne de Machiavel rend compte de l'imaginaire politique par une hypothèse générale, qui dépasse ou déborde, en ne la prenant pas pleinement en compte, l'historicité de la pensée machiavélienne. Lefort n'axe pas directement son étude sur la figure centrale et historiquement datée de la gloire. Il part de l'hypothèse plus fondamentale du besoin d'incorporer l'image de l'Autre, qui attribue un rôle transcendantal à l'imagination dans la construction de l'identité collective, quelle que soit, pourrait-on dire, l'époque étudiée. Est-ce là une juste manière d'aborder Machiavel ou est-ce minimiser, au contraire, et à tort, l'historicité de sa pensée ? Il faut désormais, pour répondre à cette question, évaluer la contemporanéité de la pensée machiavélienne. La pensée machiavélienne est-elle historiquement datée, ou sommes-nous encore dans l'espace propre de la pensée machiavélienne, pour reprendre les propos de Lefort ? Quelle peut être l'utilité des analyses de Ricoeur, pour travailler ces points ?

<sup>1</sup> Cf. *supra* p. 16.

### **III. Machiavel est-il impraticable ?**

#### **Introduction**

Il paraît bien étrange de s'inspirer de Machiavel pour tenter de comprendre la place du consensus et du conflit dans la démocratie contemporaine, pour la simple et bonne raison que son républicanisme n'est pas démocratique. La lecture par Skinner du *bene comune* machiavélien ne peut être justifiée car l'intérêt public n'est pas la condition de possibilité de satisfaction des droits fondamentaux individuels. L'expérience politique de l'antagonisme entre grands et peuple n'est pas non plus l'attribution du pouvoir au peuple. Gaille-Nikodimov a raison d'inviter à la plus grande méfiance sur la question de la contemporanéité de la pensée machiavélienne. Que Machiavel soit abondamment repris dans le débat qui oppose le libéralisme au républicanisme, ou convoqué comme un théoricien du conflit civil particulièrement utile dans un contexte post-marxiste, ne justifie pas la réactualisation de sa pensée. Rien n'est moins sûr que de croire à l'utilité de Machiavel aujourd'hui pour penser la politique démocratique :

« Aujourd'hui, à certains égards, l'hypothèse de l'« étrangèreté » de Machiavel par rapport à la philosophie paraît moins pertinente qu'autrefois. Plus exactement, elle aurait eu sa part de vérité : cette « étrangèreté » serait chose du passé. [...] Avons-nous, pourtant, intérêt à la mettre de côté ? Ce n'est pas certain. Il est bon de s'en souvenir *au moment où l'on aborde la question pour laquelle son œuvre semble avoir le moins de pertinence : celle de la démocratie*, afin de ne pas postuler a priori une congruence, voire une équivalence, entre les thèses de Machiavel et celles que l'on peut défendre dans le contexte politique contemporain. »<sup>1</sup>

La guerre, d'une part, est une menace permanente chez Machiavel, à laquelle l'homme *virtuoso* doit constamment se préparer, qui exige l'existence d'une armée populaire. Il semble difficile de trouver un équivalent contemporain à la république guerrière de Machiavel, car les États modernes ne sont plus autant menacés dans leur conservation, même si l'on songe au fait sans précédent du terrorisme, ni investis dans une logique de conquête. La guerre, qui imposait sa nécessité chez Machiavel, a cessé en ce sens d'être une figure centrale de la politique démocratique contemporaine. Mais n'est-ce pas aussi la logique de personnification

<sup>1</sup> M. Gaille-Nikodimov, *Machiavel et la tradition philosophique*, Paris, P.U.F, coll. « Philosophies », 2007, p. 150. Nous soulignons.

du pouvoir, et le projet d'une régulation des mœurs pour favoriser le bien commun, qui rendent sa pensée historiquement datée ? Comment, dès lors, serait-il possible aujourd'hui de s'inspirer de Machiavel pour penser la démocratie ?

## **1. Le caractère historiquement daté de la pensée machiavélienne**

### *La logique de personnification du pouvoir*

L'étude de l'historicité de la pensée machiavélienne peut déjà être faite dans le cadre d'une analyse plus générale des mutations des arts de gouverner qui advinrent aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles. L'importance machiavélienne de l'idéal de gloire est l'expression d'une conception encore personnifiée du pouvoir, dans laquelle le prince occupe une place centrale en concentrant les regards sur lui. La politique machiavélienne est bien représentative, mais elle l'est surtout et avant tout pour des raisons historiques qui tiennent à l'art de gouverner du XVI<sup>e</sup> siècle. La distinction entre l'État et le gouvernement, spécifique de la modernité, n'est pas encore faite à l'époque de Machiavel. Machiavel fait subir de profondes modifications au genre des Miroirs, opposant la *verità effettuale* aux beaux principes des discours édifiants, avec pour conséquence de vider la *virtù* de sa dimension éthique (gouverner ne requiert plus une disposition morale supérieure, mais surtout de paraître l'avoir, selon l'apparence du bien exigée des sujets). Le prince machiavélien n'a plus à se conduire moralement en toutes circonstances. En revanche, l'homme *virtuoso* demeure chez Machiavel un idéal car l'homme parfaitement prudent n'existe pas. La fonction d'idéalité qui lui est assignée invite toujours le prince à se réfléchir dans une figure impossible, de manière analogue au genre des Miroirs, bien que cet impossible ne soit plus en lien avec la vertu<sup>1</sup>.

La logique de visibilité du pouvoir chez Machiavel contraste fortement avec le nouvel art de gouverner qui adviendra au XVII<sup>e</sup> siècle sous la forme d'une science positive de l'État. La mutation qui s'opère s'inscrit notamment au cœur de débats internes sur le concept de « raison d'État ». Il y eut, aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles, une opposition entre une bonne et une mauvaise raison d'État, la première conforme à la morale chrétienne, la seconde « diabolique », à partir

<sup>1</sup> Sur le genre traditionnel des Miroirs des princes, qui commence au XII<sup>e</sup> siècle avec le *Speculum regale* de Godefroy de Viterbe, cf. M. Senellart, *Les arts de gouverner, op.cit.*, pp. 45-59.

d'un machiavélisme qui prit la forme d'un discours historique sur la politique. Machiavel fut abondamment repris par ses successeurs. Ils virent en lui – à tort, peu importe ici, car il ne s'agit pas du machiavélisme comme *jugement*, mais comme *discours*<sup>1</sup> - un partisan de la tyrannie et de la guerre transformée en un état d'exception permanent pour assouvir les désirs de conquête et d'ambition du prince. Le machiavélisme représenta, dès la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle et au XVII<sup>e</sup> siècle, un art de la domination, l'invention d'une « science » politique moderne amoralisée et / ou immorale, pour laquelle la fin justifie les moyens. Cette raison d'État machiavélienne<sup>2</sup> fit naître par réaction – sans être en pleine rupture avec elle – nombre de considérations et de réflexions sur une « vraie » raison d'État à trouver et à construire, pour rendre plus acceptable, par l'autorité religieuse, la politique. On ne trouve pas chez Machiavel le terme de « raison d'État », seulement l'emploi du terme *stato*, et cette absence est significative car l'expression *ragione di Stato* apparaît à la même époque chez François Guichardin, énoncée au pluriel dans le *Del Reggimento di Firenze* en 1523 (« *la ragione e uso degli stati* »)<sup>3</sup>. Machiavel n'est ni l'inventeur de la raison d'État (ce serait méconnaître, entre autres, la figure médiévale de la *ratio status*), ni le premier théoricien de la conception « moderne » de la raison d'État, entendue comme l'élaboration d'une science positive de l'État<sup>4</sup>. En revanche, il est indéniable qu'il contribua à une autonomisation accrue du pouvoir politique, avec pour seule finalité la conservation et la puissance de l'État, en modifiant considérablement la *ratio status* médiévale par le déplacement d'une « problématique solidement enracinée dans la pensée politique occidentale sur le rapport entre normes et situations d'exception »<sup>5</sup> : la *ratio status* médiévale exigeait encore du prince une disposition morale supérieure, et ne lui donnait la possibilité de s'affranchir des lois que dans des

<sup>1</sup> Pour la signification du machiavélisme comme jugement et comme discours, cf. *supra*. p. 65 (note 2).

<sup>2</sup> L'adjectif « machiavélien » est ici identique à celui de « machiavélique », dans le cadre du machiavélisme comme discours.

<sup>3</sup> Elle sera énoncée au singulier, plus tard, dans *L'Orazione a Carla V* de l'archevêque Della Casa en 1547. C. Lazzeri, « Le gouvernement de la raison d'État », in C. Lazzeri, D. Reynié (dir.), *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, P.U.F, coll. « Recherches politiques », 1992, p. 96.

<sup>4</sup> La raison d'État n'est en aucune façon un concept moderne, mais un concept qui, avec les théoriciens de la *ragione di stato*, acquerra la signification moderne d'un art de gouverner assimilable à une science positive de l'État, dans le contexte de la Contre-Réforme. Nous ne pouvons faire ici de plus amples analyses sur la distinction entre l'*utilitas communis* et l'*utilitas publica*, ainsi que sur le *status rei publicae*, en lien avec le *status regni* et le *status regis*. La réfutation de l'invention de la raison d'État par Machiavel, et de la raison d'État limitée au machiavélisme, vise directement la thèse de Meinecke (F. Meinecke, *L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*, (1924), trad. M. Chevallier, Genève, Droz, 1973). Pour plus de précisions sur la raison d'État, cf. bibliographie 1<sup>ère</sup> partie, III.1.1, p. 532.

<sup>5</sup> C. Lazzeri, « Le gouvernement de la raison d'État », in C. Lazzeri et D. Reynié (dir.), *Le pouvoir de la raison d'État*, *op.cit.*, p. 101.

conditions exceptionnelles, avec toujours pour devoir d'agir en vue du bien commun. La notion médiévale de *necessitas*, apparue à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, était associée au thème de la défense de la patrie et s'inscrivait dans une réflexion sur le thème de la guerre juste. Mais la *necessità* machiavélienne, à la différence de la *necessitas* médiévale, ne représente plus un principe d'exception mais un principe permanent qui modifie en profondeur la politique. La raison d'État, en ce sens, devient permanente chez Machiavel. Le risque encouru est d'atténuer les différences entre le prince et le tyran, car leur distinction ne relève plus de la loi mais du jugement que le prince se fait du bien commun, pour lequel il prétend agir.

Machiavel fut considéré comme l'inventeur d'une raison d'État diabolique. Il représenta le danger d'une autonomisation excessive de la politique, entrant en conflit avec les normes éthico-juridiques assignées autrefois au pouvoir. De là naquit une nouvelle élaboration de la raison d'État au XVI<sup>e</sup> siècle qui, dans le contexte de la Réforme, s'évertua à recourir à la raison d'État comme principe de légitimation politique, pour concilier du mieux possible la finalité de conservation et de puissance de l'État, avec le respect des normes éthiques et juridiques par la politique. Les théoriciens de la raison d'État, de cette façon, tentèrent de résoudre la contradiction de « l'éthique et de la puissance » par la recherche d'un compromis entre les normes éthico-juridiques et leurs conditions d'application<sup>1</sup>. La nouvelle raison d'État, qui advint au XVII<sup>e</sup> siècle dans le contexte de la Contre-Réforme, n'était plus directement liée à cette problématique. Elle prit la figure moderne d'une science positive de l'État ou d'un gouvernement des choses :

« Vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, dans le contexte de la Contre-Réforme, surgit une autre définition de la raison d'État [...]. Il apparaît alors que le gouvernement de la raison d'État peut aussi changer de problématique en évitant de se laisser enfermer dans des conflits de légitimité entre des normes opposées et leurs conditions d'application. C'est la découverte que rien ne présidera plus efficacement aux destinées d'un État que la connaissance de ses qualités spécifiques : son peuple, sa géographie, son temps, ses ressources, son organisation économique et la manière de l'améliorer... *Le gouvernement de la raison d'État s'appuiera sur un savoir peu à peu institué en une théorie moderne du politique et finalement ramené au contenu serré d'une science de l'administration et de ses effets sur la société* dont le mercantilisme, le caméralisme, la

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 94. L'article de Lazzeri a pour intention explicite de réfuter un des points de la thèse de Meinecke, à savoir l'affirmation d'une contradiction irréductible entre la finalité politique (l'intérêt de l'État pour sa conservation et sa puissance) et les normes éthico-juridiques. Meinecke ne prend pas en compte l'effort par les théoriciens de la raison d'État de résoudre ou d'atténuer le plus possible cette contradiction.

statistique et les théories de la police constituent le noyau dur. La raison d'État renvoie alors à une autre forme de rationalité gouvernementale et de technique de gouvernement. »<sup>1</sup>

L'art de gouverner au XVII<sup>e</sup> siècle prend la forme d'une science de l'État qui se démarque très fortement de l'art de domination qu'incarnait la raison d'État machiavélienne. Nous n'avons plus affaire à une personnification du pouvoir mais à un État qui se prend lui-même pour objet de savoir, et qui dépasse l'ancien antagonisme de la politique, du juridique et de l'éthique, par une *science de l'administration* qui va permettre de maîtriser et d'ordonner au mieux la société. De là un certain nombre de conséquences :

- la théorie humorale machiavélienne répondait encore à une conception de la politique en proie à de l'ingouvernable. L'humeur désignait l'ingouvernable, le versatile, l'imprévu qui ne peut faire l'« objet » d'une « science » politique, bien qu'elle soit elle-même, d'un autre côté, un effet de la politique pour sortir du registre passionnel par l'entretien de l'antagonisme entre les grands et le peuple, comme l'analyse de Sfez a permis de le souligner. La science de l'administration, quant à elle, repose sur un processus de rationalisation des intérêts particuliers qui composent la société. La nouveauté n'est pas de parler d'intérêt en politique. Le *bene comune* machiavélien répond déjà à la question de la composition des intérêts particuliers avec la recherche de l'intérêt public. Ce qui est nouveau est la rationalisation scientifique des intérêts particuliers en politique pour permettre une gestion des forces sociales en présence. L'intérêt, depuis l'influence majeure de Guichardin, était considéré comme le moteur de toute action. Il est « la recherche d'un avantage individuel qui domine subjectivement toute autre considération », contre lequel il est impossible de s'opposer, et auquel il est nécessaire de recourir<sup>2</sup>. On ne peut rien faire de durable sans lui ni contre lui.

<sup>1</sup> C. Lazzeri, D. Reynié, *La raison d'État : politique et rationalité*, Paris, P.U.F, coll. « Recherches politiques », 1992, p. 11. Nous soulignons. La raison d'État est un concept polysémique en raison de ses mutations successives. La raison d'État dans le contexte de la Contre-Réforme succède, dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, à une raison d'État relevant encore d'une politique axée sur la conflictualité entre l'autonomisation progressive de la politique et les normes éthico-juridiques (*Le pouvoir de la raison d'État* étudie la première raison d'État ; *La raison d'État ; politique et rationalité* porte sur la seconde). La question de la raison d'État, d'une manière générale, « est fondamentalement liée à « l'art de gouverner » compris comme articulation d'un processus de décision politique, des conditions de son application en termes d'efficacité et de légitimité dans des situations politiques déterminées. On ajoutera l'ensemble des savoirs jugés nécessaires à cette fin » (*Le pouvoir de la raison d'État, op.cit.*, p. 9). La raison d'État a pour finalité la conservation et l'accroissement de la puissance étatique.

<sup>2</sup> C. Lazzeri, « Peut-on composer les intérêts ? Un problème éthique et politique dans la pensée du XVII<sup>e</sup> siècle ? », in C. Lazzeri, D. Reynié, *Politiques de l'intérêt*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1998, p. 146. Cf. aussi A.O. Hirschman, *Les passions et les intérêts* (1977), trad. P. Andler, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2005.

Mais, s'il devient incontournable, l'intérêt représente aussi une menace possible pour la société. Ses effets ne sont pas toujours bénéfiques, et il existe un bon et un mauvais intérêt, proche des deux formes de la *philautia* grecque, comparables elles-mêmes aux notions d'amour-propre et d'amour de soi<sup>1</sup>. Plusieurs mécanismes de contrôle ou stratégies vont alors être pensés et expérimentés après Guichardin pour encadrer du mieux possible l'expression de l'intérêt afin de le rendre bénéfique<sup>2</sup>. L'approche de l'État ne se fait plus au XVII<sup>e</sup> siècle sous un angle juridique, éthique, ou philosophique. La question précédente de l'antagonisme entre normes éthiques et puissance étatique est dépassée par un « calcul des forces » intraétatiques et interétatiques qui donne naissance à des « anatomies d'État ». L'ouvrage *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté* de Henri de Rohan fut sur ce point d'une importance capitale. Il renforça le lien entre raison et intérêt sur plusieurs niveaux, premièrement en identifiant l'intérêt individuel et interétatique à un « intérêt de position » (« intérêt spécifique à conserver ou à accroître », intérêt de l'État dans son rapport aux autres États), en transformant ensuite l'intérêt de position en une règle de conduite (l'intérêt devient une disposition d'action), enfin en calculant les conséquences de l'intérêt de disposition « et de sa mise en œuvre stratégique en matière d'alliance, de conflit, etc... »<sup>3</sup>. L'œuvre donna lieu à des modèles de construction de composition des intérêts particuliers avec l'intérêt commun, que l'on peut considérer, selon Christian Lazzeri, comme le « socle des conceptions contemporaines d'une telle composition »<sup>4</sup>.

L'avènement d'une science positive de l'État relègue dans le passé le modèle politique de la raison prudentielle machiavélienne, qui avait encore affaire aux caprices supposés de la fortune. La raison politique moderne fait sa propre révolution en régulant les forces sociales dans son propre intérêt. La légitimation du pouvoir, désormais, dépend de la composition

<sup>1</sup> *Ibid.* (pp. 152-164 ; influence des deux formes de la *philautia* aristotélicienne, qui apparaissent dans l'*Éthique à Nicomaque*, livre IX, chap. 8). La première forme de la *philautia* est comparable à l'amour-propre ; elle est l'amour que l'homme se porte à lui-même au bénéfice de la partie inférieure de son âme, et au détriment des autres. La seconde *philautia* est l'amour de soi conformément à la partie supérieure de l'âme.

<sup>2</sup> C. Lazzeri en voit quatre, que sont les mécanismes d'auto-limitation, de réorientation, de compensation et de composition des intérêts, auxquels peut venir s'ajouter, de manière plus radicale, une logique de résorption ou de sacrifice d'intérêts particuliers au nom de l'intérêt commun. Le mécanisme d'auto-limitation, très schématiquement, est une auto-limitation spontanée des intérêts, les individus comprenant d'eux-mêmes qu'il est impossible d'obtenir une entière satisfaction. Le mécanisme de réorientation est lui aussi spontané : les individus comprennent que la satisfaction de leurs intérêts ne peut justifier l'emploi de tous les moyens, et qu'il est nécessaire de décider de la finalité à suivre. Le mécanisme de compensation est un équilibre des intérêts obtenu cette fois-ci artificiellement par une intervention extérieure. Le mécanisme de composition, enfin, est l'œuvre d'une intervention extérieure, mais « sous la forme d'un recoupement ou d'un échange » entre intérêts (C. Lazzeri, *Ibid.*, pp. 149-150).

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 161-162.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 191.

savante des intérêts, non des sentiments de crainte et de respect que se devait d'inspirer le prince dans une conception encore personnifiée du pouvoir. Les livres d'État – comptes-rendus, livres de statistiques – remplacent progressivement, dès la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, les anciens Miroirs ou manuels d'instruction adressés aux princes. Ce n'est plus le lien personnel entre le prince et ses sujets qui importe, mais l'évaluation statistique des forces en présence. Gouverner n'est plus dominer, mais évaluer, recenser, et organiser des forces collectives. Une organisation savante du social est substituée à la prudence habile du prince. La politique n'est plus un art, mais une science<sup>1</sup>.

- le nouvel art de gouverner par la science positive de l'État modifie également la logique de visibilité du pouvoir. Le pouvoir machiavélien est personnifié. Le prince se doit « d'être vu et de faire voir » ce qu'il est (ce qu'il paraît être) et ce qu'il fait, car de lui dépend la légitimation du pouvoir. Il doit d'un côté se réfléchir dans la représentation idéale de l'homme *virtuoso*, pour concilier son ambition avec la recherche de la gloire, et se donner lui-même en spectacle ou s'offrir en miroir à ses sujets, en incarnant du mieux possible un modèle de gloire. Rien de semblable n'apparaît dans l'élaboration de la nouvelle rationalité politique au XVII<sup>e</sup> siècle. Il n'est plus question d'être vu et de *faire voir*, mais de *tout voir sans être vu*. L'exigence de visibilité se déplace du prince à la société. L'absolutisation de l'État au XVII<sup>e</sup> siècle est l'invention d'une politique panoptique à des fins de gestion et de maîtrise des forces sociales en présence. L'art de gouverner ne relève plus de l'exemplarité, ni de l'habileté du prince machiavélien. Il est l'œuvre d'un appareil administratif anonyme qui renforce le projet de maîtrise de la société civile par l'utilisation de secrets – les *arcana imperii* ou « mystères de

<sup>1</sup> La « gouvernementalité » désigne chez Foucault l'invention de la science positive de l'État aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles, encore appelée le « gouvernement des choses » ou l'art de conduire des conduites : la conduite des hommes devient à proprement parler un objet politique, non pas en termes de conduites individuelles, mais en termes de gestion et de conduite de *populations*. Foucault éclaire, de façon très singulière, le concept de raison d'État par la notion de « biopolitique », qu'est l'usage de la médecine à titre de dispositif de contrôle social. Il fut le premier, dans les années 1970 en France, à se pencher sur le lien entre l'émergence d'une « science de l'État » au XVII<sup>e</sup> siècle, avec un courant de pensée, en vigueur à cette époque en Allemagne, portant sur la « police » (*Policey*), qui désigne une approche technologique et rationnelle de l'ordre social. La raison d'État, pour Foucault, s'identifie à la théorie de l'État de police. Machiavel n'aurait aucunement contribué à son émergence, en restant prisonnier d'une conception juridique de la souveraineté (le pouvoir comme art de domination du prince sur un territoire donné). Sur la notion de biopolitique, cf. A. Cutro (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, Ombre Corte, 2005. Sur la notion de gouvernementabilité chez Foucault, cf. M. Senellart, « Machiavel à l'épreuve de la gouvernementalité », in M. Senellart, G. Sfez (dir.), *L'enjeu Machiavel*, Paris, P.U.F., 2001, pp. 211-227 ; « Michel Foucault : « gouvernementalité » et raison d'État », *Pensée Politique*, n° 1, Mai 1993, pp. 276-303 ; « Machiavelli aus der Perspektive der Governmentalität », in *Machiavellismus in Deutschland : Chiffre von Kontingenz, Herrschaft und Empirismus in der Neuzeit*, R. Oldenbourg, 2010, pp. 281-301.

l'État » - à des fins de prévision<sup>1</sup>. Le secret d'État devient un élément constitutif du calcul politique, dont la fonction est de permettre l'anticipation des effets des décisions politiques pour mieux ordonner et maîtriser la société civile. Il revient à prendre des mesures qui dérogent au droit commun, au nom du bien public. La pratique du secret est l'examen minutieux de ce qui peut être dit ou doit être tu de la politique pour la rendre efficace dans son organisation rationnelle des forces sociales en présence. L'art de dissimulation doit être ignoré comme dissimulation, pour nourrir paradoxalement l'illusion d'une politique transparente et anonyme.

La rationalisation de l'État au XVII<sup>e</sup> siècle est le propre d'un pouvoir qui devient invisible tout en prétendant à la visibilité. S'il n'est plus question d'être vu et de faire voir, il s'agit de tout voir et de feindre d'être visible, pour mieux cacher les arcanes du pouvoir<sup>2</sup>. La politique machiavélienne recourait également à des stratagèmes, comme celui de l'apparence du bien. Mais la technique des *arcana imperii* lui était étrangère. Elle est indissociable de l'émergence d'une science de l'État au XVII<sup>e</sup> siècle.

### *La question des mœurs*

Il est également impossible de concevoir les mœurs de manière identique ou transhistorique – pour ce qui est du rapport entre politique et société, sphère publique et sphère privée - de Machiavel à aujourd'hui. Les mutations opérées par l'histoire doivent être prises en compte pour spécifier les conditions dans lesquelles on peut reprendre aujourd'hui la pensée machiavélienne. Le terme « mœurs » est fortement polysémique. « Mœurs » vient du latin *mores*, soit le pluriel de *mos*, *moris*, « qui désigne au singulier l'usage, la coutume, et au pluriel l'ensemble des conduites déterminées par l'usage et non dictées expressément par la loi et les institutions »<sup>3</sup>. Les mœurs ont pour synonymes les traditions, les us et coutumes, les manières de vivre. Elles renvoient de manière générale à la notion d'habitude, « de permanence, de régularité, de stabilité, d'identité dans les pratiques d'un groupe donné »<sup>4</sup> pour désigner classiquement les habitudes de penser et d'agir des individus, qui peuvent

<sup>1</sup> Pour plus de précisions sur les *arcana imperii*, cf. M. Senellart, *Les arts de gouverner*, *op.cit.*, pp. 245-277.

<sup>2</sup> Sur le secret d'État, cf. bibliographie 1<sup>ère</sup> partie, III.1.2, p. 532.

<sup>3</sup> A. Pons, « Mœurs », in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, P.U.F, 1996, p. 1037. J. Poirier (dir.), *Histoire des mœurs*, Paris, Gallimard, coll. « Encyclopédie de la Pléiade », 1990-91.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 1038.

encore se comprendre de deux manières : soit en un sens ethnologique, pour désigner les habitudes de vie d'un peuple ; soit en un sens moral, pour désigner les habitudes de vie d'une société ou d'un individu relativement au bien et au mal. Il y a donc à la fois une dimension interne et externe aux mœurs : elles sont ce qu'un individu reçoit de l'extérieur en s'inscrivant dans une société qu'il n'a pas choisie, et sont aussi les jugements de valeur qu'il a lui-même intériorisés.

Il est question, dans les travaux entrepris, du cercle vicieux des lois et des mœurs (*mores / leges*) hérité des Latins - Cicéron notamment – et ultérieurement repris par Machiavel, mais aussi par Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville, au point de devenir un classique de la philosophie. La manière de le concevoir diffère selon les contextes historiques. Machiavel était partisan d'une *régulation* ou d'une *organisation* des mœurs par le recours à la censure, l'art militaire, la religion, et la pauvreté<sup>1</sup>. Le choix d'une terre fertile est nécessaire pour donner les moyens à la cité de s'agrandir et de faire la guerre. La licence des mœurs qu'il fait craindre doit toutefois être compensée par l'instauration de lois sévères, qui obligeront les hommes à travailler au lieu de sombrer dans l'oisiveté. La pauvreté et la religion disciplinent les hommes en les habituant respectivement à se contenter de peu et à obéir. La religion, qui sert d'élément médiateur entre les lois et les mœurs, permet l'intériorisation de la crainte et de l'obéissance. Le cercle vicieux des lois et des mœurs est complété par celui des bonnes armes et des bonnes lois. Il y a un « rapport intime » entre les lois, les mœurs, et les armes, dont le « levier » est la *virtù* du prince ou de celui qui gouverne<sup>2</sup>. Il est de la responsabilité du ou des gouvernant(s) de favoriser le mieux possible, dans le cas de la république, l'*ethos* de la liberté. Machiavel, d'une manière générale, fait l'éloge de la discipline du citoyen romain, à laquelle contribuaient l'art militaire mais aussi la censure. Le meilleur moyen de renforcer la république est d'accorder un pouvoir d'accusation au peuple qui aura à la fois une vertu d'action et de prévention contre tout projet de porter atteinte à l'État<sup>3</sup>. La république doit éviter l'ingratitude. La censure doit permettre de punir celui qui mérite d'être puni et récompenser les attitudes louables. Les mœurs, pour être maintenues dans un état excellent et

<sup>1</sup> Nous nous inspirons de Sfez pour parler, dans le cas de Machiavel, d'une régulation ou d'une organisation des mœurs. « L'introduction de la division [civile, entre grands et peuple] n'épuise pas la question de la *régulation des mœurs*, celles-ci ne tenant jamais à une détermination unilatérale, mais y contribue toutefois de façon non négligeable ». G. Sfez, « Les voies de la réformation », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 11, 2001, p. 30. Nous soulignons.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 24-25. La figure du prince impossible, ou encore l'idéalité de l'homme *virtuoso*, fait que le problème des lois et des mœurs, pour Sfez, est aporétique.

<sup>3</sup> N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op.cit.*, livre I, chap. VII et VIII.

servir l'intérêt public, doivent faire l'objet d'un jugement de rétribution sans reproche et régi par des règles strictes<sup>1</sup>. Le problème de l'éducation des mœurs « transit tout le vivre civil et déborde du domaine strictement politique pour retentir sur lui »<sup>2</sup>. La régulation des mœurs a pour finalité de fixer les désirs des citoyens, pour que la différence politique ne soit jamais ramenée à la différence humaine. Il faut contrôler et encadrer les désirs des sujets pour fixer le conflit civil entre grands et peuple dans de justes proportions.

Une telle « information » des mœurs – au sens de leur imposer une forme, qui convienne à la grandeur de l'État – est impossible aujourd'hui en démocratie. La politique antique, étant donné la taille restreinte des cités, pouvait agir fortement sur les mœurs. La logique de personnification du pouvoir contribuait aussi à une action directe de la politique sur les habitudes des citoyens. Le prince machiavélien devait servir d'exemple moral aux citoyens. La régulation des mœurs, surtout, ne tient pas compte de la séparation fondamentale entre la sphère publique et la sphère privée, au nom du respect des droits fondamentaux individuels. La politique est encore ordonnatrice de la vie privée au point d'avoir un droit de regard sur elle, aussi bien au niveau moral (il faut encourager le dévouement des citoyens à la grandeur de l'État en régulant leurs désirs) qu'au niveau religieux (Machiavel critique la mollesse des mœurs favorisée par le christianisme, tout en voulant institutionnaliser la religion qui favorise le respect de la loi). Rousseau, qui accordera une importance capitale aux mœurs, au point d'en faire le secret de son contrat social en se demandant comment inscrire la volonté générale dans le *cœur* des citoyens, ne justifiera pas une action directe et intrusive de la politique dans la sphère privée des individus. Son attachement au jusnaturalisme – aux droits naturels individuels – y fait obstacle. Seule une bonne action sur les mœurs est envisagée, en s'aidant des effets de la religion civile et de l'opinion publique<sup>3</sup>.

Aucune organisation des mœurs, au nom du bien public, n'a aujourd'hui en démocratie le droit de porter atteinte à la liberté individuelle ou de ne pas respecter les droits fondamentaux. On ne peut plus faire l'éloge de la pauvreté pour la raison qu'elle habituerait les hommes à se contenter de peu, pour lutter contre l'insatiabilité de leurs désirs. Il est de même impossible d'être partisan de l'instauration d'une religion civile sous prétexte qu'elle favoriserait la

<sup>1</sup> *Ibid.*, livre I, chap. XIX et XXX.

<sup>2</sup> G. Sfez, « Les voies de la réformation », *art.cit.*, p. 30.

<sup>3</sup> L'action politique sur les mœurs, toutefois chez Rousseau, n'est pas moins forte en voulant « contraindre l'homme dans le citoyen » (H. Bouchilloux, « Le statut de la religion civile chez Rousseau », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 11, 2001, p. 149). Les hommes sont libres de choisir leur religion (à condition qu'elle favorise la volonté générale) mais il leur est interdit d'être athées.

crainte du châtime et renforcerait l'obéissance aux lois, au bénéfice de l'ordre social. La sécularisation des sociétés démocratiques contemporaines y fait obstacle. La politique contemporaine n'a pas le droit d'ordonner la conduite des citoyens en démocratie. Son action sur les mœurs ne peut être qu'*indirecte*, en portant uniquement sur l'articulation de la sphère publique avec la sphère privée par respect de leur séparation. Une intrusion dans la vie privée, certes, est toujours possible. Le totalitarisme revint au projet d'une mainmise totale de la politique sur les mœurs individuelles. Mais la démocratie exige de penser le cercle vicieux des lois et des mœurs autrement que le fait Machiavel. Le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit, pour être adapté au cadre démocratique, supposerait de parvenir de manière différente à produire de bonnes mœurs pour encadrer l'exercice du conflit civil, et lui donner une expression adéquate<sup>1</sup>.

## **Conclusion**

La substitution d'une science positive de l'État au genre des Miroirs au XVII<sup>e</sup> siècle, ainsi que le projet machiavélien d'une régulation des mœurs, inclinent à penser que Machiavel est impraticable aujourd'hui. La pensée machiavélienne serait historiquement datée. Elle ne permettrait pas de réfléchir sur la place du consensus et du dissensus dans l'exercice démocratique contemporain. Ces conclusions sont-elles définitives, ou est-il possible, au contraire, de réactualiser la pensée machiavélienne, en s'inspirant de l'analyse de l'imaginaire social que propose Ricoeur dans *Du texte à l'action* et dans *L'idéologie et l'utopie* ?

<sup>1</sup> Le totalitarisme est un cas extrême, qui a sa spécificité. Mais la logique d'une politique inquisitrice sur la question des mœurs peut aussi faire penser à la biopolitique, plus précisément au cas de la *Policey* déjà évoqué à l'occasion de la notion de gouvernementabilité de Foucault. La *Policey* de Georg Obrecht est un exemple parfait du modèle pastoral de conduite des conduites décrit par Foucault, qui suppose le contrôle permanent de tous les domaines de l'existence individuelle au nom de l'intérêt public. Renforcer la puissance de l'État par l'accroissement du bonheur commun suppose de mettre en place un ordre social qui nécessite une *discipline des mœurs*, similairement à la pratique de la police dans la république romaine antique, par l'institution du *census* et le recours à la *censura*. Cf. M. Senellart, « Machiavel à l'épreuve de la gouvernementabilité », in *L'enjeu Machiavel, op.cit.*, p. 223.

## 2. La reprise de Machiavel dans le cadre de l'imaginaire social moderne

### *Le statut transcendantal de l'imagination chez Ricoeur*

Ricoeur, pour commencer, accorde à l'imagination un statut transcendantal dans la construction de l'identité, aussi bien individuelle que collective, qui va lui procurer un champ d'application très étendu. La faculté de pouvoir s'identifier à autrui, de tisser des liens trans-générationnels au sein d'une société pour permettre la transmission de valeurs et le phénomène de la tradition, si nécessaires à la cohésion sociale, est rendue possible par le principe d'analogie évoqué par Husserl, que Ricoeur analyse dans *Du texte à l'action*. C'est parce qu'autrui est un *alter ego*, qu'il est un autre moi tout comme moi, que je peux le comprendre et m'identifier à lui. Mais il faut pour cela être en mesure de se faire une image de ce qui nous entoure, et de se représenter le lien qui nous unit à autrui. Le processus d'identification suppose en conséquence l'imagination, qui en est la condition transcendantale. Le besoin d'incorporer l'image de l'Autre, pour reprendre les mots de Lefort, est constitutif des liens sociaux. Ricoeur rapproche le principe d'analogie de la sociologie compréhensive de Max Weber, plus précisément du concept wébérien d'action sociale :

« Il y a action sociale, pour Max Weber, lorsque le comportement humain est signifiant pour les agents individuels et lorsque le comportement de l'un est orienté en fonction de celui de l'autre. L'idée de relation sociale ajoute à ce double phénomène de signification d'action et d'orientation mutuelle l'idée d'une stabilité et d'une prévisibilité d'un système de significations. Eh bien, c'est à ce niveau du caractère signifiant, mutuellement orienté et socialement intégré de l'action, que le phénomène idéologique apparaît dans toute son originalité. Il est lié à la nécessité pour un groupe social de se donner une image de lui-même, de se représenter, au sens théâtral du mot, de se mettre en jeu et en scène. C'est là le premier trait d'où je veux partir. »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Du texte à l'action*. *op.cit.*, p. 306 ; cf. également p. 230). Toute activité n'est pas nécessairement une activité sociale pour Weber. Une activité désigne un comportement humain quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif. L'activité sociale, elle, désigne une activité qui, d'après le sens visé par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel s'oriente son déroulement. Un comportement social, pour le dire autrement, est un comportement qui prend en compte le comportement d'autrui. Quatre idéaux-types structurent l'activité (sociale ou non) : l'activité déterminée de façon rationnelle en finalité, de façon rationnelle en valeur, de façon affectuelle, enfin de façon traditionnelle. Pour une analyse de Weber, cf. P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, (1986), trad. M. Revault d'Allonnes, J. Roman, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1997 (première partie, chap. XI et XII, pp. 241-284).

Les relations intersubjectives sont mutuellement orientées à la seule condition pour tout un chacun de pouvoir se faire une image, une représentation des liens tissés. L'imaginaire social – ou « imagination sociale et culturelle » - prend alors immédiatement la forme de l'idéologie, qui désigne ici les représentations par lesquelles une société construit et renforce son identité. Toute société, quels que soient son époque et l'art de gouverner dont elle relève, a besoin pour exister de se faire une représentation de sa propre identité. L'idéologie ne se réduit pas, au sens marxien, à une idée dominante au service d'une classe dominante. Elle n'est une image inversée de la réalité qu'à condition de supposer, *a priori*, que les hommes aient une propension à l'imagination, qu'ils aient au préalable une représentation des rapports sociaux qu'elle vient ensuite renverser. Les hommes ne sont victimes de ce que Ricoeur appelle la forme pathologique de l'idéologie (sa fonction de « distorsion-dissimulation » de la réalité) que parce qu'ils sont prioritairement sujets au pouvoir de l'image. C'est l'existence d'un imaginaire social qui permet un usage détourné de l'idéologie, non l'inverse :

*« Ma propre tentative, comme on a déjà peut-être pu s'en douter, n'est pas de dénier au marxisme la pertinence de son concept d'idéologie, mais de le relier à quelques-unes des fonctions moins négatives de l'idéologie. Nous devons intégrer le concept d'idéologie comme une distorsion dans un cadre qui reconnaît la structure symbolique de la vie sociale. Si l'on n'accorde pas que la vie sociale a une structure symbolique, il n'y a aucun moyen de comprendre comment nous vivons, faisons des choses et projetons ces activités dans des idées, pas de moyen de comprendre comment la réalité peut devenir une idée ou comment la vie réelle peut produire des illusions ; elles ne seront toutes que des événements mystiques et incompréhensibles. Cette structure symbolique peut être pervertie, précisément par des intérêts de classe, etc., comme Marx l'a montré, mais s'il n'y avait pas une fonction symbolique déjà à l'œuvre dans l'action la plus primitive, je ne pourrais pas comprendre, pour ma part, comment la réalité pourrait produire des ombres de cette sorte. C'est pourquoi je cherche une fonction de l'idéologie plus radicale que celle de distorsion ou de dissimulation. La fonction de distorsion couvre seulement une petite surface de l'imagination sociale, tout comme les hallucinations et les illusions constituent seulement une part de notre activité imaginatrice en général. »<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie, op.cit.*, pp. 25-26 (cf. également p. 382). Une analyse similaire de Marx existe chez Lefort. Marx a eu l'intuition que la fonction de distorsion-dissimulation de l'idéologie supposait préalablement la nécessité pour une société de se faire une représentation de son unité. Mais il n'est pas parvenu à distinguer l'idéologique du symbolique, en continuant de réduire le concept de « représentation » à un pur produit social. La représentation que la société se fait de son unité est déjà déterminée par la place sociale occupée par les individus, et par les rapports de production. Elle est donc simultanément et nécessairement idéologique dans sa fonction de distorsion-dissimulation. Pour la critique de la représentation par Lefort, cf. *supra* p. 126. C. Lefort, *Les formes de l'histoire, op.cit.*, pp. 290-291.

Le symbolisme, en d'autres termes, n'est pas un effet de la société, mais l'idéologie, dans son sens marxien, un usage pervers du symbolisme qui constitue la société. Ricoeur explicite ce point en reprenant les analyses sémiotiques de « l'action symbolique » par Clifford Geertz, qui rejoint ses propres analyses du langage et de la métaphore<sup>1</sup>. L'action sociale, quelle que soit l'époque concernée, est intrinsèquement et nécessairement symbolique en étant culturelle. L'imaginaire social est la part symbolique inhérente à la dimension culturelle de l'existence humaine, qui est elle-même le fruit de l'intersubjectivité des rapports humains. Tout est symbolique, dès lors que tout passe par un langage symbolique dans les relations culturelles entre les hommes. Les processus sociaux ne sont pas pour Geertz des catégories, mais originellement et fondamentalement des signes linguistiques, des figures stylistiques, des tropes. La métaphore n'est pas la figure dérivée d'un usage prosaïque des mots, comme il n'y a pas en premier lieu une perception objective du réel, mais toujours une représentation figurative de celui-ci, permise par l'imagination<sup>2</sup>.

### *La dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie*

Que l'imagination soit la condition transcendantale de l'action sociale ne suffit pas toutefois pour maintenir les liens trans-générationnels dans une société. Ricoeur aborde le thème de l'imaginaire social en soulignant qu'il est du ressort de la politique de le nourrir par deux grandes « pratiques imaginatives » indissociables l'une de l'autre, complémentaires tout en étant rivales, que sont l'idéologie et l'utopie<sup>3</sup>. Ces dernières vont se répondre mutuellement

<sup>1</sup> C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973 (notamment l'article « Ideology as a cultural system »). Geertz reprend lui-même la notion « d'action symbolique » de Kenneth Burke (*The Philosophy of Literary Form*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1941). P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, *op.cit.*, pp. 335-351.

<sup>2</sup> Ricoeur inscrit son approche de l'imagination dans une théorie de la métaphore centrée sur la notion d'innovation sémantique. La métaphore est le fruit d'un travail de l'imagination qui consiste à apercevoir le semblable en produisant une assimilation prédicative qui permet de rapprocher des champs sémantiques jusqu'ici distincts et éloignés les uns des autres. Le mécanisme de transposition opérée par la métaphore revient à rendre semblables des champs sémantiques différents, pour permettre de « voir comme » (la pluie du ciel comme des larmes, la vieillesse comme le soir du jour...). Le travail de l'imagination opéré dans la métaphore est semblable au rôle schématique de l'imagination reproductrice chez Kant : de la même façon que l'imagination donne une image à un concept, pour lui permettre de s'appliquer au monde, l'imagination, dans l'acte métaphorique, « donne une image à une signification émergente » (P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 219).

<sup>3</sup> Ricoeur, à ce sujet, s'inspire explicitement des travaux de Mannheim (*Idéologie et Utopie* (1936), trad. P. Rollet, Paris, Marcel Rivière, 1956). L'originalité de Ricoeur n'est donc pas d'étudier ensemble l'idéologie et l'utopie. Elle est, en revanche, de ne pas les concevoir uniquement comme deux phénomènes de « non-congruence » ou de déviance par rapport à la réalité, qui se limiteraient au seul décalage entre le dire et le fait, pour en souligner davantage les versants positifs. Ricoeur se distingue également de Mannheim en critiquant sa

et de manière antagoniste dans leurs trois fonctions respectives. Aux trois fonctions de l'idéologie – fonction « d'intégration sociale » ou « d'identification », de « légitimation », et de « distorsion-dissimulation » - vont correspondre respectivement les fonctions de « subversion sociale », de « contestation » ou de « critique », et la forme schizophrénique de l'utopie<sup>1</sup>. Ricoeur prend l'utopie dans son sens étymologique, par la désignation d'un ailleurs qui n'existe nulle part. Elle est la conception d'une « extra-territorialité », l'effectuation d'un « pas de côté » pour s'efforcer de penser autrement l'ordre établi – toujours idéologique - afin de le contester et d'ouvrir vers de nouveaux possibles. Ricoeur, de manière supplémentaire, fait une nette distinction entre l'utopie littéraire, qui ne prétend pas devenir réalisable et reste confiné dans le rêve (celle, par exemple, de Thomas More), et « l'utopie pratique », qui seule l'intéresse dans son antagonisme avec l'idéologie. Il faut se débarrasser du préjugé que l'utopie ne prétend pas devenir effective et ne peut pas l'être. L'utopie pratique, comme le socialisme utopique de Saint-Simon et de Charles Fourier le montre, est au contraire une « variation de l'imaginaire du pouvoir », dont on ne peut comprendre le caractère subversif qu'en prenant pleinement en compte son désir d'effectivité.

L'imagination sociale et culturelle, par conséquent, comporte un double visage. Elle permet autant de renforcer l'ordre social – ou le consensus au sein d'une société par les trois fonctions de l'idéologie – que de le contester, ou d'être en rupture avec lui par l'utopie :

- la fonction « d'intégration sociale » de l'idéologie répond au besoin, pour une société donnée, de se faire une représentation de sa propre identité. L'idéologie permet la construction, le maintien, et le renforcement de l'identité collective, particulièrement en faisant un usage mythique des temps fondateurs, pour en entretenir la force et enrichir le consensus social :

« L'idéologie est fonction de la distance qui sépare la mémoire sociale d'un avènement qu'il s'agit pourtant de répéter ; son rôle n'est pas seulement de diffuser la conviction au-delà du cercle des pères fondateurs, pour en faire le credo du groupe entier ; il est aussi d'en perpétuer l'énergie initiale au-delà de la période d'effervescence. [...] *C'est pourquoi le phénomène*

« sociologie de la connaissance », et en ne partageant pas avec lui l'idée d'une disparition progressive de l'utopie.

<sup>1</sup> Il s'agit bien d'une forme, non d'une fonction, car l'utopie, dans son aspect pathologique, n'a aucune utilité en étant coupé du réel.

*idéologique commence très tôt* : car avec la domestication par le souvenir commence, certes, le *consensus*, mais aussi la convention et la rationalisation. »<sup>1</sup>

L'idéologie n'a pas seulement pour rôle de commémorer le temps des fondations. Elle est aussi un récit du fondement qui agit sur la mémoire collective par son « dynamisme », autrement dit par la justification qu'elle en donne – en relevant de l'argumentation – et par l'orientation qu'elle en tire, à titre de projet. L'idéologie est un discours qui se nourrit de la force de l'acte fondateur pour devenir téléologique, en inscrivant la société dans une vision d'ensemble, et lui proposer un avenir. Toute idéologie est simplificatrice et schématique. Le discours qu'elle véhicule doit devenir objet de croyance ou d'opinion. Il faut que la pensée « perde de la rigueur pour accroître son efficace sociale »<sup>2</sup>. La mutation d'un système de pensée en un système de croyance est le propre de l'idéologie. Les hommes sont donc généralement aveugles à son égard. Il leur est impossible de s'en distancer et d'en être pleinement conscients, car l'idéologie constitue le cadre de leur pensée, à l'intérieur duquel toute critique est difficile. L'idéologie, enfin, est un discours récalcitrant à la nouveauté. Elle favorise l'inertie, la reproduction du même. L'utopie, au contraire, en désignant un « nulle part », un ailleurs, ne renforce pas les liens entre les individus. Elle insiste sur les possibles non actualisés pour mieux critiquer l'ordre social établi. L'utopie, dans sa fonction de subversion sociale, maintient ouvert le champ des possibles et indique qu'une autre société est envisageable :

« Il n'est pas étonnant que l'on ne puisse pas définir l'utopie par son contenu et que la comparaison des utopies entre elles soit si décevante ; c'est que l'unité du phénomène utopique ne résulte pas de son contenu mais de *sa fonction qui est toujours de proposer une société alternative*. C'est par cette proposition que l'utopie constitue la réplique la plus radicale à la fonction intégrative de l'idéologie. L' « ailleurs », l' « autrement qu'être » de l'utopie répond rigoureusement à l' « être ainsi et pas autrement » prononcé par l'idéologie, prise à sa racine. »<sup>3</sup>

- la seconde fonction de l'idéologie est la légitimation du pouvoir, à laquelle correspond *a contrario* la fonction de contestation ou fonction critique de l'utopie, appliquée au domaine

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 307 (cf. aussi p. 385). Nous soulignons. Ricoeur s'inspire de Jacques Ellul pour l'importance de l'entretien de l'acte fondateur. J. Ellul, « Le rôle médiateur de l'idéologie » in E. Castelli (éd.scientifique), *Démythisation et Idéologie*, Paris, Aubier, 1973, pp. 335-354.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 388-389. Nous soulignons. L'utopie est à la fois identique à l'idéal chez Ricoeur, par sa fonction critique, et distincte de lui par sa dimension pratique ou par sa prétention à devenir effective.

politique. Le point de départ de l'étude du pouvoir par Ricoeur est explicitement wébérien. Tout pouvoir est nécessairement confronté, comme le souligne Weber, au problème de sa légitimité, car les gouvernés en ont toujours une conviction plus faible que celle qu'attendent de leur part les gouvernants. Un tel écart nécessite un travail de légitimation que devra prendre en charge le discours idéologique. Ce dernier ne pourra constituer et renforcer l'identité collective qu'à condition de permettre l'exercice du pouvoir. L'utopie, elle, vient contester le processus de légitimation. Elle rappelle qu'une autre politique est pensable, et insiste sur la dangerosité de croire qu'un seul projet est possible à l'avenir. L'idéologie est la « plus-value » nécessaire au pouvoir pour le rendre légitime. L'utopie est la contestation d'une telle démarche :

« Notre discussion de l'utopie saint-simonienne nous reconduit à mon hypothèse fondamentale : ce qui est en jeu dans l'idéologie comme dans l'utopie, c'est le pouvoir. C'est là que se croisent l'idéologie et l'utopie. Si, conformément à mon analyse, l'idéologie est la plus-value qui s'ajoute au défaut de croyance en l'autorité, l'utopie est ce qui démasque cette plus-value. Toutes les utopies sont finalement aux prises avec le problème de l'autorité. Elles tentent de montrer comment on peut être gouverné autrement que par l'État, parce que chaque État est l'héritier d'un autre. Je me suis toujours étonné du peu d'historicité du pouvoir : il est très répétitif. Un pouvoir en imite un autre. Alexandre s'efforçait d'imiter les despotes orientaux, les empereurs romains tentaient d'imiter Alexandre, les autres d'imiter Rome et ainsi de suite à travers l'histoire. Le pouvoir répète le pouvoir. En revanche, l'utopie tente de le remplacer. »<sup>1</sup>

Le passage de la première à la seconde fonction de l'idéologie correspond à un déplacement du questionnement, que Ricoeur explicite en reprenant les étapes progressives du concept wébérien de revendication (dans le 3<sup>e</sup> chapitre d'*Économie et société*). La fonction d'intégration sociale répond à une thématique de l'ordre (compris comme *Ordnung*), qui désigne non pas le commandement, mais l'ordre au sens d'un « agencement qui donne au groupe une forme, une figure, un *pattern* »<sup>2</sup>. Il est déjà question dans cette structuration du corps social de relations intersubjectives, d'actions sociales mutuellement orientées. L'*Ordnung* est indissociable de la *Vorstellung* : chacun se fait déjà une représentation de l'ordre ou de la structure dans laquelle il s'inscrit, qui doit lui paraître légitime, et qui ne peut l'être qu'à condition que son existence soit reconnue, ou qu'il y ait une place pour lui dans cet ordre (premier sens de la revendication). L'ordre inclut ensuite la question du commandement

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, op.cit., p. 392.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 264.

dès lors qu'apparaît une distinction hiérarchique entre gouvernants et gouvernés. Il n'est plus seulement question d'un regroupement d'individus mais de leur vie collective sur un plan politique, qui fait émerger la question du pouvoir. Le questionnement porte alors sur l'État. La revendication émane cette fois-ci du pouvoir. L'obéissance civile est d'une part exigée (revendication qui ne peut être satisfaite qu'à condition de satisfaire celle des citoyens de la légitimité du pouvoir) ; l'État, d'autre part, revendique le droit à l'exercice légitime de la violence pour se faire obéir.

- l'idéologie et l'utopie, enfin, ont en commun de pouvoir devenir pathologiques. La fonction de dissimulation ou de distorsion de l'idéologie est celle décrite par Marx. Le processus de légitimation du pouvoir est détourné de sa vocation de renforcer l'identité collective pour ne servir, subrepticement, que des intérêts de domination à l'avantage des gouvernants. La pathologie de l'utopie, quant à elle, est le refuge dans le rêve, ou la recherche d'un état de perfection qui peut tourner à la schizophrénie<sup>1</sup>. Le « nulle part » peut ne jamais éclairer un « ici et maintenant », et sombrer dans le délire, la fuite hors du réel. Chacune des formes pathologiques peut être évitée par l'une des fonctions de la pratique imaginative adverse. Le risque de schizophrénie, encouru par l'utopie, peut être évité par la fonction d'intégration sociale de l'idéologie. Inversement, la fonction de dissimulation de l'idéologie peut être remise en cause par les fonctions de subversion sociale et de critique de l'utopie.

On ne peut toutefois bien comprendre comment l'idéologie et l'utopie contribuent respectivement au maintien de l'ordre social et à sa contestation si on ne se garde pas de les concevoir comme des concepts abstraits. La conflictualité n'a pas seulement lieu entre deux pratiques imaginatives. Elle n'est pas seulement interne à la faculté de l'imagination, entre imagination productrice (l'utopie dans son effort d'échapper au réel pour mieux inventer un ailleurs) et reproductrice (l'idéologie au service du réel)<sup>2</sup>. La conflictualité entre l'idéologie et l'utopie n'existe que dans leur rapport fondamental à la *praxis*. L'idéologie ne s'oppose pas à la science, mais à ce qui peut être désigné comme la « réalité ». Elle doit être comprise,

<sup>1</sup> « La vision utopique est souvent traitée comme une sorte d'attitude schizophrénique envers la société : à la fois une manière d'échapper à la logique de l'action par une construction extérieure à l'histoire, et une forme de protection contre toute espèce de vérification par une action concrète » (*Ibid*, p. 18). Cf. également P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 235.

<sup>2</sup> Ricoeur fait lui-même la comparaison entre l'imaginaire social et l'analyse kantienne de l'imagination individuelle. P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 391.

comme l'utopie, à partir de son inscription dans l'action sociale humaine. Or c'est précisément la *praxis* sociale qui confère à l'imaginaire social une dimension fortement conflictuelle. L'imaginaire social est indissociable de l'antagonisme des classes et des pratiques de domination. Suivre la vérité effective de la politique est nécessairement admettre qu'elle est conflictuelle :

« Je soutiens donc qu'aucune conscience ne peut se libérer soudainement sans le secours d'autre chose. N'est-ce pas toujours la capacité utopique des groupes ou d'individus qui nourrit notre aptitude à prendre nos distances avec les idéologies ? Nous ne pouvons échapper à la polarité de l'idéologie et de l'utopie. C'est toujours une utopie qui définit ce qui est idéologique, et cette caractérisation est toujours relative aux affirmations des groupes en conflit. *C'est aussi dire que l'idéologie et l'utopie ne sont pas des concepts théoriques.* Nous ne pouvons pas trop en attendre, car ils forment un cercle pratique. Par conséquent, toute prétention à construire une vision scientifique de l'idéologie n'est purement et simplement qu'une prétention. Ce qui n'est peut-être qu'une autre manière de dire, avec Aristote, que, dans les choses humaines, nous ne pouvons espérer la même sorte de rigueur que dans les domaines scientifiques. La politique n'est pas une science, mais l'art de s'orienter parmi les groupes en conflit. Les concepts politiques doivent demeurer polémiques : il y a place pour le conflit et la polémique dans la vie, et le reconnaître est faire preuve d'honnêteté. »<sup>1</sup>

L'importance du conflit dans l'imaginaire social est attestée par la désignation toute relative de ce qui est idéologique et utopique, en fonction des rapports de force entre dominants et dominés. C'est toujours un groupe dominant qui reproche aux autres groupes d'avoir des projets utopiques, jugés irréalisables pour mieux en contester le désir d'effectivité, de même qu'il n'y a de représentation jugée idéologique que par des groupes en quête de pouvoir. Quand Ricoeur affirme qu'il n'y a pas de passage possible de l'idéologie à l'utopie, son intention est de critiquer le marxisme orthodoxe – celui qui commence avec *Le Capital*, qui sera ensuite développé par Friedrich Engels et qui prendra la forme d'un socialisme scientifique – dans lequel l'idéologie se définit par opposition à la science, avec pour conséquence malheureuse de considérer les utopies socialistes du XIX<sup>e</sup> siècle (celles de Saint-Simon, Fourier, entre autres) comme des idéologies. L'idéologie et l'utopie sont alors une seule et même chose pour désigner ce qui n'est pas scientifique. Ricoeur s'oppose à cette

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, *op. cit.*, p. 238. Nous soulignons.

conception en reprenant de Marx l'opposition de l'idéologie à la *praxis* qu'il avait élaboré avant *Le Capital*<sup>1</sup>.

La conflictualité entre l'idéologie et l'utopie prend donc ses sources dans la situation conflictuelle qui naît avec la question du pouvoir. Il n'y a pas à proprement parler d'idéologie et d'utopie hors de la thématique du pouvoir, mais simplement des représentations à *caractère* idéologique ou utopique, qui ne sont pas encore en mesure d'être désignées et de se dénoncer mutuellement comme « idéologique » ou « utopique ». Tous les arts de gouverner, toutefois, ne peuvent être abordés par le couple conceptuel idéologie / utopie. La conflictualité entre l'idéologie et l'utopie dépend elle-même d'une condition historique de conflictualité, qui résulte de l'éclatement et de la fin d'une culture commune, qui n'est pas seulement un polythéisme des valeurs, ou encore de la disparition de « l'unité spirituelle du monde ». Ricoeur reprend ici les remarques de Mannheim et les fait siennes :

« Pouvons-nous parler d'idéologie à propos des cultures qui ne sont pas celles de la modernité, des cultures qui ne sont pas entrées dans ce processus que Mannheim décrit comme l'effondrement d'un accord universel, à supposer qu'il ait jamais existé ? Y a-t-il de l'idéologie sans conflit entre les idéologies ? Si nous ne considérons que la fonction d'intégration d'une culture et si cette fonction n'est pas contestée par une forme alternative pour produire de l'intégration, pouvons-nous avoir de l'idéologie ? Je doute que nous puissions projeter de l'idéologie dans les cultures qui se situent hors de la situation postérieure aux Lumières. Situation où toutes les cultures modernes sont désormais engagées dans un processus qui n'est pas seulement de sécularisation mais de confrontation radicale autour d'idéaux de base. *Je pense que l'intégration sans confrontation est pré-idéologique.* »<sup>2</sup>

L'historicité du modèle de l'imaginaire social par la dialectique de l'idéologie et de l'utopie n'est donc pas à confondre avec le « paradoxe politique » que Ricoeur évoquait

<sup>1</sup> L'importance de la *praxis* dans la pensée marxienne peut encore être comprise autrement. Habermas, que Ricoeur étudie, inscrit la pensée marxienne dans la tradition de la philosophie critique. Marx aurait fait du travail la condition du schématisme kantien, qui cesserait donc d'être le « moi transcendantal ». Ce qui fait la synthèse, c'est l'objet qui s'inscrit dans une relation intersubjective, à la fois comme objet produit, et comme objet consommé. La synthèse n'est plus celle d'une conscience transcendantale, et transhistorique, mais d'une activité. Habermas parle à ce sujet du « genre humain concret » qui prend la place de la conscience transcendantale. Marx a permis l'historisation du transcendantal en liant l'histoire aux forces productives. La synthèse n'est plus une activité de la pensée, mais le fruit d'une production matérielle. Il n'en demeure pas moins que la pensée marxienne de la *praxis* a ses limites. Marx réduit la *praxis* au travail, qu'il concevait uniquement en termes d'« activité instrumentale » en laissant de côté la dimension symbolique des rapports de production. Tout travail s'inscrit dans un cadre institutionnel qui est symbolique. C'est ce que Marx a oublié. Le tort de Marx a été de concevoir la science de la *praxis* par le modèle des sciences de la nature, ne respectant pas ainsi son projet initial d'en faire une « critique ». *Ibid.*, chap. XIII « Habermas (1), pp. 285-305.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 341-342. Nous soulignons.

antérieurement dans *Histoire et Vérité* en 1955<sup>1</sup>. Le paradoxe politique désigne la distinction entre *le* politique et *la* politique. Il est la problématique transhistorique du pouvoir, la césure indépassable entre ce qui devrait exister en droit et ce qui existe de fait, ou encore l'autonomie du politique qui explique qu'il soit à la fois capable de rationalité et d'aliénation spécifiques. Le politique désigne l'idéalité du droit par l'affirmation du principe d'isonomie. Il se distingue de la sphère économique qui, par des pratiques de domination, rend les individus inégaux. L'autonomie du politique tient également à sa finalité (la visée du bien commun) et aux rapports sociaux qu'il engendre, par lesquels l'homme – animal politique – parvient à son humanité. La théorie moderne du contrat social et la finalité politique chez les Anciens sont une seule et même chose. Dans les deux cas, il s'agit de « faire passer l'humanité de l'homme par la légalité et la contrainte civile »<sup>2</sup>. Mais *le* politique – l'organisation rationnelle et raisonnable de la société, l'idéalité du droit – est impossible sans *la* politique. Le pouvoir n'est pas seulement Raison mais aussi Volonté, il nécessite de prendre des décisions et d'exercer légitimement la violence pour maintenir l'ordre. Passer du politique à la politique, c'est passer « de l'avènement aux avènements, de la souveraineté au souverain, de l'État au gouvernement, de la Raison historique au Pouvoir »<sup>3</sup>. La politique est l'exercice du pouvoir, indissociable du mal politique de la violence, et de la menace perpétuelle d'une confiscation du pouvoir par les gouvernants. L'État est donc « à la fois plus rationnel que l'individu et plus passionnel que lui »<sup>4</sup>. Le mal politique est l'existence politique de l'homme « qui donne au péché sa dimension historique, sa puissance dévastatrice et, si l'on ose dire, sa grandeur »<sup>5</sup>. La qualité de Machiavel, pour Ricoeur, est d'avoir révélé avec force le lien indissociable de la politique avec la violence :

« Ainsi Machiavel posait le vrai problème de la violence politique, qui n'est pas celui de la vaine violence, de l'arbitraire et de la frénésie, mais celui de la violence calculée et limitée, mesurée par le dessein même d'instaurer un État durable. Sans doute peut-on dire que par ce calcul la violence instauratrice se met sous le jugement de la légalité instaurée ; mais cette légalité instaurée, cette « république », est marquée dès l'origine par la violence qui a réussi. Ainsi sont nés toutes les nations, tous les pouvoirs et tous les régimes ; leur naissance violente a été résorbée dans la nouvelle légitimité dont ils ont accouché, mais cette nouvelle légitimité

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1995.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 270.

garde quelque chose de contingent, de proprement historique, que sa naissance violente ne cesse de lui communiquer. *Machiavel a donc porté au jour la relation de la politique et de la violence ; c'est là sa probité, sa véracité.* »<sup>1</sup>

La dialectique historique de l'idéologie et de l'utopie s'insère dans le paradoxe politique transhistorique. Le politique, même si Ricoeur ne dit rien à ce sujet, peut déjà être compris comme appartenant à l'imaginaire social, car il contribue à la représentation qu'une société va se faire d'elle-même, notamment par la dimension normative et idéale du droit, ou par la finalité de la politique. Il est déjà l'expression d'une idéologie qui va permettre aux hommes de développer leur humanité. La dialectique de l'idéologie et de l'utopie, quant à elle, décrit la situation de conflictualité qui advient à un moment de l'histoire dans la sphère de *la* politique ou dans l'exercice du pouvoir pour en contester les dérives et s'en protéger le plus possible<sup>2</sup>. La fin de l'unité spirituelle du monde est la fin de l'appartenance des hommes au même monde, qui ne se le représentent plus de la même façon. La pluralité des représentations est conflictuelle, car chacune prétend être autant légitime que l'autre. Il n'y a à proprement parler d'idéologie qu'en situation antagoniste avec d'autres idéologies (lutte des représentations dans leur prétention d'accéder au pouvoir et de correspondre davantage au réel que leurs concurrentes), comme il n'y a d'utopie que par un antagonisme entre plusieurs utopies (la contestation de l'ordre établi est plurielle). La fin de l'unité spirituelle du monde, pour cette raison, date du XIX<sup>e</sup> siècle. Les utopies socialistes sont des utopies pratiques. Elles montrent que le XIX<sup>e</sup> siècle fut le lieu de conflits entre plusieurs représentations du monde, qui revendiquaient chacune leur légitimité.

Il y a donc un paradoxe à vouloir s'inspirer du modèle de l'imaginaire social de Ricoeur pour tenter de réactualiser la pensée machiavélique. La politique, à l'époque de Machiavel, est encore le cas d'une idéologie qui, dans sa fonction d'intégration sociale, n'est pas confrontée à des contestations par d'autres idéologies. Machiavel, certes, conteste l'idéologie consensualiste entretenue par l'humanisme civique florentin dans sa fonction de distorsion-dissimulation, mais il ne s'agit encore que d'une contestation de pensée, isolée, et propre à un auteur, qui n'empêche pas l'inexistence ou la faible existence, dans la société florentine, de modes pratiques de contestation. Le modèle de la gloire, dans la version que l'humanisme

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 271-272. Nous soulignons.

<sup>2</sup> L'idéal peut donc exister indépendamment de l'utopie. L'idéalisation du droit, le projet d'une vie en société qui permettra aux hommes de développer leur humanité, sont constitutifs de l'autonomie du politique et de sa rationalité. L'utopie, elle, est toujours en réaction à l'idéologie.

civique florentin en donne, revient à ce que Ricoeur appelle un état pré-idéologique. Il permet une intégration sociale des individus sans confrontation, et remplit sa fonction de plus-value du pouvoir sans être l'objet de contestations. Au regard de l'analyse que propose Ricoeur, la pensée machiavélique est utopique – dans le sens où elle fait un pas de côté et conteste vivement l'idéologie dominante, tout en proposant une alternative qui souhaite devenir effective – sans le devenir effectivement, faute de rencontrer un écho dans la société florentine de son temps. Ce serait une autre manière d'éclairer la « solitude de Machiavel » chère à Althusser<sup>1</sup>. Ricoeur, dans *L'idéologie et l'utopie*, parle uniquement de Machiavel quand il reprend le propos de Mannheim à son égard, lequel voyait en lui, et en Thomas Bacon, des précurseurs de la théorie de l'idéologie. La « suspicion de la fausse conscience » a commencé bien avant l'élaboration marxienne de l'idéologie au XIX<sup>e</sup> siècle – en réalité depuis la question dans la Bible des faux ou vrais prophètes. Machiavel, en soulignant la césure entre la sphère publique et la sphère privée, fut l'un de ceux qui contribuèrent le plus à se méfier des discours politiques, pour en souligner le caractère idéologique :

« Il est extrêmement probable que ce fut l'expérience quotidienne des affaires politiques qui donna d'abord à l'homme la conscience et le sens critique de l'élément idéologique de sa pensée. Pendant la Renaissance, parmi les compatriotes de Machiavel, naquit un nouvel adage appelant l'attention sur une observation commune de l'époque : à savoir que la pensée du palais est une chose et que celle de la place publique en est une autre. C'était l'expression du fait que le public avait de plus en plus accès aux secrets de la politique. Nous pouvons observer ici le début du processus au cours duquel ce qui avait été autrefois une explosion occasionnelle de défiance et de scepticisme à l'égard des discours publics, se développait en une *recherche méthodique de l'élément idéologique en tous ceux-ci*. La diversité des voies de la pensée parmi les hommes est même, à cette étape, attribuée à un facteur qui pourrait, sans exagérer indûment le terme, être considéré comme sociologique. Machiavel avec son rationalisme impitoyable considéra comme sa tâche propre de rapporter les variations des opinions des hommes aux variations correspondantes de leurs intérêts. En conséquence, quand il prescrit une *medecina forte* pour tout parti pris des participants à une controverse, il semble rendre explicite et poser en règle générale de pensée, ce qui était implicite dans l'adage de sens commun de son temps. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, éd. préparée et présentée par Y. Sintomer, Paris, P.U.F., coll. « Actuel Marx confrontation », 1998.

<sup>2</sup> K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, op.cit., pp. 52-53. Nous soulignons. Mannheim fait référence, en note de bas de page, aux *Discorsi* pour la distinction entre la pensée du palais et la place publique (livre I, chap. XLVII). Il tient cette référence de Meinecke (*L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*, op.cit.). La distinction entre la pensée du *palatia* et celle de la place publique est reprise par Ricoeur dans *L'idéologie et l'utopie* (p. 217).

Nous ne discutons pas ici les limites de l'interprétation de Machiavel par Mannheim qui, influencé directement par Friedrich Meinecke, identifie la pensée machiavélienne au machiavélisme et à la naissance de la raison d'État. Seule la reconnaissance d'une fonction heuristique de la pensée machiavélienne dans la théorie de l'idéologie importe. En suivant cette perspective, on se donne en réalité les moyens de comprendre la contemporanéité de la pensée machiavélienne si on se réfère de nouveau au modèle herméneutique de Lefort. L'attitude machiavélienne de suspicion envers le pouvoir et l'ordre établi est typiquement contemporaine, de même que l'est son invitation à se nourrir en politique du rapport conflictuel indépassable entre des groupes sociaux. Ricoeur juge la dialectique de l'idéologie et de l'utopie indissociable de la politique moderne, il voit dans les conditions de son exercice une caractéristique de la démocratie. L'interprétation de Lefort, qui consiste à voir en Machiavel un pourfendeur des idéologies de son temps, peut donc se justifier si on actualise l'espace propre de la pensée machiavélienne en le comprenant à partir de l'imaginaire social moderne. C'est bien de cette façon que Machiavel peut nous apparaître après coup, et qu'il peut nous être familier. Il y a, bien sûr, une partie de la pensée machiavélienne qui est historiquement datée, et qui correspond à la personnification du pouvoir, à la nécessité reconnue de la guerre, de l'usage de la religion et de la pauvreté pour réguler les mœurs et encadrer dans de justes proportions le conflit civil. Mais il ne s'agit pas de reprendre Machiavel à la lettre, mais bien de pouvoir s'inspirer de lui en déterminant l'espace propre de sa pensée, toujours ouverte à l'interprétation, à partir du lieu où on la prolonge, à condition de s'assurer de la possibilité de rester dans son espace pour ne pas la trahir. Il ne s'agit en aucune façon de faire de Machiavel un « visionnaire » de l'imaginaire social moderne, qui par son génie serait parvenu à anticiper sur les temps futurs, ce qui n'aurait aucun sens. De même n'est-il pas question d'évaluer sa contribution historique à l'imaginaire de la modernité, ce qui serait un autre moyen, là encore, d'oublier le statut de l'interprétation par l'illusion d'une évaluation objective de ses œuvres. Machiavel n'éclaire la politique contemporaine que parce que nous lui donnons un tel éclairage, avec pour devoir de justifier une telle interprétation.

Le modèle herméneutique de Lefort exige de prolonger une œuvre par ce qu'elle *donne à penser*, puisqu'il est supposé qu'elle n'est jamais close sur elle-même, mais toujours ouverte à l'interprétation. Machiavel n'est pas redécouvert aujourd'hui en la « vérité intrinsèque » de son œuvre – pure fiction pour Lefort - mais bien à partir de notre temps, en prenant en compte l'évolution historique du champ de la politique qui à la fois nous sépare de son époque et nous permet de le reprendre autrement, d'entrer de nouveau en dialogue avec lui, pour cette fois-ci le considérer comme un théoricien de l'idéologie et de la fécondité du conflit civil. Sa

redécouverte s'inscrit dans un contexte post-marxiste en France, utile pour dénoncer, dans le marxisme orthodoxe, l'idéologie d'une politique en mesure de mettre fin à la lutte des classes par l'avènement du communisme, de la même façon qu'il demeure fondamental pour contester tout consensualisme en démocratie. La démocratie ne se réduit pas à la Déclaration des droits de l'homme, ou à un accord de tous sur des grands principes juridiques. Elle n'est proprement démocratique qu'en échappant à sa propre évidence, pour se nourrir de l'antagonisme des classes sociales, qui permet la conflictualité entre l'idéologie et l'utopie depuis la fin d'une culture commune. Machiavel nous aide aujourd'hui à penser la démocratie en soulignant le caractère intrinsèquement idéologique du pouvoir, qui nécessite en contrepartie, pour que soit évitée sa fonction de distorsion-dissimulation, que soit institutionnalisé un *espace public de contestabilité* nourri par l'antagonisme des classes sociales et par la dialectique de l'idéologie et de l'utopie<sup>1</sup>.

Les points de similitude entre l'imaginaire social de Ricoeur et le modèle que nous en avons précédemment proposé sont aussi manifestes si nous étudions la pensée machiavélienne intrinsèquement. Au-delà du modèle historiquement daté de la gloire, qui tient à l'art de gouverner du prince relevant encore d'une personnification du pouvoir, apparaît une assertion à valeur universelle ou transhistorique, qui relève bien de la vérité effective de la politique : toute politique s'inscrit nécessairement dans un imaginaire social, qu'elle doit investir pour en faire un imaginaire politique. La rationalité politique et l'imaginaire politique ne sont pas à distinguer par le couple raison / imagination<sup>2</sup>. Il serait

<sup>1</sup> La dialectique de l'idéologie et de l'utopie est constitutive de la démocratie. Elle en est un élément indispensable et indépassable. Ricoeur ne peut donc partager l'enthousiasme de Mannheim de voir l'utopie disparaître dans le futur. La fin de l'utopie signerait la mort de la démocratie. Mannheim, lui, voyait dans la fin annoncée de l'utopie la marche inévitable du « progrès », l'avènement progressif d'un monde achevé où toutes les revendications des couches sociales seraient satisfaites. « Il y a quelque chose d'effrayant dans cet aveuglement. Peut-être est-ce le triomphe de l'utopie libérale qui a inspiré sa sociologie, si nous pouvons penser que cette science cache une utopie » (P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie, op.cit.*, p. 371).

<sup>2</sup> L'avènement de la science positive de l'État au XVII<sup>e</sup> siècle, par exemple, ne rompt pas avec toute pratique imaginative. Laurie Catteuw souligne au contraire la permanence d'un imaginaire politique chez les théoriciens de la raison d'État aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles. Les Modernes (Giovanni Botero en premier), comme les Anciens à qui ils font référence, puisent tous aux sources de mythes fondateurs, comme ils ont recours à des fictions, à des légendes. La *verità effettuale* dont relève la raison d'État nécessite à la fois et sans contradiction le « réalisme politique le plus cru », et le recours à un « *imaginaire politique* traduisant les aspects les plus violents de la « *verità effettuale* » : pour s'exprimer, cette vérité exploite le registre propre aux mythes et aux légendes, aux fictions et aux allégories qui participent alors d'un effort d'objectivation de la réalité » (*Censures et raisons d'État aux origines de la modernité politique*, Dialogues franco-italiens des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, thèse de doctorat réalisée sous la direction de C. Lazzeri, Université de Paris X-Nanterre, 2008, p. 6 ; nous soulignons). Ces précisions permettent de comprendre que la rationalité politique moderne au XVII<sup>e</sup> siècle recourt toujours aux mythes pour expliciter la violence du réalisme politique et la nécessité de savoir entrer dans le mal quand la situation l'exige, de même qu'elles confirment la distinction fautive entre la raison et l'imagination pour comprendre la rationalité politique. L. Catteuw, F. Gabriel, M. Senellart, [et.al.], « Réalisme et mythologie de la raison d'État », *Revue de synthèse*, 2 volumes, 130, 2009.

faux de croire que la politique est en partie et d'abord rationnelle, pour ensuite s'offrir à l'imaginaire des sujets, comme s'il s'agissait de deux registres différents et successifs. La rationalité politique relève tout entière de l'imaginaire politique car l'imagination est une condition transcendantale des rapports humains. Les trois fonctions de l'idéologie, soulignées par Ricoeur, se retrouvent chez Machiavel. Ricoeur emploie seulement en un sens différent le concept d'idéologie que celui donné précédemment par la distinction du symbolique, du mythique, et de l'idéologique. L'idéologie n'est plus limitée à sa fonction de distorsion-dissimulation (bonne ou mauvaise chez Machiavel selon qu'elle est ou non au service du *bene comune*) mais désigne plus généralement tout discours politique qui contribue à la légitimation du pouvoir et à la représentation de l'identité collective d'une société. La fonction d'intégration sociale de l'idéologie est bien renforcée chez Machiavel par l'usage mythique des temps fondateurs que le prince doit savoir entretenir pour régénérer les mœurs, et par la recherche du *bene comune* pour lier la satisfaction de l'intérêt particulier au souci de l'utilité publique. Il est aussi question de légitimation du pouvoir pour occulter la contingence de son fondement. Machiavel, enfin, dénonce la fonction de distorsion-dissimulation de l'idéologie consensualiste de l'humanisme civique florentin.

*Le consensus conflictuel et le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit*

Une différence essentielle entre Ricoeur et Machiavel doit toutefois être soulignée, avant de savoir comment reprendre aujourd'hui les trois caractéristiques du modèle machiavélien de l'entente dans le conflit. Le modèle de l'imaginaire social de Ricoeur, s'il permet de comprendre les raisons d'une reprise contemporaine de Machiavel pour penser la démocratie, est une pensée de la rupture, de la contestation et du conflit au sein d'un ordre préalable, tandis que la politique machiavélienne est la tentative d'instaurer un ordre précaire dans le désordre engendré par l'antagonisme entre grands et peuple selon la théorie humorale. L'ordre est premier chez Ricoeur, alors que Machiavel part du désordre. La fin de la culture commune n'a pas le dernier mot. Il présuppose qu'un monde commun survit à la fin de l'unité spirituelle du monde. L'absence de critère commun de validité pour désigner – objectivement – ce qui est idéologique et ce qui ne l'est pas, et qui nous empêche de sortir du paradoxe de

Mannheim, ne débouche pas pour autant sur un monde chaotique<sup>1</sup>. Il existe encore du « commun » entre les individus, au-delà de leurs différences de classes sociales. Cet espace commun est celui de la langue qu'ils utilisent, qui fait office d'arrière-fond ou de scène sur laquelle va pouvoir s'exprimer l'antagonisme des représentations du monde. Les différends seraient inaudibles si un langage commun ne pouvait leur permettre le droit à l'expression et à une intercompréhension minimale :

« Même dans la société de classes, les processus d'intégration sont à l'œuvre : *le sens d'un langage commun, d'une culture commune, et d'une nation commune*. Les gens partagent au minimum les outils linguistiques et tous les moyens de communication liés au langage : aussi avons-nous à repérer le rôle du langage dans une structure de classe. La résolution de ce problème a été au début de ce siècle un combat important au sein du marxisme. À une certaine époque, Staline a eu raison contre les marxistes qui affirmaient que même la grammaire a une structure de classe : il soutenait que la langue appartient à la nation tout entière. »<sup>2</sup>

L'imaginaire social conçu par Ricoeur permet l'expression de conflits au sein d'un « ordre ». Il s'agit aussi bien de l'ordre préalable (*Ordnung*) – de l'ordre comme agencement, déjà idéologique, qui relève de la culture, et dont fait partie l'usage commun de la langue – que de l'ordre instauré par la politique, avec la fonction de légitimation de l'idéologie. L'utilisation d'un langage commun permet de transformer l'antagonisme des classes en une lutte pour la reconnaissance, afin d'éviter qu'elle ne dégénère en guerre civile :

« Les conflits de classe ne sont jamais des situations de guerre totale. La réalisation du caractère intégrateur de l'idéologie aide à maintenir la lutte des classes à son niveau approprié, là où il ne s'agit pas d'anéantir l'adversaire mais d'effectuer la reconnaissance. Pour le dire en termes hégéliens, la lutte est pour la reconnaissance et non pour le pouvoir. La fonction d'intégration sous-jacente à l'idéologie nous évite de porter le conflit jusqu'au degré de la destruction – celui de la guerre civile. Ce qui nous empêche d'invoquer la guerre civile, c'est que nous avons à préserver la vie de notre adversaire : *il subsiste quelque chose d'une appartenance réciproque*. Même l'ennemi de classe n'est pas un ennemi radical. En un sens, il est encore un voisin. Le

<sup>1</sup> Le paradoxe de Mannheim désigne « l'impossibilité d'appliquer le concept d'idéologie à lui-même. En d'autres termes, si tout ce que nous disons est biaisé, si tout ce que nous disons représente des intérêts que nous ne connaissons pas, comment avoir une théorie de l'idéologie qui ne soit pas elle-même idéologique ? » (P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie, op.cit.*, p. 26). La fin de l'unité spirituelle du monde est la cause de ce paradoxe. Mannheim a tenté de résoudre le paradoxe par la « sociologie de la connaissance » - notamment par la distinction entre le relativisme et le relationnisme - qui est péjorativement une sorte de retour à l'ambition du Savoir Absolu de forme hégélienne. La sociologie de la connaissance est la prétention de pouvoir s'affranchir de l'idéologie et de dire la vérité sur elle, en évitant une position relativiste par le relationnisme (s'affranchir de l'idéologie par une vision d'ensemble qui va permettre de dresser un tableau général de toutes les idéologies et de comprendre les relations qu'elles nouent entre elles, à titre de spectateur impartial).

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 347-348. Nous soulignons.

concept d'idéologie comme intégration impose une limite à la guerre sociale et l'empêche de devenir une guerre civile. »<sup>1</sup>

Ces dernières remarques prennent toute leur signification en étant replacées, d'une manière générale, dans le projet d'une « herméneutique critique » chez Ricoeur, lui-même indissociable du débat qui opposa Hans-Georg Gadamer à Habermas, respectivement représentatifs de l'herméneutique et de la critique des idéologies. L'herméneutique critique n'est pas un « super-système » qui dépasserait en les incluant l'herméneutique et la critique. Il s'agit seulement de les tenir ensemble en insistant sur leur complémentarité. L'herméneutique est critique, la critique est herméneutique. Gadamer élabore une théorie de la conscience historique qui réhabilite les concepts de préjugé, de tradition, et d'autorité. Le préjugé ne s'oppose pas à la raison. Tous les préjugés ne sont pas illégitimes et il est impossible de concevoir une science libre, libérée de tout préjugé. L'histoire, par exemple, est toujours une étude du passé à partir d'une tradition<sup>2</sup>. Notre inscription dans l'histoire devance notre réflexion sur l'histoire, au point de nous empêcher d'en faire une étude objective. Il est possible de comprendre un autre point de vue que le nôtre, ou une autre culture. Mais on ne peut faire l'expérience de l'objectivisme, c'est-à-dire avoir une connaissance objective de la position d'autrui en oubliant sa propre position. La tension entre l'autre et le propre est indépassable<sup>3</sup>. L'herméneutique rappelle l'expérience du monde « qui précède et enveloppe le savoir et le pouvoir de la science »<sup>4</sup>. Son rôle est de rappeler le socle ontologique sur lequel repose la méthodologie, afin de critiquer la prétention à la distanciation, toujours aliénante. De la même façon, nous appartenons au langage avant de pouvoir l'utiliser. Mais la

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 347. Nous soulignons. Habermas, dans *Connaissance et intérêt*, retient lui aussi le thème hégélien de la lutte pour la reconnaissance. Cf. P. Ricoeur, *Ibid.*, chap. XIII « Habermas (1) » (notamment les pages 300 à 305).

<sup>2</sup> L'autorité, contrairement à la tradition de l'*Aufklärung* - qui a eu le tort de confondre domination, autorité, et violence pour Gadamer - ne suppose pas une obéissance aveugle, mais un phénomène de reconnaissance tributaire de la tradition. L'identification de l'autorité à la tradition est une composante de l'héritage de la philosophie romantique. Le débat critique entre Gadamer et Habermas est l'écho de la confrontation entre deux attitudes philosophiques héritées du romantisme et des Lumières. L'*Aufklärung* fait de la lutte contre les préjugés son cheval de bataille, tandis que le romantisme est conservateur, en étant une nostalgie du passé. La théorie de la conscience historique de Gadamer ne revient pas toutefois au romantisme. La revalorisation du préjugé qu'elle propose nécessite de dépasser le cadre du romantisme, encore prisonnier du modèle de la subjectivité ou de la conscience individuelle. Le romantisme n'a pas su renverser la théorie de la connaissance de l'*Aufklärung*, qui oppose la raison au préjugé, mais simplement sa conclusion, en revalorisant le préjugé. Le préjugé n'est pas contraire à la raison. Il faut pour le comprendre sortir du cadre de la conscience individuelle pour adopter celui de la conscience historique. L'inscription du sujet dans l'histoire est première, elle devance l'auto-réflexivité.

<sup>3</sup> P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 348.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 349.

dialectique insurmontable de l'autre et du même, que doit mettre au jour l'herméneutique, repose sur le présupposé que les différences et les désaccords existent à la seule condition qu'un « consensus » les précède, à partir duquel ils peuvent s'exprimer. La prétention de l'herméneutique à l'universalité tient au langage lui-même. La « mécompréhension », qu'est la rencontre pour le même de l'autre, est précédée de la compréhension que permet un consensus *a priori* par le langage, qu'il faut comprendre en termes d' « entente préalable » (*tragendes Einverständnis*) ou de possibilité d'intercompréhension universelle, au-delà des différences de tradition, par le jeu de la question-réponse :

« Cette idée d'une *tragendes Einverständnis* est absolument fondamentale ; l'affirmation qu'une entente préalable porte la mécompréhension elle-même est le thème méta-critique par excellence. Il nous conduit en même temps au troisième concept d'universalité chez Gadamer. L'élément universel qui permet de dérégionaliser l'herméneutique, c'est le langage lui-même. L'accord qui nous porte, c'est l'entente dans le dialogue ; non pas forcément le face-à-face apaisé, mais la relation question-réponse dans sa radicalité : « C'est bien le phénomène herméneutique primitif, à savoir qu'il n'y a pas d'assertion possible qui ne puisse être comprise comme réponse à une question et que telle est la façon dont elle puisse être comprise. »<sup>1</sup>

Habermas, pour reprendre uniquement les points qui importent ici, oppose à la théorie de la conscience historique la critique des idéologies dans *Connaissance et intérêt*<sup>2</sup>. Les sciences sociales critiques visent l'émancipation et contestent l'attachement à la tradition. Elles ne conçoivent pas seulement une « mécompréhension », qui ne sortirait pas du registre de la compréhension qui la précéderait, mais qualifient le phénomène idéologique de « distorsion », d' « ex-communication », qui va nécessiter l'emploi de procédures explicatives, au lieu de se contenter de l'usage habituel du langage, pour analyser et dévoiler la violence qu'il exerce. Il n'y a pas d'entente préalable entre les individus dans le langage. La communication sans bornes et sans contraintes est au contraire une idée régulatrice.

La tentative par Ricoeur de rendre indissociables l'herméneutique et la critique revient à établir une dialectique entre l'expérience d'appartenance et la distanciation, que va permettre l'emploi du modèle de la narrativité ou la médiation de textes. Nous laissons de côté le cas de l'exégèse, fondamentale dans la pensée de Ricoeur, mais qui supposerait à elle seule de longs

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 350-351. La citation de Gadamer est tirée de *Herméneutique et philosophie* (Paris, Beauchesne, coll. « Le grenier à sel », 1999, p. 38).

<sup>2</sup> J. Habermas, *Connaissance et Intérêt* (1968), trad. J.-M. Brohm, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.

développements. La dialectique en question prend la forme suivante sur le thème du consensus :

« Il me semble, pour ma part, qu'une critique ne peut jamais être première ni dernière ; on ne critique des distorsions qu'au nom d'un consensus que nous ne pouvons anticiper simplement à vide, sur le mode d'une idée régulatrice, si cette idée régulatrice n'est pas exemplifiée : un des lieux mêmes de l'exemplification de l'idéal de communication, c'est précisément notre capacité de vaincre la distance culturelle dans l'interprétation des œuvres reçues du passé. Qui n'est pas capable de réinterpréter son passé n'est peut-être pas capable non plus de projeter concrètement son intérêt pour l'émancipation. »<sup>1</sup>

L'herméneutique n'est rien sans le projet de libération ou d'émancipation, et la critique des idéologies, de son côté, doit reconnaître l'expérience historique dont elle est tributaire, qui n'est autre que la tradition des Lumières. Il n'y a pas lieu de choisir entre « une ontologie de l'entente préalable et une eschatologie de la libération »<sup>2</sup>. L'intercompréhension est à la fois la condition *a priori* et la finalité de la communication entre les hommes pour dépasser les désaccords ou les conflits exprimés. Le consensus précède le dissensus et lui succède. Ricoeur reprend de l'herméneutique l'idée d'une « entente préalable », d'une intercompréhension universelle par le jeu des questions - réponses, et il analyse de manière singulière le projet habermassien de dépassement de l'antagonisme social par la reconnaissance mutuelle des interlocuteurs en le qualifiant d'« utopie », en réponse à l'idéologie. L'idéologie est l'altération de la relation dialogique, l'expérience d'une ex-communication. Habermas concevait les sciences sociales critiques par le modèle de la psychanalyse dans *Connaissance et intérêt*. Ricoeur montre de son côté les limites d'une telle modélisation. La différence fondamentale est l'absence dans la critique d'un élément comparable au transfert en psychanalyse. Le psychanalyste est en situation réelle de pouvoir permettre une restauration réussie de la communication, alors que cet objectif est plus utopique pour le sociologue. Le

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 376. L'« entente préalable » fait l'objet d'une approche ontologique, car le langage lui-même est une « structure ontologique universelle » et s'apparente à l'Être par lequel tout advient pour Gadamer, comme le rappelle Jean-Marc Ferry. Le langage n'est pas un instrument pour le sujet connaissant. Il est la structure à partir de laquelle la connaissance est possible. L'« entente préalable » désigne aussi bien le jeu des questions-réponses - l'institution d'un « commun » ou d'une intercompréhension mutuelle que permet, sur un plan formel et de manière universelle, la structure langagière - que le consensus rendu possible, sur un plan particulier et au niveau du contenu, par l'appartenance commune des individus à une même communauté (dont fait partie l'usage de la même langue). Cf. S. Haber, *Jürgen Habermas : une introduction*, Paris, Pocket / La Découverte, coll. « Agora », 2001, p. 272. Sur le débat Gadamer / Habermas, cf. J-M. Ferry, Habermas. L'éthique de la communication, Paris, P.U.F, coll. « Recherches politiques », 1987, chap. 3.

transfert permet qu'une scène névrotique s'inscrive dans une scène de relation entre le patient et l'analyste, pour permettre une reconnaissance mutuelle. Les symptômes, comme les idéologies, sont des « ex-communications », à savoir des déformations du langage quotidien par lesquelles un individu se fait illusion sur lui-même, et dont il est nécessaire de savoir donner une explication pour retrouver un usage normal du langage. Mais la tâche est plus aisée pour le psychanalyste que pour le sociologue qui ne peut se sortir du paradoxe de Mannheim et se mettre réellement à distance de l'idéologie, dans une position plus neutre. Habermas lui-même le reconnaît en rapprochant l'intérêt pour l'émancipation de l'imaginaire social. Il emploie le terme de *Phantasie*, traduit par « activité imaginative », pour désigner cet intérêt, que Ricoeur fait sien :

« La pathologie des institutions sociales comme celle de la conscience individuelle réside dans le milieu du langage et de l'activité communicationnelle, et prend la forme d'une déformation structurelle de la communication. C'est pourquoi, dans le système social aussi, cet intérêt posé avec la pression de la souffrance est immédiatement un intérêt pour l'éclaircissement (*Aufklärung*) – et la réflexion est le seul mouvement possible dans lequel il s'impose. L'intérêt de la raison tend vers la réalisation révolutionnaire-critique progressive, mais *à titre d'essai*, des grandes illusions humaines dans lesquelles les motifs réprimés sont transformés en fantasmes d'espoir. Dans cette tendance propre à l'intérêt de la raison se poursuit l'intérêt de l'autoconservation [...]. L'intérêt pour l'autoconservation ne peut pas viser *subitement et directement* à la reproduction de la vie de l'espèce, parce que l'espèce doit d'abord elle-même interpréter ce qu'elle entend par la vie dans les conditions d'existence de la civilisation. Ces interprétations, de leur côté, s'orientent selon des idées de la vie bonne (*das gute Leben*). Le « bien » n'est ici ni une convention ni une essence, *il est le produit de l'activité imaginative, mais il doit être assez précis pour rencontrer et articuler un intérêt fondamental : l'intérêt pour la mesure d'émancipation [...].* »<sup>1</sup>

Le projet d'une communication sans frontières et sans contraintes, qui permettrait de mettre fin à la lutte des classes, est une idée régulatrice qui revient à l'utopie du genre humain ou au concept d' « humanité ». Il n'y a pas, en effet, d'entente préalable chez Habermas. Le consensualisme habermassien n'est pas un consensualisme naïf, qui reviendrait à nier les pratiques de domination et l'antagonisme des classes. L'accession à la parole, la manière d'employer le langage, différent selon les catégories sociales. Parler, initialement, est s'inscrire dans un espace intersubjectif, qui est toujours le reflet de conflits sociaux en pratique, mais qui idéalement devrait revenir à reconnaître l'existence de présuppositions

<sup>1</sup> J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, *op.cit.* p. 319. Nous soulignons.

incontournables à toute argumentation, que sont la nécessité d'admettre la symétrie des participants, l'égalité d'accès à la parole, la sincérité des partenaires pour rechercher ensemble le meilleur argument possible, et leur liberté d'adhésion. Le présupposé habermassien est toutefois de concevoir le langage potentiellement libérateur ou émancipateur par sa dimension intersubjective. Ce qui permet à tout un chacun de prendre conscience de son point de vue, pour l'amener à un travail d'objectivation cher aux sciences sociales critiques, est le langage par lequel on entre en interaction avec autrui et désire parvenir à un consensus universel et sans contrainte. Quand un individu prétend que ce qu'il énonce est vrai, il est soumis à des contraintes illocutoires qui reviennent à devoir exposer clairement les raisons selon lesquelles son argument serait plus juste qu'un autre. Sa prétention est tributaire du mécanisme du meilleur argument recherché, qui va de pair avec la présupposition idéale d'une appartenance à une communauté universelle. Le mieux serait effectivement que l'argument énoncé convainc le maximum d'individus. Habermas présuppose que lorsque nous discutons et faisons part aux autres de nos points de vue ou jugements (moment de la prétention à la validité de nos raisonnements), on s'engage nécessairement à rendre publiques les raisons de leur validité. Qu'un tel consensus soit un idéal ne l'empêche pas d'être normatif. La discorde est courante, mais le consensus reste en toutes circonstances la visée.

Il n'y a évidemment rien de comparable avec la pensée machiavélienne qui n'opte en aucune façon pour la perspective consensualiste. Machiavel ne veut pas dépasser le conflit civil, mais l'encadrer dans de justes proportions pour tirer tous les bénéfices de son institutionnalisation et éviter les mauvais conflits. Le consensus, que doit notamment nourrir l'imaginaire politique, est au service du dissensus pour en donner une expression adéquate. Machiavel, bien sûr, ne portait pas son attention sur la dimension communicationnelle du langage. Il n'insiste pas sur l'entente préalable entre les individus que permettrait l'emploi de la même langue (ce n'est pas pour lui un objet de pensée), tout comme la « discussion » n'a pas pour finalité de parvenir à un consensus universel. Peuple et grands n'ont rien en commun, si ce n'est le désir de s'illusionner sur la politique et sur la nature de leurs relations pour échapper au caractère insoutenable, à un certain seuil, du conflit civil par le modèle de la gloire. Le modèle du « consensus conflictuel » chez Ricoeur est indissociable de la constitution d'un *espace public*. L'espace public symbolise la désintrinsication du pouvoir et du droit pour reprendre les termes de Lefort, la naissance d'un espace de « contestabilité » qui n'est autre que le jeu de la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie dans le langage de Ricoeur. Analysant le conflit entre l'Église et les penseurs des Lumières pour éclairer la généalogie du concept de tolérance, il écrit :

« Je ne referai pas l'histoire, de la fête de la Fédération en 1790 jusqu'aux luttes entre cléricaux et anticléricaux au début de ce siècle. Je ne le ferai pas, car ce qui m'intéresse, c'est l'émergence progressive hors de cette guerre larvée de ce que j'appellerai un *consensus conflictuel* qui définit l'idéal type de la tolérance au plan culturel où nous nous tenons maintenant. Car c'est lui qui est le support concret de l'État de droit que je viens de décrire. De l'équilibre entre deux tolérances, où chaque camp renonce à faire interdire ce qu'il ne peut empêcher, émerge péniblement une tolérance positivement conflictuelle, consistant dans la *reconnaissance* du droit de l'adversaire à exister et, à la limite, dans une volonté expresse de convivialité culturelle entre « ceux qui croyaient au ciel et ceux qui n'y croyaient pas. »<sup>1</sup>

Le langage politique, qui relève de la rhétorique en se situant à un niveau intermédiaire entre la démonstration rationnelle et les sophismes, a pour moment délibératif la constitution d'un espace public, au sens de la notion capitale de publicité. Ricoeur s'accorde avec Arendt pour parler d'un « espace public d'apparition », à savoir un espace à partir duquel les citoyens confrontent leur conception différente du bien commun, qui préexiste à la naissance de l'État et à la distinction entre gouvernants et gouvernés, car l'homme est un « animal politique » qui donne prioritairement sens à ses actions par la recherche du bon gouvernement. Mais l'espace public doit être surtout l'objet du politique. Il doit être institué plus qu'il n'est donné, notamment en démocratie où il s'agit de rendre possible les confrontations entre différents courants d'opinion. L'espace public de discussion va de pair avec la liberté d'expression, celle de la parole des citoyens mais aussi celle de la presse entière et de tous les moyens de communication. Il doit être nourri et animé de la conflictualité de l'idéologie et de l'utopie. Si l'ordre prime sur le désordre chez Ricoeur, il n'est pas moins proche de Machiavel par l'affirmation que le conflit civil est fécond et doit être institutionnalisé. Le consensus doit encadrer l'exercice politique du conflit, non l'inverse. Il le fait d'une double manière, premièrement par l'entente préalable des individus sur la « règle de jeu commune » - les bons conflits sont ceux qui s'expriment publiquement, dans la sphère de l'espace public, et dont les conditions de possibilité sont le jeu de la question / réponse et l'existence d'un langage commun, deuxièmement par l'élaboration d'une décision commune au-delà des désaccords exprimés. Le langage politique est donc à la fois conflictuel et consensuel. Il l'est incessamment car l'accord obtenu est ensuite rompu et remis en cause par de nouveaux différends ou de nouveaux rapports de force. Si la délibération politique suppose des décisions – des accords momentanés – elle est pour autant sans conclusion – indéfiniment

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1991 (article « Tolérance, intolérance, intolérable » de 1990, pp. 302-303).

contestée et prolongée. Ricoeur ne reprend donc pas à son compte l'utopie de Habermas d'un « dépassement » de l'antagonisme des classes sociales<sup>1</sup>. La rhétorique politique comporte trois niveaux, tous expressifs, et de manière croissante, des désaccords profonds qui existent entre les individus : après la délibération politique, dans laquelle le conflit des opinions est déjà interminable et seulement suspendu à chaque fois qu'il est nécessaire de prendre des décisions temporaires, vient le niveau supérieur de la discussion sur la finalité du politique « où une insurmontable pluralité de fins aggrave la fragilité du langage politique »<sup>2</sup>, puis, enfin, le niveau le plus élevé de l'horizon des valeurs par lequel la politique est jugée à l'aune de la conception que les individus se font de la vie bonne, qui aggrave entre eux les points de désaccords.

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, *op.cit.*, p. 300.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 166.

## Conclusion

Différentes conceptions du conflit civil et de l'imaginaire social ont été étudiées dans cette première partie. Les travaux de Loraux et de Lefort ont en commun l'affirmation que l'imaginaire social est constitutif de toute société. Ils supposent initialement qu'une société ne peut exister sans se faire une représentation de son identité, qui va attribuer à la rationalité politique une dimension symbolique, mythique, et idéologique (au sens de la manipulation). Leur point commun est aussi de souligner le rôle de l'imaginaire social dans la consolidation du consensus civil et de la cohésion sociale, en renforçant les liens qui existent entre les individus. Les conclusions de Loraux, sur ce point, ont toutefois été remises en cause par l'analyse de Machiavel. L'imaginaire social, loin d'occulter le conflit civil au point de rendre uniquement possible une politique consensuelle, peut être au service de l'institutionnalisation du dissensus. Sa fonction d'occultation du conflit civil (distincte de la célébration de la guerre externe) ne débouche pas en pratique sur un déni du conflit, mais permet de l'encadrer dans de justes proportions pour donner une expression adéquate de l'antagonisme entre grands et peuple, entre différentes classes sociales, par l'entretien des figures du « commun » et de l'« homogène ». Loraux juge que le conflit civil est occulté par les citoyens eux-mêmes parce qu'il prend la figure d'un tort insupportable et intraitable en politique. Elle réduit l'imaginaire social à sa dimension idéologique marxienne. Machiavel souligne au contraire la réalité effective de l'exercice politique de la *stásis* dans l'antiquité. Le conflit civil entre grands et peuple a bien nourri la gloire de Rome et il est du devoir du républicanisme de s'en inspirer en vue du *bene comune*. La pratique politique du dissensus s'inscrit toutefois nécessairement dans le cadre d'un imaginaire social. La *verità effettuale* est que la politique est nécessairement de l'ordre de la représentation aussi bien en raison de l'attachement des hommes à l'apparence, du modèle historique de la gloire, que pour permettre au pouvoir de se légitimer. Lefort, lui, aborde le thème de l'imaginaire social d'une manière plus générale. Il accorde un statut transcendantal à l'imagination par le besoin d'incorporer l'image de l'Autre constitutif des relations humaines, et rejoint d'une certaine manière les conclusions de Loraux quand il affirme que les hommes éprouveraient le besoin de méconnaître la conflictualité de leurs rapports. L'attachement de tous au modèle de la gloire nourrirait un *commun imaginaire*, pour dépasser le « vide social » ou l'hétérogénéité radicale qui existe entre les grands et le peuple à l'époque de Machiavel.

Ricoeur partage la plupart des conclusions précédentes. Il affirme lui aussi qu'on ne saurait concevoir une société sans la nécessité pour elle de se faire une représentation de son identité collective, déjà constitutive d'un imaginaire social par ses dimensions symbolique et idéologique (en un autre sens que Marx). Il insiste aussi sur la fécondité du conflit civil entre des classes sociales, qui va permettre le jeu de l'idéologie et de l'utopie dans la formation d'un « espace public », bien qu'il l'encadre doublement par du consensuel, d'une part par l'hypothèse d'une entente préalable entre les individus, d'autre part par l'obtention nécessaire d'une décision commune, fragile et précaire, différente de l'utopie du consensualisme habermassien. La grande différence, toutefois, est qu'il accorde à l'imaginaire social une plus grande historicité, en faisant dépendre son exercice d'une situation historique de conflictualité qui naît de la fin d'un monde commun de valeurs. Ricoeur décrit l'espace proprement moderne de l'imaginaire social par la dialectique de l'idéologie et de l'utopie. L'antiquité et l'époque de Machiavel représentent pour lui des états pré-idéologiques. Le modèle qu'il propose a toutefois permis de comprendre la contemporanéité de la pensée machiavélienne en lui joignant le modèle herméneutique de Lefort. On peut bien aujourd'hui s'aider de Machiavel pour repenser la démocratie contemporaine à partir de l'imaginaire social moderne qui nous le fait apparaître, après coup, comme un théoricien de l'idéologie et de la fécondité du conflit civil, utile pour dépasser les limites du marxisme et penser un espace public de contestabilité nourri de l'antagonisme des classes sociales. Ricoeur, toutefois, propose un « consensus conflictuel » qui diffère du modèle machiavélien de l'entente dans le conflit. Ses analyses, enfin, permettent elles aussi de contester les conclusions transhistoriques de Loraux sur la démocratie. Loraux considérait que la pratique de l'oubli était le propre de toute politique, aussi bien pour la démocratie antique que pour la démocratie contemporaine. L'amnistie de 403 avant J.-C. devait être révélatrice de l'incapacité structurelle d'instaurer une véritable démocratie, dans laquelle le *dêmos* reconnaît pleinement son *kratos* par l'acceptation de la division de la cité. Or la démocratie contemporaine ne revient aucunement à la pratique imaginative d'occultation du conflit civil que décrit Loraux. Ce qu'elle pensait irréalisable semble bien être devenu effectif par le jeu conflictuel de l'idéologie et de l'utopie qui nourrit l'espace public moderne.

La manière de reprendre les trois grandes caractéristiques du modèle machiavélien de l'entente dans le conflit, dans le cadre de l'imaginaire social de Ricoeur, n'a toutefois pas encore été précisée. Seules les différences entre Ricoeur et Machiavel sur la notion de conflit ont été étudiées de manière approfondie. Les questions de la double dimension de l'antagonisme des classes, de son expression adéquate par le recours aux mœurs, et de

## Conclusion

l'esthétique de la politique, demeurent entières. Mais la question de la *pertinence* d'une perspective néo-machiavélienne du conflit civil en démocratie contemporaine précède celle de son *approfondissement*. Il est nécessaire de travailler de plus près la notion d'*espace public* à plusieurs reprises mentionnée, car elle va permettre d'interroger, cette fois-ci dans le cadre des démocraties contemporaines, le statut du conflit et du consensus en politique, en maintenant un lien avec le thème de l'imaginaire social proposé par Ricoeur. L'étude de Habermas s'est jusqu'ici limitée à *Connaissance et intérêt* et doit être amplement complétée pour étudier la perspective consensualiste que propose le modèle de la raison communicationnelle. Loraux parlait de l'*agora* et de la pratique judiciaire comme de scènes agonistiques, où se jouait la victoire d'une thèse sur une autre. Il faut donc comprendre comment Habermas peut envisager l'espace public de manière consensualiste dans les sociétés modernes, de même qu'il faut se demander s'il est pertinent d'aborder sa pensée par la figure de l'imaginaire social comme le propose Ricoeur. Il n'est pas du tout sûr que la conflictualité entre l'idéologie et l'utopie, elle-même engendrée par le conflit entre les classes sociales, permette de juger le conflit civil fécond en politique. L'exercice du « commun litigieux » entre représentants et représentés, entre majorité et minorités, se pose aujourd'hui dans de nouvelles conditions, aussi bien juridiques par l'institution de contre-pouvoirs et par la séparation des pouvoirs, que politiques entre les différents partis dans le modèle du parlementarisme. Nous avons vu avec Lefort que l'espace public avait pour condition de possibilité l'expérience commune et identique de la citoyenneté, par l'égalité en droit des individus. Les classes sociales peuvent bien avoir des intérêts divergents, les individus ne partagent pas moins le même statut juridique par la reconnaissance de leurs droits fondamentaux. L'étude des trois caractéristiques du modèle machiavélien de l'entente dans le conflit suppose donc au préalable de prendre en compte les *mutations* opérées par la modernité, qui modifient à la fois la figure du commun et l'exercice du conflit civil.

Il se peut, comme l'affirme Audier, que la perspective consensualiste soit désormais plus pertinente pour repenser et consolider les liens sociaux, même si Machiavel a pu nous aider à repenser la spécificité de la démocratie au lendemain du totalitarisme. Il est nécessaire de remettre en cause les conclusions machiavéliennes sur le caractère indépassable du conflit civil ainsi que sur les questions du commun et de l'homogène. On se permet de cette façon d'interroger le modèle opératoire qui a été retenu avec Machiavel pour penser le conflit en politique : avons-nous encore affaire à un conflit qui oppose des parties adverses, en particulier des classes sociales, disposées chacune à se prendre pour le tout au point d'obliger à rechercher en politique les conditions de leur limitation réciproque, par l'instauration d'un

imaginaire politique qui sait agir sur les mœurs ? Le conflit civil possède-t-il encore une dimension institutionnelle et extra-institutionnelle ? La démocratie contemporaine, en d'autres termes, est-elle encore nourrie – de quelle façon ? Jusqu'où ? – par un « commun litigieux » ou peut-elle dépasser ses propres antagonismes par une perspective consensuelle, après la fin de son opposition historique avec le totalitarisme ? Quelle traduction, enfin, faut-il donner de l'« imaginaire social », s'il s'avère encore possible de maintenir le modèle de Ricoeur ?

## **DEUXIÈME PARTIE**

### **L'ESPACE PUBLIC: ANALYSE ET CRITIQUE DE L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION**

## Introduction

L'analyse du consensus et du dissensus en démocratie contemporaine va comporter trois grands moments : premièrement une analyse de la philosophie habermassienne, qui va permettre de travailler en profondeur la notion d'espace public et la figure d'un imaginaire social. L'éthique de la discussion fera ensuite l'objet de deux critiques très différentes, l'une de type « néo-habermassienne », avec le cas des luttes pour la reconnaissance de Honneth - dont l'intention est d'inscrire le conflit dans l'entente par une perspective néo-hégélienne - l'autre (indirectement et secondairement) « anti-habermassienne » avec le modèle de la méésentente de Rancière. Il ne s'agit pas pour autant, en convoquant Rancière, d'opposer catégoriquement une philosophie consensualiste à ce que l'on appelle communément, et de façon excessive, le « postmodernisme » pour qualifier sa pensée et celles de Michel Foucault, Gilles Deleuze, et Lyotard<sup>1</sup>. Il est vrai que leurs pensées, si elles ne se sont pas construites sous l'influence des projets initiaux de l'École de Francfort, comportent un lien de parenté avec les travaux de Max Horkheimer et de Theodor W. Adorno pour la critique - voire la déconstruction - de la raison qu'elles proposent en partie. Mais Rancière n'est pas Lyotard, et refuse la perspective du post-modernisme. L'enjeu de cette partie n'est pas la reconstruction ou la déconstruction de la raison dite « métaphysique », mais l'examen de l'espace public contemporain pour évaluer ses conséquences sur le conflit civil et la pertinence de l'associer à la figure d'un imaginaire social. Habermas, Honneth, Rancière proposent, chacun de manière différente, le modèle d'une démocratie radicale pour critiquer un faux consensualisme anti-démocratique contemporain. Comment dès lors éviter que la démocratie se retourne contre elle-même ? Est-ce en approfondissant la perspective consensualiste – et de quelle manière ? - ou en redynamisant le conflit civil entre les parties qui composent la société ?

<sup>1</sup> Pour une critique de la distinction excessive entre une philosophie consensualiste et une philosophie du différend, ou encore entre la pensée post-métaphysique de Habermas et le post-modernisme, cf. Y. Cusset, « Lutte sociale et éthique de la discussion », *Actuel Marx*, n°25, 1999/1, p. 129 ; G. Raullet, « La raison communicationnelle », in C. Bouchindhomme, R. Rochlitz (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, coll. « Procope », 1996, pp. 69-103.

## **I. Le consensualisme habermassien**

### **Introduction**

Deux questions majeures se posent, qui ont pour enjeu d'interroger *a contrario* la pertinence d'une approche néo-machiavélienne du conflit civil en démocratie contemporaine. Est-il justifié, comme l'affirme Ricoeur, de parler d'un imaginaire social dans le cas de Habermas ? Le consensualisme de l'éthique de la discussion est-il surtout convaincant, ou sa critique permet-elle d'insister davantage sur le lien indissociable entre le conflit civil et l'imaginaire social, par la formation d'un espace public de contestabilité ? Un dernier point portera sur les figures du beau et du sublime appliquées à la pensée habermassienne, pour souligner une dernière fois son consensualisme et la comparer indirectement au modèle machiavélien de l'entente dans le conflit.

### **1. L'imaginaire social dans la pensée habermassienne**

#### *La dimension symbolique des institutions*

Ricoeur s'est intéressé à la pensée habermassienne car il la jugeait utile pour élaborer sa propre conception de l'imaginaire social et, par comparaison, sa théorie du « consensus conflictuel » et de l'herméneutique critique. Habermas lui permettait d'insister sur deux points majeurs : d'une part, sa pensée était à ses yeux exemplaire de la dialectique conflictuelle moderne entre l'idéologie et l'utopie, même s'il n'en partageait pas la visée consensualiste ; d'autre part, elle lui permettait de faire la transition entre l'étude de la fonction de légitimation de l'idéologie déjà explicitée à l'aide de Weber, et celle de sa fonction d'intégration sociale ou d'identification ultérieurement analysée à l'aide de Geertz dans *L'idéologie et l'utopie*. La distinction habermassienne entre le travail et l'interaction permet en effet de mettre au jour la dimension symbolique de l'action et des institutions<sup>1</sup> qui interviennent dans les rapports

<sup>1</sup> La distinction entre le travail et l'interaction permet de distinguer des « systèmes sociaux » selon des types d'activité. L'« institution » ou le « cadre institutionnel » désigne un ensemble de normes qui guident des interactions médiatisées par le langage. Les institutions peuvent être juridiques, sociales, étatiques ou bien encore politiques (le Parlement par exemple). Elles font partie du monde vécu des citoyens. Il existe ensuite des « sous-systèmes » qui peuvent soit relever de l'interaction (famille, les systèmes de parenté), soit relever de l'activité

sociaux, en dénonçant simultanément l'erreur marxienne de réduire la *praxis* à l'activité instrumentale. Le travail est une activité rationnelle orientée vers une fin. L'activité communicationnelle, elle, désigne une interaction médiatisée par des symboles. Le premier rapport au monde, pour l'être humain, est symbolique. Il est déterminé par des pratiques intersubjectivement construites qui dotent le « monde vécu » de structures symboliques. Habermas, sur ces points, s'est inspiré des travaux d'anthropologie philosophique d'Arnold Gehlen et d'Ernst Cassirer, et l'on comprend très bien que Ricoeur y ait vu une transition parfaite aux analyses sémiotiques de l'action symbolique par Geertz :

« L'esprit humain ne se rencontre que de manière indirecte, par l'entremise d'un rapport symbolique médiatisé au monde ; il n'existe pas « dans la tête », mais dans l'ensemble des énonciations et des pratiques symboliques, publiquement accessibles et intersubjectivement compréhensibles. »<sup>1</sup>

L'importance de l'imaginaire chez Habermas peut déjà être explicitée par la réflexion sur le rôle joué, dans le maintien de l'ordre social et dans l'intégration politique des citoyens, par « les formes de communication propres à la sauvegarde des traditions et par les manifestations culturelles, les rituels et les mises en scène publics »<sup>2</sup>. Certaines institutions sont dotées d'une dimension symbolique forte, et favorisent la cohésion collective par des pratiques cérémonielles. Habermas dit qu'elles mobilisent « l'imaginaire affectif », soulignant ainsi que les liens sociaux ne se construisent pas seulement sur le mode cognitif<sup>3</sup>. La dimension symbolique des institutions, aujourd'hui, est nécessairement affaiblie suite au processus de la modernité. Deux changements sont apparus. Les traditions, d'une part, sont désormais l'objet d'une réflexion critique ; les cérémonies n'ont plus de sens par elles-mêmes, mais en fonction

instrumentale (le système économique et l'appareil d'État, ou encore l'argent et l'administration). Il y a d'un côté la référence à des normes intersubjectivement établies et reconnues, de l'autre la sphère des actions qui relèvent de l'activité instrumentale ou stratégique. La « rationalisation », dans les deux cas, n'est pas la même. Dans le cadre institutionnel, la rationalisation permet l'émancipation, l'individualisation, par une pratique communicationnelle exempte de domination. Dans les sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin, la rationalisation permet l'accroissement des forces productives et l'extension du pouvoir de disposer techniquement des choses. Cf. J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, trad. J-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973, p. 25.

<sup>1</sup> J. Habermas, *Une époque de transitions. Écrits politiques 1998-2003*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, pp. 98-99. Les *Profils philosophiques et politiques* ((1971), trad. F. Dastur, J-R. Ladmiral, M. B. de Launay, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1974) contiennent aussi un chapitre consacré à Gehlen (pp. 257-283). Sur la distinction entre travail et interaction, cf. J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie* (1968), *op.cit.*, pp. 22-25. Pour l'analyse des structures symboliques du monde vécu, cf. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), tome 2, *op.cit.*, chap. VI.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 86.

d'une évaluation réflexive, intersubjective, qui leur attribue un certain sens. D'autre part, l'autoréflexivité par laquelle une société décide de ses traditions et de la dimension symbolique de ses institutions ne concerne plus seulement le cadre restrictif de la nation mais s'ouvre à un certain « universalisme » sous l'influence des droits de l'homme. Habermas prend l'exemple du mémorial de Berlin, consacré à la mémoire de l'Holocauste, qui s'adresse plus largement à toutes les victimes de la Seconde Guerre mondiale.

L'affaiblissement actuel de la valeur symbolique des institutions, pour autant, ne permet pas de conclure que l'État peut se passer d'elle. Habermas s'intéresse à l'anthropologie philosophique sur la question des institutions car elle reprend à son compte, d'une manière critique, l'importance hégélienne accordée au symbolique<sup>1</sup>. Il s'aide des travaux de Cassirer et de Gehlen pour se demander de quelle manière « les formes et les pratiques de représentation mises en œuvre par des institutions contemporaines les unes aux autres s'emparent *des cœurs et des esprits* »<sup>2</sup>. Les institutions ne font-elles, par leur symbolique, que renforcer des idées rationnellement acquises, ou sont-elles en mesure de produire elles-mêmes des normes, des conduites de comportement, ou bien encore des facteurs d'intégration qui échappent à la rationalité des liens sociaux et modifient les mœurs ? Les pratiques symboliques sont-elles au service d'une rationalité discursive, pour simplement étendre son champ d'action, ou produisent-elles elles-mêmes des valeurs, indépendamment de toute approche rationnelle ? La seconde alternative est celle de Gehlen, la première celle de Cassirer. La dimension symbolique des institutions ne peut et ne doit pas être rationalisée pour Gehlen, sans quoi les contraintes qu'elles imposent à l'homme ne pourraient freiner sa nature instinctive. La force coercitive des institutions doit être une force irrationnelle pour combattre l'irrationalité de l'instinct et permettre l'intégration réussie de l'homme au monde. La représentation est supérieure au concept en échappant à la critique ou à la rationalité. Elle doit pouvoir s'imposer d'elle-même, sans qu'aucun individu soit en droit d'en évaluer le bien-fondé. Cassirer, lui, insiste sur la dimension symbolique de la représentation que l'homme se fait du monde. L'homme noue indirectement une relation au monde, par l'emploi de « formes

<sup>1</sup> L'importance de la dimension symbolique des institutions s'inscrit dans la critique hégélienne de l'abstraction de la morale kantienne. La morale kantienne est une morale abstraite qui exige de l'individu une dépense motivationnelle et cognitive trop élevée. Pour Hegel, il faut au contraire que « l'esprit subjectif » ne prenne pas tout en charge, et que lui vienne en aide « l'esprit objectif », lequel s'incarne dans des lois et des institutions. Les grandes institutions sociales et étatiques sont primordiales et supérieures à l'esprit subjectif. Cf. *Ibid.*, p. 96. G.W. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (1820), trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1940, troisième partie « La moralité objective ».

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 100. Nous soulignons.

symboliques » que sont autant le langage, le mythe, l'art, la religion. Il n'y a pas lieu d'opposer les normes rationnelles aux formes symboliques<sup>1</sup>. Il y a une relation de complémentarité entre « la force de conviction inhérente aux normes fondées par une discussion rationnelle et la force de liaison (*Bindungskraft*) propre aux formes de comportement rituel »<sup>2</sup>. Mais ce sont bien les formes symboliques qui sont au service de normes rationnelles préalablement établies. Une cérémonie « sert bien plutôt à offrir une mise en scène expressive à des raisons que l'inverse, à savoir, à donner des raisons à une institution publique de se mettre elle-même en scène »<sup>3</sup>. Habermas, à la fin de son article, ne précise pas explicitement sa position vis-à-vis de Cassirer. Il rejette en tout cas la position gehlenienne, et celle que proposait G.W. Hegel en son temps avec « l'éthique concrète »<sup>4</sup>. Les sociétés modernes continuent pour lui d'avoir besoin de « représentations symboliques et de ritualisations », mais la dimension symbolique des institutions doit désormais s'offrir au « bain acide d'une discussion publique sans complaisance »<sup>5</sup>. Les citoyens ne se soumettent pas à des institutions. Ce sont eux qui décident de leur valeur symbolique et la leur octroient.

S'il est indéniable que la question de l'imaginaire est présente dans l'œuvre habermassienne, Habermas, pour autant, n'emploie jamais lui-même le concept d'

<sup>1</sup> La notion de « forme symbolique » ne s'applique pas seulement aux rites, aux mythes, mais également au langage. Cassirer distingue trois fonctions symboliques de la forme – *l'expression, la représentation, et la signification explicative* – qui désignent chacune une étape dans le processus de symbolisation. Les impressions sensibles, dans le mythe, sont transformées en *expression* symbolique. Mais l'image mythique peut elle-même ensuite s'offrir aux concepts, en s'ouvrant au langage. Le moment rationnel du concept succède alors à celui de l'*expression*, ce qui marque une nouvelle étape dans le processus de symbolisation. La *signification explicative* est substituée à l'*expression*, et la science remplace le mythe. Quand il y a un équilibre des deux, « c'est la fonction représentative qui devient première – ce qui peut être observé dans la vie quotidienne, ou, d'une autre manière, dans l'art » (*Ibid.*, p. 105).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 109. Cassirer, comme le rappelle J.-M. Ferry, a une conception kantienne du symbole. Le symbole représente l'Idée. Il est une image sensible d'une réalité intelligible. J.-M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication, op.cit.*, 2<sup>ème</sup> partie, chap. VI.

<sup>4</sup> L'« éthique concrète » est une traduction particulière que propose Christian Bouchindhomme de la *Sittlichkeit*, pour insister sur la question des mœurs que contient le terme allemand. La *Sittlichkeit* est généralement traduit par le terme d'« éthicité », dont les sous-sphères sont la société civile, la famille, et l'État. Elle permet à Hegel de critiquer l'universalisme moral kantien. L'éthicité hégélienne apporte une dimension intersubjective à l'autoréalisation pour Honneth. Elle permet de sortir des « subjectivités vides, abstraites, et sans contenu » qu'engendrent les domaines du droit et de la moralité (A. Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* (2001), trad. F. Fischbach, Paris, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2008, p. 12). Honneth reproche toutefois à Hegel de trop concevoir l'éthicité sur le modèle d'une sur-institutionnalisation. Il insiste trop sur le pouvoir de l'État et sur sa position hiérarchique vis-à-vis des individus. L'esprit subjectif doit se soumettre à l'éthique concrète objective, à ce que les institutions lui dictent à condition d'en reconnaître le bien-fondé. Mais l'examen de la légitimité des institutions n'est pas un droit donné à tous les citoyens, uniquement au philosophe chez Hegel. La surinstitutionnalisation et le manque d'intersubjectivité de la *Sittlichkeit* hégélienne sont également contestés par Habermas.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 117.

« imaginaire social » pour l'appliquer à sa propre pensée et le lier à son consensualisme. L'interprétation de Ricoeur demande en conséquence d'être plus amplement justifiée, d'autant plus qu'elle repose uniquement sur la lecture de *Connaissance et intérêt* et qu'elle n'aborde pas la pensée habermassienne sous l'angle classique et fondamental de l'École de Francfort dont celle-ci hérite en grande partie. Nous allons voir cependant qu'elle est très largement corroborée par les propos que Habermas tient lui-même sur les concepts d'imaginaire, d'idéologie, et d'utopie, et qu'elle permet de prolonger l'étude de la place du conflit civil en démocratie contemporaine indissociablement de la figure de l'imaginaire social.

### *Imaginaire social et espace public*

La notion d' « espace public » est un thème central de l'œuvre de Habermas. La pensée habermassienne a certes évolué avec le temps, avec notamment l'abandon du modèle de la psychanalyse et l'élaboration majeure de l'activité communicationnelle après 1968, c'est-à-dire après *Connaissance et intérêt*. On parle parfois d'un « premier » et d'un « second » Habermas, plus proche en ses débuts des travaux fondateurs d'Adorno et de Horkheimer, et plus consensualiste à partir de la construction de l'éthique de la discussion. Cette vision comporte indéniablement une part de vérité. Mais il est un point constant qui saute aux yeux en le lisant de bout en bout, qui est même frappant quand on songe que ses écrits, si divers, s'étendent désormais sur plus de quarante ans de publication. La pensée habermassienne, en dépit de ses modifications, n'a jamais dévié de son projet initial de démontrer que l'État de droit a pour traduction nécessaire la démocratie par la formation d'un espace public. Habermas, dès *L'espace public* en 1962, se soucie des conditions d'un exercice démocratique authentique qui suppose la formation d'un nouvel espace public politique. *La technique et la science comme idéologie* parle déjà de la nécessité de permettre la formation d'une « discussion publique, sans entraves et exempte de domination » capable de s'attaquer à l'espace public pervers, post-littéraire et plébiscitaire, dont se nourrit le « système » produit par la conscience technocratique<sup>1</sup>. Habermas n'a jamais cessé de pointer du doigt les dangers qui menacent la démocratie, en restant lui-même très marqué par la barbarie du nazisme :

« Trouver une unité dans une œuvre aussi foisonnante peut sembler présomptueux. Et de fait, c'est moins une thématique ou une problématique dominante qui assure la continuité de son

<sup>1</sup> J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, *op.cit.*, p. 67.

œuvre qu'une attitude, un engagement, une conviction. En effet, au-delà des inflexions épistémologiques et méthodologiques, au-delà des changements de paradigmes et de la succession des adversaires théoriques, *il est une orientation initiale dont Habermas ne s'est jamais écarté : celle de défendre le projet démocratique et d'empêcher à toutes forces le retour de la barbarie*. Ne pas comprendre cet engagement premier, existentiel, c'est se priver d'une clef essentielle pour la compréhension de toute son œuvre. Le fait que Habermas soit né en 1929 n'est donc pas anecdotique : sa sensibilité aux problèmes de fondation, la place qu'il accorde aux droits de l'homme et à la Constitution dans sa construction théorique, sa fidélité à l'héritage universaliste des Lumières, sa condamnation de toute rhétorique néo-romantique et esthétisante sont directement liées à *son expérience du nazisme*. Pour sortir des brumes de l'histoire allemande, *Habermas a fait un choix, celui de la raison, dût-ce être un « parti pris »*. »<sup>1</sup>

L'espace public n'est rien d'autre, dans une formulation différente, que la dialectique de l'idéologie et de l'utopie dont parle Ricoeur, si bien que l'« imaginaire social » est simplement un autre terme pour le désigner. Habermas, dès *L'espace public*, s'attache à la figure de la « sphère publique bourgeoise » ou « opinion publique » (*Öffentlichkeit*) qui vit le jour au XVIII<sup>e</sup> siècle grâce à l'émergence du capitalisme. Les « couches cultivées » qui apparaissent à cette époque – composées de juristes, médecins, prêtres, professeurs, et plus nouvellement d'entrepreneurs, d'investisseurs, et d'artisans – vont devenir de plus en plus critiques à l'égard du pouvoir établi et se sentir en droit de lui demander des comptes. L'intérêt commun, sous l'impulsion du capitalisme, cesse d'être l'apanage de l'État. La sphère publique n'est plus distincte ni de la sphère privée ni supérieure à elle. C'est l'intérêt commun, au contraire, qui devient une condition de possibilité de satisfaction des intérêts privés. L'État, en conséquence, est sommé de justifier publiquement ses actes, car les sujets voient dans sa conduite leurs affaires propres, en ce qui concerne par exemple l'échange des marchandises et les conditions du travail social. Le terme « public » ne désigne plus le souci antique vertueux de la *res publica*, mais un ensemble de personnes privées qui, en se rassemblant, constituent un espace public et ordonnent au pouvoir de relever de la « publicité », autrement dit de *rendre public* ses faits et gestes. La nouvelle attitude des sujets modifie le principe du pouvoir. S'ils ne s'intéressent à la politique que pour leurs intérêts privés, sans avoir l'intention de gouverner à leur tour comme le voulait le principe aristotélicien de rotation des charges, les individus, par

<sup>1</sup>A. Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas. Une éthique de la responsabilité ?* (thèse de doctorat réalisée sous la direction de G. Raulet, Université Lyon II Lumières, 2005, pp. 10-11). Bouchindhomme insiste lui aussi – dans l'avant-propos d'*Une époque de transitions* - sur l'unité de la pensée habermassienne par le projet de la démocratie, lequel trouve simplement son explicitation aboutie dans *Droit et démocratie*. Les écrits politiques, rassemblés dans les dix volumes des *Kleine politische Schriften*, l'attestent (J. Habermas, *Kleine politische Schriften*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1981-2004).

l'usage public et critique de leur raisonnement, substituent à la logique de domination l'exigence d'une politique délibérative. La publicité est la condition qui permet le passage de la domination arbitraire à l'exercice légitime du pouvoir.

L'espace de contestabilité ou de conflictualité que fait naître la formation d'une opinion publique éclairée, nourrie par l'usage public de la raison, est directement abordée, dans *L'espace public*, par les thèmes d'idéologie et d'idéal (identique à l'utopie chez Habermas). Habermas distingue de l'espace public son caractère idéologique qu'il condamne, de l'idéal ou de « l'idée d'humanité (morale) » qu'il reprend à son compte, pour en faire le projet de l'éthique de la discussion. L'idéologie tient au décalage entre le principe démocratique de la souveraineté populaire et le sujet de l'État constitutionnel bourgeois qui n'est pas le peuple mais une faible minorité, avantagée, qui seule participe aux débats publics. La sphère publique bourgeoise est une sphère littéraire, dont l'émergence correspondit à la naissance de la presse, et qui supposait de ses participants qu'ils soient cultivés et propriétaires. Elle prit la forme d'une communauté de savants, dont l'élitisme ou le manque d'ouverture n'échappa pas à Habermas. *L'espace public* contient des lignes très critiques sur l'hypocrisie de l'État constitutionnel bourgeois qui, par principe, au nom de l'autorégulation du marché, s'oppose à toute domination qui pourrait venir de l'État, tout en ne se privant pas de laisser une élite exercer idéologiquement son pouvoir, en prétendant pouvoir parler au nom de tous. L'erreur, toutefois, serait de renoncer au modèle bourgeois de la sphère publique. La pratique idéologique historique de la classe dominante est venue altérer l'idée originelle d'« humanité morale », dont la traduction est l'idéal d'une participation possible pour tous à la sphère publique des Salons, ou encore l'exercice de l'usage public de la raison étendu à l'espèce humaine entière, au nom de la dignité, et la possibilité de constituer un espace public politique authentique, désintéressé, indépendant des critères économiques et des inégalités sociales qu'ils font naître :

*« La culture bourgeoise n'était pas une pure et simple idéologie. Dans la mesure où l'usage que les personnes privées faisaient de leur raison, dans les Salons, les Clubs et les sociétés de lecture, n'était pas directement soumis au circuit de la production et de la consommation, ni au diktat des nécessités vitales ; dans la mesure où, au contraire, cet usage de la raison possédait, au sens grec d'une indépendance par rapport aux impératifs de la survie, un caractère « politique », et jusque dans son expression simplement littéraire (le fait de communiquer et de se comprendre à propos des expériences nouvelles que faisait la subjectivité), dans cette mesure-là seulement a*

pu s'élaborer cette idée qui, plus tard, a été réduite à une idéologie : *l'idée d'humanité (morale)*. »<sup>1</sup>

L'espace public, dans son idéal, est la substitution d'une politique délibérative à une logique de domination, qui permet de dénoncer par l'exigence de la publicité toute entreprise politique idéologique. La politique est toujours le jeu des partis, le jeu du pouvoir qui finit par servir des intérêts particuliers, et la mise en place, dans les sociétés modernes, d'une bureaucratisation qui peine à entendre et à prendre en compte les revendications émises par les citoyens. L'espace public mène une « lutte pour la reconnaissance » afin d'obliger la politique institutionnalisée à prendre en compte les revendications sociales, et pour alerter la société sur des problèmes en les rendant publics :

« Ce n'est qu'au terme d'une « lutte pour la reconnaissance » menée dans l'espace public que les intérêts litigieux peuvent être pris en charge par les instances politiques compétentes, puis mis à l'ordre du jour des parlements, débattus et, le cas échéant, transformés en motions et en décisions ayant force d'obligation. »<sup>2</sup>

L'espace public révèle au grand jour des problèmes sans pouvoir lui-même les résoudre. Il oblige la politique à les prendre au sérieux, tout en lui laissant la responsabilité de leur

<sup>1</sup> J. Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (1961), trad. Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1978, p. 168. Nous soulignons. C'est un des points de divergence avec la conception arendtienne de l'espace public. Les deux auteurs sont très proches l'un de l'autre pour l'affirmation commune que la politique doit relever de la pratique communicationnelle. Tous deux maintiennent la possibilité d'un monde commun par le langage, dans lequel le jugement de chacun est confronté aux autres, et constitue la dimension intersubjective du pouvoir. Mais l'espace public est pour Arendt ce que la modernité a oublié, qu'elle doit réapprendre de la *polis* grecque, tandis qu'il désigne la dialectique moderne de l'idéologie et de l'utopie pour Habermas, avec pour valeur l'idéal d'humanité morale. L'espace public antique, comme le rappelle J.-M. Ferry, répond à une esthétique de la figuration, « de la présentation à soi, où chacun doit exceller afin d'obtenir la gloire, grâce aux « belles paroles » prononcées sur la place publique », tandis que l'espace public moderne obéit à une logique d'émancipation (J.-M. Ferry, « Les transformations de la publicité politique », *Hermès*, 4, 1989, p. 18). Arendt comment aussi l'erreur d'opposer la politique à la violence. Elle ne prend pas en compte l'existence dans les sociétés modernes de l'administration, ni ne conçoit que la politique puisse en partie relever de la rationalité instrumentale ou stratégique. Elle se trompe également en affirmant que la politique n'est pas le lieu de la vérité. C'est se priver de tout critère de rationalité pour savoir si la légitimité politique formée par l'opinion est ou non exempte d'idéologies. Le consensus peut bien être à la fois réel et inauthentique, ou falsifié. La légitimité politique, pour reprendre Ferry, se mesure chez Arendt à « l'intersubjectivité de l'opinion » (le consensus est authentique quand il prend en compte la pluralité des points de vue, qui ne peuvent prétendre à la vérité, mais seulement à l'impartialité que procure la « mentalité élargie »), et chez Habermas à la « vérité de la raison ». Sur la conception différente de l'espace public par Habermas et Arendt, cf. bibliographie 2<sup>ème</sup> partie, I.1.1 p. 540.

<sup>2</sup>J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (1992), trad. R. Rochlitz, C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, coll. « nrf essais », 1997, p. 340. La lutte pour la reconnaissance n'est pas vaine. Les acteurs de l'espace public – notamment le monde associatif de la société civile - savent exercer une influence importante sur le système politique pour se faire entendre. Les grands débats publics des dernières décennies (la question du statut de la femme par les féministes, le problème du réchauffement climatique...) le prouvent.

traitement. Il ne peut agir sur la politique qu'indirectement. L'espace public n'est ni une organisation, ni une institution, encore moins un système. Ses frontières sont variables, et constamment renouvelées par l'activité communicationnelle. On peut au mieux le décrire comme « un réseau permettant de communiquer des contenus et des prises de position, et donc des *opinions* ; les flux de la communication y sont filtrés et synthétisés de façon à se condenser en opinions *publiques* regroupées en fonction d'un thème spécifique »<sup>1</sup>. L'espace public s'apparente à une « structure de communication ancrée dans le monde vécu par l'intermédiaire de sa base constituée par la société civile »<sup>2</sup>. L'opinion publique n'est pas la somme des volontés particulières ou des opinions individuelles prises dans leur sphère privée. Elle ne se confond pas avec l'opinion que recensent les sondages et les enquêtes d'opinion. L'opinion publique habermassienne émet des avis collectifs qui naissent de la pratique intersubjective délibérative, ou de la confrontation publique d'arguments. La société civile ne peut à elle seule organiser la société. Le rêve d'une disparition de l'État n'a aucun sens. Mais la résolution des problèmes par la politique ne justifie en aucune façon la confiscation des décisions par un petit groupe d'experts. La bureaucratisation est contraire au principe démocratique d'auto-détermination du peuple. La résolution des problèmes nécessite la formation d'opinions « concentrées » qui ne doivent pas contredire l'exercice d'une opinion publique. Les décisions ne doivent pas être l'exclusivité de quelques-uns mais idéalement le fruit d'un espace intersubjectif de discussion le plus large possible. L'espace public peut prendre plusieurs formes ou figures. Habermas parle de « l'espace public épisodique du bistrot », mais aussi de l'espace public des réunions de parents d'élèves, et de celui des concerts rock. Il y a une multiplicité d'espaces publics partiels qui ont chacun leur fonctionnement, leur autonomie. Il est possible, toutefois, d'établir des « ponts herméneutiques » entre eux. Les frontières entre les espaces publics partiels sont perméables<sup>3</sup>.

La formation d'un espace public authentique, d'un certain côté, a pour finalité la régénération ou la revitalisation du conflit au sein de la société, en prenant parallèlement à Ricoeur la forme d'une dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie. La pression que doit exercer l'opinion publique sur la politique possède un caractère utopique. L'utopie a les mêmes caractéristiques chez Habermas que chez Ricoeur. Elle est rationnelle et réalisable, ce

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 387.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 401.

qui la rapproche de la notion freudienne d'illusion, elle-même distincte de l'idée délirante<sup>1</sup>. L'utopie répond à l'idéologie. L'espace public est le lieu de formation d'utopies réactives à l'idéologie du pouvoir. Mais il a aussi pour ennemi l'espace public post-littéraire ou plébiscitaire dont se nourrit le système mis en place par la conscience technocratique et les partis politiques pour se maintenir au pouvoir. L'espace public politique est une « zone conflictuelle » qu'il faut remettre en mouvement pour re-politiser les citoyens<sup>2</sup>. Il est un espace de conflictualité qui permet de dénoncer l'existence d'un *faux consensualisme*, obtenu par manipulation et par affaiblissement de l'usage public de la raison, contraire à la vie démocratique. L'espace public bourgeois s'est transformé en un espace public plébiscitaire sous l'effet du capitalisme et du pouvoir des *mass media*. La sphère publique littéraire est devenue une sphère de consommation culturelle qui a rendu idéologique l'idée d'humanité morale. L'usage public de la raison s'est dégradé. Ce qui est consommé en masse n'exige plus de discussion. Un pseudo-public se crée qui se résume à une coexistence d'individus qui n'entrent pas en discussion pour confronter leurs points de vue, mais restent prisonniers de la logique de consommation – aimer, ou ne pas aimer, apprécier ou ne pas apprécier - sans se soucier de la pertinence des jugements émis. La discussion devient elle-même un objet de consommation. Il ne s'agit plus de rendre publique la culture, de la rendre accessible à tous, mais de rabaisser la culture au niveau de la masse. L'ouverture maximale de l'espace public lui a paradoxalement fait perdre sa dimension publique. Le rapport entre la sphère privée et la sphère publique s'est inversé. Il y avait une publicité à l'œuvre dans l'espace public bourgeois parce que l'on partait d'un lieu d'intimité – la famille – pour ensuite l'ouvrir à une dimension politique par l'usage public de sa raison. Désormais, les *mass media* créent un espace public qui part d'une dimension publique (la consommation pour tous des mêmes médias) pour ensuite nourrir l'espace privé. Les *mass media* favorisent l'individualisme, confinent l'expérience individuelle, et accroissent la sphère de l'intimité. La culture, de son côté, devient une affaire de spécialistes qui ne voient plus de sens de s'adresser à un public inculte. L'*intelligentsia*, apparue dès les années 1850, forme aujourd'hui « la caste des

<sup>1</sup> J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, *op.cit.*, pp. 314-321.

<sup>2</sup>J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, *op.cit.*, p. 70. Habermas plaçait son espoir dans le mouvement étudiant en 1968. « Il est difficile de prévoir qui mettra cette zone conflictuelle en mouvement. Ni le traditionnel antagonisme de classes ni les situations sous-privilegiées de type nouveau ne comportent de potentiels protestataires, tendant par leur origine à repolitiser une opinion publique qui se trouve comme asséchée. Le seul potentiel protestataire qui soit orienté vers la nouvelle zone de conflits en fonction d'intérêts reconnaissables, il se manifeste pour l'instant au sein de certains groupes d'étudiants et de lycéens » (*Ibid*, pp. 70-71).

fonctionnaires ». Elle symbolise la rupture entre les élites et le reste de la société civile, aggravant plus encore la difficulté de constituer une nouvelle sphère de délibération publique, de laquelle puisse naître un usage *public* de la raison.

La politique se sert de l'espace public post-littéraire pour s'imposer et entretenir une logique de domination. Elle fait usage de la publicité dans le sens de la réclame, du slogan (*Werbung*), pour manipuler l'opinion, et obtenir d'elle des plébiscites :

« La Publicité est dispensée en quelque sorte par le haut, afin de créer autour de certaines prises de position déterminées une atmosphère de *bonne volonté*. À l'origine, la *Publicité* garantissait le lien qu'entretenait l'usage public de la raison aussi bien avec les fondements législatifs de la domination qu'avec un contrôle critique de son exercice. Depuis, elle est au principe d'une domination qui s'exerce à travers le pouvoir de disposer d'une opinion non publique, ce qui aboutit à cette singulière équivoque : la « Publicité » permet de *manipuler le public*, en même temps qu'elle est le moyen dont on se sert pour se justifier *face à lui*. Ainsi, la « Publicité » de manipulation prend-elle le pas sur la *Publicité* critique. »<sup>1</sup>

Le moment électoral consiste uniquement pour des partis à faire la publicité de leur programme, sans se soumettre à des débats publics qui seraient issus d'un espace public politique. Habermas parle de « marketing politique » pour désigner l'emploi par les partis politiques de spécialistes de la publicité, « dont on loue les services afin de vendre de la politique sans en faire » pour influencer le vote des individus, au même titre que des réclames ou des slogans influencent le choix des citoyens dans leurs pratiques de consommation<sup>2</sup>. Le dépérissement de la publicité critique est intentionnel. Il permet à la politique de redevenir une pratique de domination en empêchant que se forme contre elle une sphère publique contestataire. La politique se sert de la publicité pour s'adresser à l'opinion - qui n'est pas l'opinion publique – que Habermas qualifie encore de « consensus prêt à l'acclamation » qui émanerait d'un public « vassalisé ». Les partis cherchent uniquement à saisir les attentes des individus pour accroître leur popularité. Ils doivent bien ce faisant satisfaire leurs attentes, mais le marketing politique permet que les décisions importantes échappent au jugement critique. Les revendications sociales, la plupart du temps, consistent seulement à demander plus de moyens pour pouvoir consommer, au lieu de rendre possible une critique de l'idéologie de la culture de consommation qui réduit l'individu à un consommateur, tout en favorisant la reproduction des inégalités sociales.

<sup>1</sup> J. Habermas, *Droit et démocratie*, op.cit., p. 406.

<sup>2</sup> J. Habermas, *L'espace public*, op.cit., p. 225.

Habermas veut substituer au consensus obtenu par la force et par la manipulation, le consensus rationnel, démocratique, obtenu par l'exercice d'un espace public politique à reconstruire. L'idéal de la sphère publique bourgeoise suppose « la réduction des conflits structureaux d'intérêts ainsi que des décisions bureaucratiques à un minimum »<sup>1</sup>. La visée consensualiste est nécessaire pour que l'usage public ait un sens. Il ne servirait à rien d'entrer dans une discussion et de se soumettre aux contraintes de l'argumentation s'il était impossible de s'entendre sur ce que l'on juge légitime. La question de l'intérêt général, sinon, n'aurait aucun sens :

« En l'absence d'un tel accord, le pouvoir, qui s'exerce comme toujours publiquement, mais sous la forme d'un jeu de pressions et d'oppositions, ne peut créer qu'un équilibre provisoire entre des intérêts concurrents, qui, même s'il s'appuie temporairement sur un rapport de forces, reste totalement dépourvu d'une rationalité commandée par l'intérêt général. »<sup>2</sup>

Ricoeur, pour cette raison, reproche à Habermas de « dépasser » l'antagonisme des classes sociales par la formation d'une opinion publique consensuelle. Il importe toutefois, avant d'étudier le consensualisme de l'éthique de la discussion, de souligner davantage le caractère utopique du projet habermassien pour prolonger l'étude de la figure de l'imaginaire social<sup>3</sup>.

### *L'accent utopique du projet de communication idéale*

Habermas reprend de l'espace public bourgeois l'idéal d'humanité morale, qu'il qualifie d'« utopie » dans des textes ultérieurs à *L'espace public*, pour définir le « projet d'une communauté de communication idéale » propre à la théorie de l'agir communicationnel :

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 243-244.

<sup>3</sup> L'occultation ou la minimisation de l'antagonisme des classes sociales par l'espace public habermassien a fait l'objet de nombreuses critiques. Nancy Fraser propose une conception *post-bourgeoise* de l'espace public, qui remet en cause les « quatre hypothèses essentielles à la conception traditionnelle, bourgeoise, masculiniste et blanche de la sphère publique, au moins au sens où Habermas la décrit », qui d'une manière générale sont représentatives du libéralisme (N. Fraser, « Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », in E. Renault, Y. Sintomer (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2003, p. 113). Oskar Negt, quant à lui, étudie « l'opinion publique plébéienne » que Habermas mentionne au début de *L'espace public*. L'espace public oppositionnel est constitué des exclus, de la plèbe, et des laissés pour compte, que laisse à ses bords l'espace public bourgeois. O. Negt, *L'espace public oppositionnel*, trad. A. Neumann, Payot & Rivages, coll. « Critique de la politique », Paris, 2007. Cf. aussi C. Calhoun (dir.), *Habermas and the public sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992.

« Pour ce faire s'impose une théorie de l'action visant, comme chez Mead, le projet d'une *communauté de communication idéale*. Cette *utopie* sert, en effet, à reconstruire une intersubjectivité intacte, qui rende possible une communication sans entraves entre les individus ainsi qu'une identité de l'individu librement réconcilié avec lui-même. »<sup>1</sup>

L'espace public habermassien n'est pas tant l'expression de contestations successives à caractère utopique que la formulation générale d'un projet utopique qui a pour ambition de remettre en mouvement l'espace public et de s'attaquer aux idéologies existantes. Habermas inscrit lui-même sa démarche dans la tradition de la théorie critique de l'École de Francfort. On peut reprendre, pour la définir, les caractéristiques initiales que lui donna Horkheimer, qui fut le premier à en proposer une formulation théorique rigoureuse. La théorie critique conserve une méfiance à l'égard de toute norme de conduite que la vie sociale impose à l'individu. Elle est une critique des idéologies dans la perspective marxiste d'un projet d'émancipation de la société, tout particulièrement destiné aux prolétaires<sup>2</sup>. Elle est, d'autre part, la volonté d'éviter toute philosophie spéculative ou métaphysique. La « théorie traditionnelle » pense encore possible l'autonomisation du théorique vis-à-vis des conditions pratiques. Elle affirme encore que la relation sujet / objet est initiale, qu'elle est le point de départ de la réflexion, ou que l'objet est toujours ce « déjà là » qui nous fait face et devant lequel on se constitue comme sujet, à titre de spectateur théorique ou impartial de la connaissance. La théorie critique réfute ces assertions. L'objet n'est jamais ce qui apparaît à un individu en situation d'extériorité. Il est construit par la représentation que l'individu s'en fait selon sa place sociale. La position du spectateur impartial est idéologique, et la théorie critique a pour objectif pratique de permettre aux acteurs sociaux d'avoir du recul sur leurs activités, de leur donner les outils réflexifs nécessaires pour comprendre le sens des phénomènes sociaux et en évaluer la rationalité, afin de se préserver de l'idéologie par la pratique de « l'autoréflexion ». Mais on retrouve la difficulté évoquée par le paradoxe de Mannheim, car la théorie critique risque elle-même de devenir idéologique si elle prend son auto-réflexivité pour une impartialité. Horkheimer, pour cette raison, a tenu à souligner que la

<sup>1</sup> J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 2, *op.cit.*, p. 8.

<sup>2</sup> La « théorie critique » est une reprise critique de la pensée marxienne. Elle reprend, d'une certaine manière, le projet marxien d'émancipation, et reformule à nouveaux frais le problème de l'abolition de la distinction entre la théorie et la pratique, que Marx n'a pas su résoudre en commettant l'erreur d'élaborer la « science prolétarienne » pour Horkheimer. Habermas, nous l'avons vu, partage cette critique. Marx n'a pas su réfléchir sur son propre discours, il n'a pas su aller jusqu'au bout de son intention de faire de la *praxis* une théorie critique. Le matérialisme historique prend modèle sur les sciences de la nature dans *Le Capital*. Sur la théorie critique, cf. bibliographie 2<sup>ème</sup> partie, I.1.2, p. 540.

théorie critique conservait un lien avec la pratique d'une double façon, sous « la double forme d'une anticipation et d'un espoir »<sup>1</sup>. La théorie critique, en s'attaquant aux idéologies, n'indique pas ce qu'il adviendra de l'état social. Elle peut seulement pointer du doigt ce qui, dans la société, empêche la réalisation d'un état social émancipé. Et elle ne peut intéresser les individus qu'en donnant l'espoir qu'une société plus juste est possible. Elle est motivée par un « intérêt à l'émancipation » dont Habermas donnera plus tard une formulation théorique plus aboutie dans *Connaissance et intérêt*.

Il n'est pas question ici d'étudier en tout point la manière dont Habermas reprend la tradition de la théorie critique et le propos de Horkheimer. Ce qui importe davantage est de comprendre comment il relit cette tradition sous l'angle de la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie pour l'appliquer ensuite à sa propre pensée. Ricoeur, lui, comme nous l'avons vu, aborde ce point d'une autre manière. Le caractère utopique du projet d'émancipation tiendrait à l'abandon du modèle de la psychanalyse après *Connaissance et intérêt*. Le thérapeute est davantage en mesure, par des moyens qui lui sont spécifiques et que ne possède pas la théorie critique comme le transfert, de permettre réellement, en pratique, l'émancipation du patient. Le fossé qui existe entre l'intention d'émancipation et sa réalisation dans la théorie critique, à la différence de la psychanalyse, ne peut être comblé que par la figure de l'utopie :

« La critique de l'idéologie fait partie d'un processus de lutte et non de reconnaissance. L'idée d'une communication libre reste une idée inaccomplie, une idée régulatrice, une « illusion » au sens où Freud distingue ce terme d'une idée délirante. *L'élément utopique comble peut-être, ici, le fossé que l'expérience de la reconnaissance remplit dans la situation psychanalytique.* »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Y. Cusset, *Habermas. L'espoir de la discussion*, Paris, Michalon, 2001, p. 20.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, *op.cit.*, p. 329. Nous soulignons. Ricoeur énonce d'autres raisons qui invalident l'application du modèle de la psychanalyse à la « critique de l'idéologie » (la « critique de l'idéologie » commence avec le « marxisme comme critique » et se poursuit avec la théorie critique). L'analyse du refoulement n'est déjà pas la même chez Marx et chez Freud en raison de leur anthropologie. Le refoulement est le prix à payer pour vivre en société pour Freud (refoulement des pulsions), alors qu'il n'est qu'un supplément pour Marx, indissociable de l'idéologie. Il y a aussi une reconnaissance réciproque en psychanalyse du patient et du thérapeute, qui est impossible dans la critique de l'idéologie car le conflit demeure tant que la distinction entre les classes sociales demeure. Ricoeur, toutefois, atténue son propos. La reconnaissance réciproque en psychanalyse ne peut être totale. Il se peut qu'elle soit elle-même utopique, mais à un degré moindre de la théorie critique. Pour une analyse plus approfondie de la psychanalyse par Ricoeur, cf. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965. Pour une distinction plus précise entre la « critique de l'idéologie » et la théorie critique cf. J-M. Ferry, *Habermas, L'éthique de la communication*, *op.cit.*, note 36 de la première partie, pp. 128-129.

L'interprétation de Ricoeur a sa pertinence<sup>1</sup>. Mais la dialectique habermassienne de l'idéologie et de l'utopie, comme le rappelle Jean-Marc Ferry, est surtout un héritage de la tradition de la théorie critique. La critique de la raison par Horkheimer et Adorno est une critique des idéologies qui a déjà un contenu utopique. Les deux auteurs ont proposé une « utopie nostalgique qui situe dans le point de vue d'un Autre théologique la vision de ce qui aurait pu être à la place de cette « histoire écrite par les vainqueurs », comme disait Walter Benjamin, cette « dimension historique des choses » qui « n'est rien d'autre que l'expression des souffrances du passé »<sup>2</sup> :

« Adorno et Horkheimer se retrouvent ainsi avec beaucoup d'autres penseurs juifs dans l'utopie d'une Rédemption qui n'est peut-être même plus de ce monde, du moins au sens où elle n'a rien à voir avec un *telos* de l'histoire. C'est par là que nous pouvons dire, après M. Abensour, que la critique de la raison, chez Horkheimer et Adorno, instaure un nouveau rapport à l'utopie. »<sup>3</sup>

Ce que l'on a appelé ultérieurement l'« École de Francfort », pour désigner l'ensemble des travaux entrepris à l'Institut de Recherche sociale entrepris depuis 1923, sans qu'il s'agisse pour autant d'un courant intellectuel homogène et unitaire, représente l'expérience d'une « communauté intellectuelle utopique qui, dans sa pratique même, annoncerait la liberté et la spontanéité de l'avenir »<sup>4</sup>. L'École de Francfort a instauré un nouveau rapport à l'utopie par son projet commun d'émancipation. Elle « rouvre l'espace, appelle à une transformation

<sup>1</sup> Les raisons avancées par Habermas pour justifier l'abandon du modèle de la psychanalyse sont les suivantes. C'est en construisant le modèle de l'agir communicationnel qu'il fut amené à s'éloigner de la psychanalyse. Il n'y a pas d'« argumentation » en psychanalyse : les présuppositions communicationnelles universelles – notamment la relation symétrique, la recherche du meilleur argument par une recherche coopérative de la vérité – n'y sont pas respectées (le patient et le thérapeute ne sont pas d'égal à égal, ils ont des statuts différents, et le thérapeute, par ses compétences, sa formation, est seul en mesure d'objectiver ce que dit le patient) ; il n'y a pas non plus dans la situation analytique de prétention problématique à la vérité. La cure analytique ne consiste pas en une confrontation d'arguments pour en évaluer de manière coopérative le bien-fondé. La psychanalyse ne peut pas non plus servir de modèle à la théorie critique car la situation analytique ne correspond pas à la pratique communicationnelle quotidienne. Elle élude le problème de la motivation personnelle, car le patient vient de lui-même voir un thérapeute et désire, en dépit de ses résistances, sa guérison. Il commence une démarche thérapeutique de son propre gré. La psychanalyse et la théorie critique visent toutes deux l'émancipation, mais les différences de modalités de leur application obligent à les distinguer. Le modèle analytique, par son idéalité, est inapplicable à la société. L'interprétation de Ricoeur est donc justifiée, tout en ne permettant pas de comprendre adéquatement l'importance de la dialectique de l'idéologie et de l'utopie dans la pensée habermassienne. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel, op.cit.*, tome 1 ; Y. Cusset, *Habermas. L'espoir de la discussion, op.cit.*, pp. 29-34 ; J-M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication, op.cit.*, pp. 185-222 ; E. Renault, « Psychanalyse et conception critique du travail : trois approches francfortoises (Marcuse, Habermas et Honneth) », *Travailler*, 2008/2, N°20, pp. 61-75.

<sup>2</sup> J-M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication, op.cit.*, p. 230.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>4</sup> M. Abensour, « La Théorie critique : une pensée de l'exil ? », *Archives de philosophie*, avril-juin 1982, p. 180.

radicale de la société, sans pourtant que cette impulsion utopique, perceptible à des titres divers chez les membres du groupe, puisse donner naissance à un dogme commun »<sup>1</sup>.

Horkheimer, par exemple, dès l'*État autoritaire* en 1942, affirme que la tâche de la théorie critique est simultanément de dénoncer l'idéologie et de revaloriser le concept d'utopie pour soutenir son projet d'émancipation<sup>2</sup>. L'utopie qu'il propose est une utopie de la « réconciliation universelle » - qui signifie à la fois la réconciliation de l'individu et de la société, et la réconciliation de l'homme avec la nature – dont la réalisation ne dépend plus d'une classe sociale donnée mais de la prise de conscience individuelle. La Révolution est *possible*. Elle n'est pas, comme le pensait Marx, une certitude que l'on peut déduire de la connaissance des lois de l'histoire. La volonté individuelle d'émancipation est et demeure précaire, même si l'expérience de la souffrance qui la nourrit offre une « certitude pratique » qui permet de croire en ses chances de réalisation<sup>3</sup>. Il est vrai cependant que la « seconde » théorie critique, qui adviendra dans les années 1970, aura un accent utopique plus faible, car Horkheimer abandonne le projet révolutionnaire de la réconciliation universelle après avoir pris conscience de l'expérience totalitaire<sup>4</sup>. Le déclin progressif de la *praxis* obéit pour lui à une logique historique dont le développement est avec certitude l'avènement d'un « monde totalement administré ». Mais le pessimisme accru de la seconde théorie critique ne signifie pas qu'elle se vide de tout contenu utopique. Horkheimer conserve l'espoir, sur le plan individuel, de l'autonomie possible pour tous. Il reprend les valeurs du libéralisme dans le

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 184. Abensour qualifie le nouveau rapport à l'utopie de l'École de Francfort de « pensée de l'exil », soulignant ainsi l'influence en elle du judaïsme. « Si l'on peut dire de la philosophie moderne qu'elle est traversée par une problématique de la patrie et de l'exil, les penseurs de ce groupe sont des penseurs de l'exil, Adorno plus que les autres, semble-t-il, et leur rapport complexe au judaïsme serait à interroger » (*Ibid.*, p. 198).

<sup>2</sup> M. Horkheimer, « L'État autoritaire », in *Théorie critique*, trad. fr. Collège de philosophie, Paris, Payot, 1980.

<sup>3</sup> Le projet révolutionnaire de Horkheimer se distingue du marxisme en n'espérant plus d'une classe sociale donnée, mais de l'individu seul, l'avènement de la révolution. Sa perspective individualiste doit être resituée, pour J.-M. Ferry, dans le contexte des années 1940. C'est de l'individu lui-même, non de la masse, que l'on peut attendre une résistance dans un régime totalitaire. L'isolement des individus dans un régime totalitaire ne doit pas faire renoncer au projet révolutionnaire. C'est au contraire parce qu'ils sont isolés qu'il leur reste, comme unique recours, l'accession à la parole, initiatrice de la révolution. « L'expression non violente est une menace plus grande, dans l'État autoritaire, que les impressionnantes manifestations de parti sous Guillaume II » (M. Horkheimer, *Théorie critique, op.cit.*, p. 347).

<sup>4</sup> Il est même possible qu'au moment de la rédaction de l'*État autoritaire*, en 1942, « la vision socialiste de la société juste ait déjà été rendue problématique par l'existence du socialisme d'État. L'idéal du socialisme conservait sans doute encore la valeur d'une approximation politique de l'utopie de la réconciliation universelle. Mais Horkheimer croyait de moins en moins aux solutions politiques de type socialiste : celles qui essentiellement poursuivent la *justice* par la transformation des « structures » - et il faisait dépendre l'avènement de la *liberté* de la *volonté individuelle* des hommes, plutôt que des stratégies d'organisations » (J.M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication, op.cit.*, p. 242). Le passage de la première à la seconde théorie critique est explicite dans « La théorie critique hier et aujourd'hui », texte que Horkheimer écrivit en 1970, après la mort d'Adorno (M. Horkheimer, « La théorie critique, hier et aujourd'hui », in *Théorie critique, op. cit.*).

cadre de l'État social. Le libéralisme n'a permis l'autonomie que pour un nombre restreint d'individus. Il faut désormais la garantir à tous. Adorno et Horkheimer n'ont jamais abandonné « l'idée messianique d'une rupture du destin », dont le sens est une complémentarité étonnante, dans le cadre d'une philosophie messianique de l'histoire, entre une philosophie du progrès et une philosophie du déclin, entre la référence à un « processus » d'influence hégélienne, et la référence à l'« événement » d'influence heideggerienne<sup>1</sup>. Le cours de l'histoire obéit à un processus, à une logique « pathologique », qui annonce l'avènement d'une société administrée. Il est une histoire du « non-sens », du « devenir-déraison », l'histoire d'une raison instrumentalisée qui finit par se retourner contre l'homme, jusqu'à permettre dans le passé la barbarie nazie. Mais ce destin de l'« inauthenticité » peut et doit être combattu par la théorie critique, en entretenant l'espoir qu'une société juste est possible. La temporalité historique peut être rompue par la temporalité messianique de l'utopie du « tout-autre », qui donne la force de croire que l'autonomie des individus est encore réalisable. Horkheimer et Adorno, bien que critique de l'*Aufklärung*, recourent d'une certaine façon à l'*Aufklärung* par la dimension utopique de l'« étoile de la Rédemption » :

« Dans ces conditions, le principe de l'espoir doit être pour ainsi dire ancré dans l'histoire elle-même, et c'est au plus noir de ce monde que l'on doit découvrir l'« étoile de la Rédemption ». Ceci est d'ailleurs tout à fait cohérent avec l'attitude de connaissance mystique qui inspira Freud aussi bien que Bloch et la Théorie critique en général. Il faut donc développer un principe laïc de connaissance et d'espérance par une démarche spécifique de la critique, qui permette en même temps d'accréditer l'idée messianique de la rupture du destin. [...] En tant qu'autoréflexion, la Théorie critique est tournée contre ce destin de l'« inauthenticité » : expression faussée et communication déformée. Orientée à l'émancipation de l'individu, elle se heurte à l'objectivité contraignante d'une histoire gouvernée par une logique pathologique. En ce sens, jusque dans sa critique radicale de l'*Aufklärung*, la Théorie critique continue de s'affirmer comme *Aufklärung*. »<sup>2</sup>

Habermas n'est donc pas le premier à lier la théorie critique à la dialectique de l'idéologie et de l'utopie. Mais l'importance qu'il accorde à l'utopie ne s'explique pas par la référence à Horkheimer mais à Ernst Bloch qui, à ses yeux, fut le seul à savoir reformuler adéquatement la théorie critique pour la situer à mi-chemin entre la science et la philosophie. Habermas voit

<sup>1</sup> J.-M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication, op.cit.*, p. 256.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 254-255. Nous soulignons. Adorno, dans la *Dialectique négative*, parle de « l'utopie de la connaissance ». J.-M. Ferry fait un lien entre lui et Bloch : « C'est ainsi qu'après Bloch, il pensa découvrir dans l'enveloppe idéologique un excédent utopique et, dans ce noyau utopique, un principe de l'espoir » (*Ibid.*, p. 257).

en Bloch « le principe d'une médiation valable entre les deux pôles à concilier de l'empirie et de l'utopie »<sup>1</sup>. C'est avec lui qu'est maintenue dans la théorie critique la tension entre ce qui est *pratiquement nécessaire* – de l'ordre de la raison pratique, de l'idéal et de l'utopie – et ce qui est *objectivement possible*, du point de vue de la raison théorique. Il a su faire apparaître la critique sous un nouveau jour en la distinguant d'une science (contrairement à Marx dans *Le Capital*) et en la liant au « principe de l'espoir ». L'étude de Bloch permet à Habermas de comprendre plus largement comment le marxisme, après Marx, a pu rejoindre paradoxalement l'analyse freudienne de l'institution. Bloch est parti d'un marxisme comme science positive pour ensuite s'intéresser à la valeur métaphorique des formes symboliques en relisant les *Thèses sur Feuerbach*. La critique de l'idéologie s'accompagne de la libération de ce que les institutions contiennent d'utopique<sup>2</sup>. L'utopie, comme le précise J.-M. Ferry, désigne chez lui un désir frustré dont il n'est pas interdit d'espérer un jour la réalisation<sup>3</sup>.

Bloch a su faire de la critique une « analyse des symboles » et une « herméneutique des profondeurs ». Mais son approche trop littéraire de la critique explique que Habermas ait accordé plus d'importance aux travaux de Sigmund Freud sur la dimension symbolique des institutions. C'est avec la psychanalyse, comme *science critique*, que sera pleinement confirmée la dimension utopique de l'illusion :

« Seules en effet les découvertes révolutionnaires de *L'interprétation des rêves* confèrent une structure théorique achevée au principe nouveau de la critique depuis Bloch : que les illusions ne sont pas seulement une *fausse conscience*, mais qu'il y a aussi en elle de l'*utopie*. De ce fait, le statut de l'institution devient ambivalent : d'un côté, il exprime un lien actuel avec la domination ; mais, de l'autre côté, il exprime un lien virtuel avec l'émancipation. Pour comprendre cela, il faut voir que Freud différenciait les illusions des idées délirantes, eu égard au fait que l'illusion n'est pas nécessairement fausse : dérivée des désirs humains, elle a pour fonction d'assurer des satisfactions substitutives dans l'imaginaire, ce qui n'implique pas qu'elle soit irréalisable. Pour Freud comme pour Bloch, il était donc possible de délivrer, grâce à la « critique théorique », le contenu utopique de l'enveloppe idéologique, en mettant à jour le désir dans sa vérité imaginaire. »<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>2</sup> « Dans l'enveloppe idéologique, Bloch découvre le noyau utopique, et dans la fausse conscience elle-même un moment de vérité. Il est incontestable que le monde meilleur qui apparaît en filigrane se trouve soumis – même dans les moments où il dépasse l'ordre de choses existant – à des intérêts cachés ; mais dans les espérances qu'il éveille, dans les aspirations qu'il satisfait, on retrouve cependant les énergies qui – une fois qu'elles sauront à quoi s'en tenir sur elles-mêmes – deviendront le moteur de la critique » (J. Habermas, *Théorie et pratique*, trad. G. Raulet, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 2005, p. 279).

<sup>3</sup> Cf. J.-M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication, op. cit.*, p. 179.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 219. La pensée de Bloch, auteur juif, était plus précisément une phénoménologie de l'espérance, « l'odyssée de l'esprit écrite par l'esprit de l'exode », marquée par l'expérience de la « faim », désir premier et

La sociologie est une psychologie appliquée pour Freud. La théorie de l'institution prend modèle sur sa théorie des névroses<sup>1</sup>. Le symbolisme des institutions s'explique par le mécanisme du compromis entre le désir et la censure, entre un excédent pulsionnel et les contraintes imposées par la réalité et la vie sociale. L'institution a pour tâche de permettre ce compromis. Elle doit contrôler l'excédent pulsionnel, tout en compensant les contraintes exercées sur les individus par des illusions, en étant pour l'individu « un matériel de substituts imaginaires »<sup>2</sup>. L'institution doit dédommager le renoncement pulsionnel qu'elle impose aux individus par des satisfactions substitutives imaginaires. Elle se nourrit et entretient des illusions collectives qui constituent le « patrimoine spirituel de la civilisation » - des « conceptions religieuses du monde et rites, idéaux et systèmes de valeur, stylisations et productions artistiques [...] »<sup>3</sup>. La satisfaction par les substituts imaginaires suppose que les individus ignorent qu'ils se soumettent à leurs propres illusions. Le mécanisme de l'aliénation ne doit pas leur être conscient. Les progrès de la science et de la technique, dans le domaine de la production, laissent toutefois espérer que les contraintes imposées par le réel s'allègent avec le temps. Il y a chez Freud « une logique de l'espoir fondé et de l'essai contrôlé » : les institutions n'auront un jour plus besoin de produire des illusions, et un espace public politique, fondé sur la communication libérée, sera possible<sup>4</sup> :

« En fait, la vision politique de Freud dessine une perspective différente : celle d'une communication libérée, où les frustrations nécessaires pourraient être non pas certes supprimées, mais rationnellement discutées et consciemment maîtrisées ; où, par conséquent, la répression n'aurait plus à s'exercer au prix d'une mise au ban de la conscience, et où l'illusion jadis requise par la fonction de l'institution ferait place à cette institution non répressive de la

fondamental de lutter contre tout ce qui peut empêcher l'émancipation (J. Habermas, *Profils philosophiques et politiques, op.cit.*, pp. 191-216). L'expression de son marxisme était de voir dans l'histoire l'annonciation de la fin de la domination de l'homme par l'homme. C'est un autre point que lui reproche Habermas. Bloch, s'il revalorise l'utopie, commet l'erreur de faire de sa réalisation une certitude, « il rejette la valeur de simple expérimentation de l'utopie elle-même » (*Ibid.*, p. 214). L'utopie reste un *possible*, qu'il faut envisager de manière critique, dont la réalisation dépend des acteurs eux-mêmes, et qui peut, par la force des choses, selon les difficultés inattendues rencontrées, prendre une autre tournure.

<sup>1</sup> Freud étudie le problème institutionnel dans *L'avenir d'une illusion* (Paris, P.U.F, coll. « Quadrige », 1999) et dans *Malaise dans la culture* (Paris, P.U.F, coll. « Quadrige », 2004).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>3</sup> J. Habermas, *Connaissance et intérêt, op.cit.*, chap. XII « Psychanalyse et théorie de la société. La réduction nietzschéenne des intérêts de connaissance », p. 310. L'exemple majeur des grandes institutions sociales est la religion judéo-chrétienne pour Freud.

<sup>4</sup> J-M. Ferry, Habermas. *L'éthique de la communication, op. cit.*, p. 154.

concertation libre qu'est l'espace public politique. Au fond, du point de vue de la critique, l'idéal de la politique serait bien peu éloigné de l'idéal de la psychanalyse. »<sup>1</sup>

L'analyse freudienne de l'institution déboucherait sur une « utopie politique » dont Habermas se sent très proche<sup>2</sup>. Il serait possible de substituer à la logique de domination de l'institution une logique argumentative. L'institution n'est qu'une situation de communication déformée, une distorsion de la communication publique qui peut être réparée. L'interprétation habermassienne de Freud, de toute évidence, est influencée par son propre prisme philosophique. La communication libérée espérée par Freud n'est possible que par le modèle de l'éthique de la discussion – aucunement par l'espoir du progrès de la raison instrumentale dans le domaine de la production – que Habermas élabore pour répondre aux problèmes que pose la vie sociale, à la différence de la psychanalyse qui s'applique uniquement à l'expérience « privilégiée » du divan.

Le chapitre VI des *Écrits politiques* (« La crise de l'État-providence et l'épuisement des énergies utopiques », rédigé en 1985) témoigne de l'importance du concept d'utopie dans la pensée habermassienne et de sa singularité. La spécificité des sociétés modernes, sous l'effet d'un déclin des traditions, est qu'elles ne peuvent plus se tourner vers le passé pour savoir comment s'orienter vers l'avenir. L'« esprit du temps » subit l'influence de deux mouvements de pensée qui, bien que contraires, s'interpénètrent. Il s'agit de la *pensée historique* et de la *pensée utopique*. Les deux s'excluent catégoriquement en principe : la première rejette la seconde pour sa non-effectivité, la seconde a pour tâche de dépasser l'histoire en proposant de nouvelles alternatives. L'esprit du temps s'enflamme et se nourrit de leurs imbrications depuis l'époque des Révolutions du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il tente de répondre aux problèmes rencontrés en se « chargeant d'énergies utopiques »<sup>3</sup>. Habermas établit, d'une certaine manière dans ce texte, la même distinction que propose Ricoeur entre l'utopie littéraire et l'utopie pratique, en distinguant de son côté l'« utopie classique » (celles de Thomas More, Tommaso Campanella, Bacon) des « utopies sociales mâtinées de pensée

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 154. Freud n'espère pas que le conflit entre l'excédent pulsionnel et les contraintes imposées par la réalité soit pleinement résolu à l'avenir par l'économie. L'homme est insatiable dans ses désirs et ne peut être entièrement satisfait. Les progrès économiques peuvent tout au plus laisser espérer une plus grande satisfaction des besoins à l'avenir. *Ibid.* pp. 220-221.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>3</sup> J. Habermas, *Écrits politiques. Culture, Droit, Histoire*, trad. C. Bouchindhomme, R. Rochlitz, Paris, Flammarion, coll.« Champs », 1990, p. 141.

historique » (les utopies de Robert Owen, Saint-Simon, Fourier, et Pierre-Joseph Proudhon)<sup>1</sup>. L'utopie, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, se lie à l'histoire en ne désignant plus un ailleurs, hors du temps, mais un projet réalisable. On abandonne le « roman politique » au bénéfice d'un lien entre utopie et histoire, qui va favoriser l'interaction entre la pensée historique et la pensée utopique. Un fait nouveau apparaît toutefois aujourd'hui. Tout se passe « comme si les énergies utopiques étaient consumées, comme si elles s'étaient retirées de la pensée historique »<sup>2</sup>. « L'avenir est chargé négativement » au seuil du XXI<sup>e</sup> siècle, notamment avec la course à l'armement, l'extension de l'arme nucléaire, l'appauvrissement des pays en voie de développement. Nous sommes de plus en plus perplexes devant les difficultés rencontrées qui assombrissent notre avenir.

Habermas donne une raison à l'épuisement actuel des utopies. Les utopies sociales n'ont pas tenu leurs promesses. La science, la technique, la planification n'ont pas été « les instruments prometteurs et impassibles d'un contrôle rationnel de la nature et de la société »<sup>3</sup>. Nous subissons désormais leurs effets pervers (par exemple la course à l'armement ci-dessus citée). L'épuisement des énergies utopiques aurait même une raison plus profonde pour certains, qui tiendrait à ce que la conscience historique – moment révolutionnaire dans l'histoire – se viderait de la pensée utopique au bénéfice de la religion<sup>4</sup>. L'utopie perdrait son caractère séculier pour retrouver une forme religieuse. Habermas refuse une telle lecture. Les énergies utopistes ne quittent pas la conscience historique. Nous assistons seulement à la fin de l'utopie qu'engendra le projet d'une société du travail. Le travail a investi tous les domaines de l'existence humaine. Les utopies n'ont jusqu'ici proposé qu'une nouvelle interprétation de la production, comme l'attestent la foi marxienne en l'abondance d'un capitalisme juste et les projets d'autogestion des entreprises par les travailleurs dans les années 1970. L'utopie qui se rattache à la société de travail est devenue aujourd'hui désuète.

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 141-143.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 143. Habermas parle encore, dans *La technique et la science comme idéologie*, de « mode utopique négatif » pour désigner l'idéologie moderne de la science et de la technique qui vire au cauchemardesque, en favorisant des techniques de contrôle du comportement et de modification de la personnalité, ou encore de « fantasme cybernétique d'une autostabilisation des sociétés, en quelque sorte analogue à l'instinct ». J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, *op.cit.*, p. 67.

<sup>4</sup> Habermas ne cite pas d'auteur en particulier, et se contente de faire référence à la « scène intellectuelle » contemporaine. Il précise toutefois un peu plus loin qu'il s'agit des partisans de la « thèse de la rupture vers la post-modernité » (*Ibid.*, p. 145). Derrida et Foucault sont mentionnés, dont le succès ou la notoriété tiendrait au jeu facile de dénoncer les désillusions de la modernité sans rien proposer en supplément, contribuant ainsi à « étouffer les derniers feux de l'utopie et de la confiance en soi de la culture occidentale » (*Ibid.*, p. 144).

Son épuisement est simultanément celui de l'ensemble des énergies utopistes de notre temps, tant le projet d'une société du travail a structuré nos vies :

« Je souhaiterais donc préciser dans ce sens ma thèse selon laquelle l'incapacité que nous éprouvons désormais à prendre la mesure de la réalité vient de ce que nous sommes dans une situation où les projets d'État social continuent de se nourrir de l'utopie propre à la société du travail, perdant ainsi leur capacité à ouvrir des possibilités d'avenir en vue d'une collectivité meilleure et moins menacée. »<sup>1</sup>

Le projet de l'État social – à ne pas confondre avec l'État-providence - a eu pour contenu utopique la fin du « travail hétéronome »<sup>2</sup>. Il s'agissait de garantir pour tous des conditions de vie à la mesure de la dignité humaine. Le projet de l'État social est donc revenu à la mise en place de réformes dans les conditions de travail, accompagnées de l'attribution de nouveaux droits. L'État s'est fait interventionniste, il a tenté d'entretenir la croissance économique, de résoudre les crises, de viser au mieux le plein-emploi et la compétitivité des entreprises nationales. Habermas parle de la nécessité pour l'État de « dompter » le « processus de croissance « naturel », propre au capitalisme »<sup>3</sup>. Il s'agit là de l'*aspect méthodologique* du projet de l'État social, son *aspect substantiel* étant de se nourrir « des restes de l'utopie spécifique à la société du travail : le statut du salarié se normalisant à travers des droits civiques d'intéressement et de participation sociale, la masse de la population obtient la possibilité de vivre dans la liberté, la justice sociale et le bien-être croissant »<sup>4</sup>. L'État social est parvenu à une certaine réussite dans son projet. Mais les difficultés qu'il finit par rencontrer tiennent précisément à ses succès. Il y a en effet deux questions pour Habermas : jusqu'où l'État peut-il agir sur le système économique pour l'infléchir dans la direction qu'il souhaite lui donner ? À cette question qui porte sur la relation entre le capitalisme et la

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 147-148.

<sup>2</sup> L'État-providence est une configuration historique de l'État social, qui a fait son temps, et qui doit être dépassé. Le « paradigme tout aussi myope de l'État-providence » a eu des effets positifs, comme de contribuer à la solidarité sociale (J. Habermas, *L'intégration républicaine. Essai de théorie politique*, (1996), trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 212). Mais il a aussi favorisé un paternalisme nocif, contraire à la solidarité sociale par son phénomène de bureaucratisation (*Ibid.*, p. 359). Habermas explicite par le cas du féminisme le sens du paternalisme engendré par l'État-providence. L'État-providence, qui tenta de rendre effective l'égalité des sexes, a statué sur des droits relatifs à la grossesse, à l'avortement, etc., tout en ayant des effets ambigus voire contradictoires, qui se sont transformés en de nouvelles discriminations qui ont renforcé les stéréotypes classiques de l'identité sexuelle (les droits accordés pour la période de la grossesse, au nom du « bien de l'enfant », ont aussi incité les femmes à faire davantage d'enfants ; *Ibid.*, p. 212). Le projet de l'État social, lui, revient au projet de la social-démocratie en politique.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 149.

démocratie s'ajoute celle de savoir si l'intervention étatique est le meilleur moyen pour garantir à tous des conditions de vie respectueuses de la dignité humaine. Cette seconde question revient à savoir si l'on peut produire de nouvelles formes de vie avec des moyens juridico-bureaucratiques. Habermas répond à la première question par la négative. L'État peut certes agir sur le système économique mais sans parvenir à le modifier en profondeur. Il ne peut faire de la sécurité de l'emploi un droit civique. L'État se heurte aux intérêts privés des investisseurs, il ne peut agir sur la répartition des moyens de production entre les individus. La portée de ses actions est donc très limitée. En ce qui concerne la deuxième question, Habermas souligne les progrès en justice sociale réalisés par l'État social, mais ces progrès sont accompagnés d'effets pervers, et d'une intrusion croissante de l'État dans le monde vécu des individus :

« Vis-à-vis de ce médium du pouvoir – peut-être indispensable mais néanmoins présumé innocent -, tout scepticisme est occulté. De ce pouvoir, les programmes de l'État social font un large usage afin de prendre par là force de loi, et, financés par les budgets publics, de pouvoir être implémentés dans le monde vécu de leurs bénéficiaires. *C'est ainsi qu'un réseau toujours plus dense de normes juridiques, de bureaucraties étatiques et paraétatiques finit par recouvrir la vie quotidienne des usagers potentiels et effectifs.* »<sup>1</sup>

Les moyens juridico-bureaucratiques employés ne sont pas « neutres » et Habermas fait référence aux analyses de Foucault qui montrent, de manière pertinente, combien les individus sont désormais soumis à des pratiques de coercition alarmantes. La contradiction entre le but et la méthode employée dans le projet de l'État social prouve qu'on ne peut compter sur les moyens juridico-bureaucratiques pour produire de nouvelles formes de vie. Il faut reprendre, en conséquence, le projet de l'État social autrement, en se débarrassant de l'utopie véhiculée par la société du travail. Cette utopie s'appuyait sur la solidarité sociale que le monde ouvrier, le monde du travail dans son ensemble, pouvaient eux-mêmes offrir. On ne peut plus l'espérer. Il faut désormais mettre « l'accent » utopique non plus sur le concept du travail mais sur le concept de « communication » :

« Et le questionnement se faisant, les accents utopiques se déplacent du concept du travail à celui de communication. Je ne parle que d' « accents » parce que, du fait du changement de paradigme corollaire au passage d'une société de travail à une société de communication, la manière de se rapporter à la tradition de l'utopie a elle aussi changé »<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 153. Nous soulignons.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 165. Nous soulignons.

Si la manière de se rapporter à la tradition de l'utopie change, la dialectique de la pensée historique et de la pensée utopique ne cesse pas. Habermas ne revient pas sur l'affirmation que les deux formes de pensée sont imbriquées aujourd'hui encore. Mais, en renonçant aux contenus utopiques propres à la société du travail, on abandonne deux illusions qui ont eu une influence sur la représentation que la société a eue d'elle-même. D'une part, on abandonne l'illusion qu'une vie humaine digne pouvait être rendue possible par le pouvoir et l'argent, par l'activité d'une « raison instrumentale » dans les forces productives et par l'activité d'une « raison fonctionnaliste » dans les capacités d'organisation et de planification. On met fin à l'illusion que le monde du travail pouvait être facteur de solidarité sociale. L'argent et le pouvoir, au contraire, engendrent une « intégration systémique » des individus, qui menace l'intégration et la solidarité sociales. On renonce d'autre part à une illusion d'ordre méthodique « qui allait de pair avec les projets envisageant une totalité concrète des possibilités de vie futures »<sup>1</sup>. Le contenu utopique propre au concept de communication n'a pas cette prétention. Il se réduit « aux aspects formels d'une intersubjectivité intacte »<sup>2</sup>. Le contenu utopique généré par le modèle de la communication n'a pas la prétention de pouvoir concerner tous les aspects concrets de la vie. Son effectivité dépend de l'usage que les hommes en font. Il ne peut que garantir les conditions formelles de la pratique argumentative, tout en laissant aux individus la responsabilité d'activer la pratique argumentative et de rendre effective leur capacité d'autodétermination.

Il a déjà été précisé que Habermas refuse d'évincer de la pensée moderne les énergies utopiques pour les confiner dans le domaine religieux. Cela ne signifie pas pour autant que la religion n'ait pas été une source d'énergies utopiques, ni qu'elle prétende ne plus l'être. Simplement, la modernité dissocie la foi du savoir, et ce que propose la religion dans ses conceptions utopiques du « souverain bien », comme le fait aussi la morale, ne peut plus inspirer la raison « post-métaphysique » que Habermas appelle encore la « raison détranscendantalisée »<sup>3</sup>. Vis-à-vis de la religion, il est du devoir de la raison, comme l'indiqua Kant, de refuser d'admettre sans critique ce que la foi énonce<sup>4</sup>. Ce qui est de l'ordre de la

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 166

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>3</sup> La raison « post-métaphysique » n'est en aucune façon la raison « post-moderne ». Elle correspond au modèle intersubjectif de la raison communicationnelle, que Habermas substitue à la raison instrumentale, héritée de la philosophie classique de la conscience, pour revaloriser, après Horkheimer et Adorno, le concept de raison.

<sup>4</sup> Habermas étudie le rapport contemporain entre foi et savoir par la référence au kantisme. Il ne s'agit pas de reprendre la conception kantienne de la religion à la lettre – avec ce qu'elle énonce au sujet des postulats de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Le kantisme est utile pour l'opposition cognitive qu'il établit

vérité révélée ne peut être acceptée par la raison, ni ne peut être jugée par elle. Le fait nouveau est l'émergence d'un pluralisme des valeurs, qui touche autant la religion que la morale, et qui engendre un « dissensus » ou rapport conflictuel entre différentes représentations du monde et modes de vie multiples<sup>1</sup>. La raison post-métaphysique doit donc produire elle-même de l'utopie, en déplaçant les accents utopiques du concept du travail à celui de communication. Elle reste toutefois incapable de susciter « l'émotion sensible non langagière », qui est autant à l'origine de l'expérience religieuse que de l'expérience esthétique. Elle n'est pas non plus de l'ordre de la transcendance, qui concerne les énergies utopiques dont le contenu est la question du « souverain bien » :

« Le cœur de cette expérience [l'expérience religieuse] se soustrait à l'emprise sécularisante de l'analyse philosophique de la même manière que l'expérience esthétique lui défie son emprise rationalisante. Avec ses concepts de beau, laid et sublime, la philosophie, en effet, ne fait guère que cerner avec circonspection l'émotion sensible non langagière qui met en branle le jeu de la faculté réfléchissante de juger. La source de la sensibilité échappe à l'entendement. Il en va de même lorsqu'est supposée une « transcendance » faisant irruption dans le monde depuis un extérieur du monde. *Ce que la philosophie tente de circonscrire avec ce concept, c'est l'insondable et l'originel des énergies utopiques vouées à « la promotion du souverain bien », sur les sources desquelles une raison détranscendantalisée ne peut plus prétendre exercer aucun empire. À travers le discours argumenté, elle ne peut retrouver une transcendance que de l'intérieur.* »<sup>2</sup>

Le projet ou l'utopie d'une communauté de communication idéale doit trouver sa propre transcendance sur le plan de l'immanence. Il n'est autre que l'application généralisée à la vie sociale de l'éthique de la discussion pour permettre une vie authentiquement démocratique. Il serait l'adéquation parfaite entre le fait et la norme, entre les présuppositions idéalisantes de la pratique argumentative et les conditions sociales de leur effectivité. Ce que prescrit l'éthique de la discussion s'appliquerait à l'ensemble des relations sociales et de la vie publique. Les

entre la foi et le savoir (ce qui est de l'ordre de la vérité révélée n'a pas à être acceptée par la raison), pour la critique de la raison théorique sur le plan métaphysique (prétention vaine de connaître l'absolu ou le transcendant), et surtout pour l'indépendance de la morale profane de la raison vis-à-vis de la théologie (les lois morales font certes référence aux lois divines, mais il n'y a rien dans la religion que la morale profane n'énonce déjà par elle-même). Kant a donné les fondements de la pensée postmétaphysique, qui est une pensée postchrétienne, et non antichrétienne, car la critique de la religion ne revient pas à se passer de la religion mais à conserver son utilité. On peut se référer au kantisme pour savoir quel cadre donner au dialogue entre la raison séculière et la religion dans les « sociétés postséculières ». Pour l'analyse du kantisme, cf. J. Habermas, *Entre naturalisme et religion*, (2005-2008), trad. C. Bouchindhomme, A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, coll. « nrf essais », 2008.

<sup>1</sup> Habermas emploie lui-même le terme de « dissensus ». J. Habermas, *Entre naturalisme et religion*, op.cit., p. 50.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

présuppositions idéalisantes de la communication sont les suivantes. Discuter, au sens d'une pratique argumentative, est énoncer des arguments qui vont avoir une « prétention à la validité », autrement dit des arguments que l'on va vouloir défendre et que l'on tient pour vrais, mais qui ne pourront être considérés comme tels qu'à condition de faire l'épreuve de la critique et d'obtenir l'agrément du ou des interlocuteur(s) avec qui nous discutons. L'idéal est même que ce que nous tenons pour vrai, au terme de la discussion, puisse être tenu pour vrai par tous les hommes ou fasse l'objet d'un accord unanime, ce qui implique une prétention à l'universalité. La discussion, en conséquence, qui soumet nécessairement les individus à la recherche commune et désintéressée du meilleur argument, ne peut viser que le consensus ou un « accord rationnellement motivé ». Le pluralisme d'interprétations est dépassé par la visée consensualiste de la discussion. Il s'ensuit simultanément trois autres présuppositions idéalisantes de la pratique argumentative : la recherche commune du meilleur argument suppose premièrement la *symétrie des participants*, c'est-à-dire la possibilité illocutoire de pouvoir intervertir les rôles dans l'espace de discussion, dans un principe d'égalité d'accès à la parole, contrairement aux rapports hiérarchiques entre les individus en fonction de leur statut social et de leurs intérêts ; elle suppose aussi la *sincérité des partenaires*, sans laquelle le consensus recherché et obtenu ne pourrait être valide ; enfin, elle suppose la *liberté d'adhésion* des individus, l'acceptation par eux-mêmes des contraintes qu'impose la pratique argumentative, sans laquelle la symétrie et la sincérité des partenaires seraient impossibles. Habermas sait pertinemment, et de façon très lucide, que la pratique argumentative est rendue quasi-impossible dans les relations sociales quotidiennes, ou qu'elle subit des obstacles extérieurs qui empêchent sa réalisation. *Droit et démocratie*, dans sa totalité, est une réflexion approfondie sur la tension constante entre faits et normes, tension à la fois intrinsèque et extrinsèque à l' « agir communicationnel » comme au droit. Les présuppositions idéalisantes, qui sont encore les conditions « quasi-transcendantes » de la pratique argumentative, sont des normes contrefactuelles qui ne peuvent servir que d'*idéal* ou de principe régulateur<sup>1</sup>. Mais

<sup>1</sup> Habermas a une perspective plus faillibiliste que la « fondation ultime de la raison » proposée par Apel. Il refuse de parler de présuppositions purement transcendantes de la communication, qui tiennent encore au modèle philosophique classique de la conscience ou du sujet. La question de la fondation ultime de la vérité revient à ce qu'Albrecht Wellmer a appelé « l'antinomie de la vérité », entre absolutisme et relativisme, universalisme et contextualisme. Apel reproche à Habermas de ne pas fonder adéquatement la raison communicationnelle comme il aurait dû le faire en la liant uniquement à des conditions formelles ou à des présupposés universels de toute prétention à la validité, au lieu de faire référence à des conditions « historiques contingentes » propres au monde vécu. Les présupposés universels d'entente mutuelle représentent pour Apel la fondation ultime des prétentions à la validité, et ils transcendent les conditions historiques contingentes. Ils sont infalsifiables. La fondation ultime de la raison est au contraire impossible et inutile pour Habermas : elle est impossible car la raison, d'une manière générale, n'est rien d'autre que l'absolutisation de l'expérience – expérience toujours située, relative à un contexte – de la raison. Les présuppositions idéalisantes de la

la « transcendance dans l'immanence » est paradoxalement l'inscription de l'idéal dans la réalité qui permet à la théorie de la discussion d'échapper à l'écueil de l'abstraction. Le contenu normatif et éthique des présuppositions est déjà inscrit dans la pratique argumentative. La théorie de la discussion n'est pas un idéal qui n'aurait rien à voir avec la factualité de la communication. C'est seulement une prise de conscience réflexive des conditions « quasi-transcendantes » de la communication, rarement respectées dans la pratique quotidienne. La théorie de la discussion est une fiction méthodologique qui a pour but de souligner les imperfections de la pratique communicationnelle courante, pour ensuite inviter les citoyens, par une pratique réflexive, à prendre conscience de ce que discuter veut dire pour élaborer une société juste, démocratique<sup>1</sup>. L'idéal ou l'utopie d'une communauté de communication idéale revient au projet d'une « démocratie radicale » à partir d'une conception « procédurale » de la démocratie. Il est l'instauration d'une politique délibérative nourrie d'une opinion et d'une volonté politiques par un espace public authentique, à la fois institutionnel et extra-institutionnel (l'opinion publique ne se limite pas à sa formation dans les institutions politiques). Le peuple doit pouvoir s'auto-déterminer pour exercer pleinement son pouvoir politique.

*Imaginaire social et raison communicationnelle : comparaison avec Castoriadis*

Appliquer la notion d'imaginaire social à la pensée habermassienne est une interprétation qui tire encore sa justification d'une étude comparative avec Castoriadis. De nombreux points de convergence existent entre les deux auteurs, et il n'est pas anodin que Habermas ait travaillé sa pensée<sup>2</sup>. La politique délibérative, que Habermas appelle de ses vœux, suppose des citoyens la faculté incessante de critiquer les principes de la Constitution. La Constitution n'est pas un texte définitif, achevé et immuable, mais doit être toujours ouverte à la discussion pour permettre l'exercice d'une démocratie authentique, ce qui est très proche du critère

communication, si elles sont infalsifiables, sont toutefois faillibles en pratique. Elles peuvent ne pas être reconnues, et appliquées. La fondation est aussi inutile car le transcendantalisme que propose Apel ne permet pas d'engendrer une obligation morale. Fonder ultimement la raison ne permet aucunement d'engendrer une obligation morale chez les individus, pour qu'ils fassent le choix de l'éthique de la discussion. Sur les présuppositions idéalisantes de la communication, cf. bibliographie 2<sup>ème</sup> partie, I.1.3, p. 541.

<sup>1</sup> Cf. J. Habermas, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 352.

<sup>2</sup> J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, (1985), trad. C. Bouchindhomme, R. Rochlitz, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1988 (« Digression à propos de « l'institution imaginaire de la société » de Cornelius Castoriadis », pp. 387-396).

d'auto-création continuée du peuple formulée par Castoriadis<sup>1</sup>. Habermas dit encore explicitement, dans *L'intégration républicaine*, qu'il dépend de l'« imaginaire » des sujets de trouver la réponse à laquelle aboutira leur pratique argumentative, dans l'exercice répété qu'ils en font sur un plan politique pour envisager leur avenir collectif. Il att ne la thèse, jusqu'ici soutenue, d'une « seule réponse correcte » à laquelle pouvait aboutir la pratique argumentative selon la recherche du meilleur argument, car cette thèse, trop forte, pouvait à tort laisser croire que la solution ou l'issue de la discussion s'impose d'elle-même, indépendamment de la dimension intersubjective de la discussion. Les prétentions à la validité pour ce qui se rapporte au monde objectif doivent être distinguées de celles qui concernent le monde subjectif, monde que se construit une société, et qui comporte une dimension symbolique. Le principe de bivalence (une proposition est nécessairement vraie ou fausse) ne vaut que « pour les énoncés à teneur empirique, formulés à propos de quelque chose qui existe dans le monde objectif »<sup>2</sup>. En ce qui concerne le monde subjectif qu'une société construit elle-même, de manière symbolique, la réponse correcte n'est pas donnée, elle doit être construite par les citoyens à l'aide de leur imaginaire :

« Le principe de bivalence convient pour les énoncés à teneur empirique, formulés à propos de quelque chose qui existe dans le monde objectif. Mais en ce qui concerne l'univers des objets symboliques *que nous générons nous-mêmes*, je suppose désormais qu'il nous faut compter avec une classe d'énoncés qui, *hic et nunc*, ne sont ni vrais ni faux et ne seront, le cas échéant, décidables que si nous parvenons à *construire* une procédure de justification (comme nous construisons une procédure de preuve en mathématique). Compte tenu de la structure ontologique du monde social, que nous produisons nous-mêmes (comme le dit Marx après Vico), même s'il n'est pas le produit de notre volonté et de notre conscience, il est plausible de penser que le rapport entre construction et découverte, tel qu'il est admis pour la connaissance

<sup>1</sup> Il n'y a pas de droits naturels pour Habermas. Les individus abordent toujours le système des droits par l'histoire, par les interprétations qui s'offrent à eux historiquement. Les droits fondamentaux sont des droits politiques, des droits positifs qui conservent de l'idée des droits naturels leur normativité, tout en leur étant à bon escient leur caractère abstrait. Ils ont pour fondement la pratique communicationnelle, non une « nature humaine » immuable. Les présuppositions idéalisantes de la communication empêchent que les nouvelles interprétations données de la Constitution viennent menacer les droits fondamentaux individuels et ne soient l'expression d'une tyrannie de la majorité. Le système juridique, en tout cas, n'est pas statique, immuable. Le droit est l'objet d'une réinterprétation permanente par l'éthique de la discussion, comme c'est aussi le cas chez Castoriadis au nom du principe d'auto-création continuée du peuple. Pour la critique habermassienne du droit naturel, cf. J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, *op.cit.*, p. 35 ; *Théorie et pratique*, *op.cit.*, chap. II ; *Droit et démocratie*, *op.cit.*, chap. III, V, et la postface pp. 486-494 ; *Entre naturalisme et religion*, *op.cit.*, 2<sup> me</sup> partie, chap. IV, 3<sup> me</sup> partie, chap. VI.

<sup>2</sup> J. Habermas, *L'intégration républicaine*, *op.cit.*, p. 315.

du monde objectif, se déplace au profit de *l'imagination abductive*. Lorsque nous rencontrons des problèmes difficiles, il nous faut « imaginer » les constructions correctes. »<sup>1</sup>

La réponse correcte, unique, peut ne pas être trouvée par manque de « créativité »<sup>2</sup>. Elle n'est pas définitive mais circonstancielle. Le consensualisme habermassien n'a rien de statique. La pratique argumentative, rapportée à la vie sociale, ne donne pas naissance à des consensus immuables. Les individus ne se mettent pas d'accord une fois pour toutes entre eux. Le consensus est temporaire et toujours soumis ultérieurement à la critique, ce qui permet aux décisions prises par les citoyens d'être adaptées aux circonstances dans lesquelles leur pratique argumentative a lieu<sup>3</sup>.

Le point de désaccord central entre Habermas et Castoriadis apparaît au niveau de l'importance qu'ils accordent à la formation intersubjective de l'imaginaire social. L'œuvre de Castoriadis, pour Habermas, est l'œuvre la plus conséquente que propose la « philosophie de la *praxis* »<sup>4</sup>. Castoriadis a eu le mérite de ne pas réduire la *praxis* à l'activité instrumentale. La *praxis* qu'il envisage par la figure de l'imaginaire social est émancipatrice et vise l'autonomie, aussi bien pour soi que pour autrui. Castoriadis fait dépendre le projet moderne – la conscience de soi, « l'autoréalisation authentique » et « l'autodétermination solidaire » - de la force de l'imaginaire. Mais Habermas lui reproche d'avoir « une proximité douteuse avec les opérations sans fond de l'Être ». La société, qui doit savoir s'auto-instituer continuellement par l'imaginaire social, est un sujet qui, dans sa formation, est imprécis. Il

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 315. Nous soulignons les deux dernières lignes. On ne pourrait pas parler de monde subjectif sans le présupposé initial que les hommes partagent un monde objectif, ou qu'ils appartiennent au même monde. « Le monde extérieur est la supposition commune de l'ensemble des faits – le « fait » signifiant ici que l'énoncé sur l'existence d'un état de choses correspondant « p » peut valoir pour vrai » (J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1, *op.cit.*, p. 68).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>3</sup> Richard Bernstein souligne également que le consensus habermassien n'a rien de définitif : « C'est une chose que de formuler des affirmations universelles, ce que nous faisons tout le temps dans la vie quotidienne et en science, des affirmations que nous sommes prêts à critiquer, à modifier et à abandonner si nécessaire, et c'en est une autre que de prétendre connaître ou justifier de telles affirmations de manière à ce qu'elles soient à l'abri de toute critique ultérieure. Habermas ne fait jamais sien le deuxième terme de cette alternative, au contraire il le rejette explicitement » (R. Bernstein, in F. Gaillard, J. Poulain, R. Shusterman, *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1998, p. 16).

<sup>4</sup> La philosophie de la *praxis* reprend le marxisme par le projet d'une auto-constitution de la société. Elle repose sur l'intuition que « l'idée de totalité morale n'a pas disparu et reste encore ce qui permet d'envisager l'avenir avec espoir » (J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, *op.cit.*, p. 76). L'œuvre de Castoriadis « constitue la tentative la plus originale, la plus ambitieuse et la plus réfléchie pour continuer de penser comme *praxis* une médiation émancipatrice entre la nature – externe et interne -, la société et l'histoire » (*Ibid.*, p. 387). Pour une présentation précise et claire de la philosophie de la *praxis*, cf. A. Tosel, « Antonio Labriola et la proposition de la philosophie de la *praxis*. La pratique après Marx », *Archives de philosophie*, 2005/4, tome 68, pp. 611-628.

suffirait que les individus « veillent » se réunir pour pouvoir le faire, sans qu'aucune explication ne soit donnée sur les conditions de formation d'une telle volonté, et sans que nous sachions quel peut être le « nous » de cette volonté radicale. Castoriadis aurait une conception erronée du langage, partagée par l'herméneutique et le structuralisme, qui consiste à séparer « le langage en tant qu'il ouvre au monde » des « processus d'apprentissage dans le monde ». Il croit, à tort, que la pratique du langage n'a pas de conséquences sur le langage comme forme constituante du monde. La fonction langagière d'ouverture au monde n'est pas liée « à un concept de *praxis* qui dispose d'un contenu normatif »<sup>1</sup>, car sa conception de la société « ne laisserait aucune place à une *praxis* intersubjective, qui *puisse être attribuée* aux individus socialisés. L'institution – produite par l'imaginaire – de mondes toujours nouveaux finit, chez Castoriadis, par englober la *praxis* sociale, dans l'anonymat de son sillage »<sup>2</sup>. Deux conséquences fâcheuses s'ensuivent : le projet d'autonomie ne peut être maintenu, car le pouvoir créateur viendrait du langage lui-même, non du rôle joué par les individus dans leur pratique langagière ; Castoriadis, d'autre part, n'explique pas correctement l'intersubjectivité de la *praxis* sociale. Il reste encore prisonnier de la conception classique de la conscience individuelle du sujet, propre à la raison métaphysique. Son concept d' « imagination radicale » devient le véritable objet de sa pensée, au détriment de la *praxis* et de sa dimension intersubjective. L'imaginaire social finit par être pensé sur le modèle de l'inconscient individuel, comme le souligne Danilo Martuccelli :

« En fait, c'est sur l'explicitation du mode d'être de l'inconscient comme source inépuisable de l' « idée » d'imaginaire radical que sera calquée, à terme, l' « idée » d'imaginaire social instituant. C'est dans l' « a-logique de l'inconscient » que Castoriadis décèle la réalité du « flux représentatif indépendant de la perception et indubitablement préalable à celle-ci » (Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 447 et 383). La création comme « surgissement ou production qui ne se laisse pas déduire à partir de la situation précédente, conclusion qui dépasse les prémisses ou position de nouvelles prémisses » (Castoriadis, 1975, p. 61) n'est ainsi qu'une série d'explicitations générales des traits « propres » de l'imagination radicale. Toutes les caractéristiques majeures de l'imaginaire social s'inspirent ou « reproduisent » les traits de l'imagination radicale. En tout cas, c'est dans la psyché singulière que se trouve la garantie ultime de la possibilité de création dans l'histoire, puisque « la constitution de l'individu social n'abolit pas et ne peut pas abolir la créativité de la psyché, son

<sup>1</sup> J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op.cit., p. 390.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 390-391.

auto-altération perpétuelle, le flux représentatif comme émergence continue de représentations autres » (Castoriadis, 1975, p. 431). »<sup>1</sup>

Le concept d' « imaginaire radical », employé dès 1964, permettait à Castoriadis de rendre compte d'une nouvelle conception de l'histoire, capable d'en réfuter une approche déterministe, en étant fidèle à son principe de non-causalité. Il n'y a pas de relation cause-effet nécessaire en histoire, mais toujours de la nouveauté. L'histoire est auto-création. Il s'exprime en elle un imaginaire qui est une « création incessante et essentiellement indéterminée (social-historique et psychique) de figures / formes / images, à partir desquelles seulement il peut être question *de quelque chose* »<sup>2</sup>. L'imaginaire radical est la faculté de création qui sous-tend le représentable et le pensable, par laquelle advient ultérieurement le réel. Il a pour traduction sur le plan collectif l' « imaginaire social instituant », et au niveau individuel l' « imagination radicale » de la psyché<sup>3</sup>. L'imaginaire social est la « capacité créatrice du collectif anonyme qui se réalise chaque fois que des humains sont assemblés, et se donne chaque fois une figure singulière, instituée, pour exister »<sup>4</sup>. Il est à la fois un imaginaire social instituant et un imaginaire social institué, car la société se donne une Constitution, des institutions, tout en conservant le pouvoir de les transformer. L'imaginaire social instituant renvoie à l'expression « social-historique », qui désigne le champ d'action au sein duquel les hommes se donnent de nouvelles institutions ou transforment leur être-collectif. Castoriadis, toutefois, aurait fini par perdre de vue la dimension intersubjective de la

<sup>1</sup> Danilo Martuccelli, « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création », *Cahiers internationaux de sociologie*, 2002/2, n°113, pp. 294-295. Le défaut de ne pas prendre en compte l'intersubjectivité de la *praxis* se retrouve dans la critique par Habermas de l'« interprétation phénoménologique » de la signification historique des pratiques sociales qui s'applique indirectement à Castoriadis. La signification historique d'une pratique sociale, pour Castoriadis, ne se comprend qu'en replaçant la pratique dans le contexte de l'imaginaire social de son époque, sans que l'on puisse évaluer sa valeur ou sa vérité par comparaison avec d'autres pratiques appartenant à d'autres contextes historiques. L'interprétation phénoménologique ne rend pas compte, pour Habermas, de la prétention à la validité de la pratique sociale en question. Il faut substituer au modèle de l'institution le modèle intersubjectif de la discussion. Une pratique sociale ne se limite pas à la manière dont elle est vécue par ses acteurs, ni ne s'explique par le sens que les institutions lui donnent. Toute pratique sociale, au-delà de sa signification historique, comporte une prétention à la vérité qui lui attribue une dimension intersubjective forte, et que seule la raison communicationnelle peut comprendre adéquatement. Cf. J-M Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication, op.cit.*, pp. 441-473. Sur la question de l'imaginaire radical, cf. N. Poirier, *Castoriadis. L'imaginaire radical*, Paris, P.U.F, coll. « Philosophie », 2004.

<sup>2</sup> C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op.cit.*, p. 8.

<sup>3</sup> C. Castoriadis, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1991, p. 228.

<sup>4</sup> C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe. IV*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1989, p. 113.

*praxis*, en concevant l'imaginaire social par le modèle individuel de l'imagination radicale, tiré de l'inconscient psychique individuel.

Les points de divergence avec Castoriadis, pour autant, ne permettent pas de conclure que la figure de l'imaginaire social n'existe pas chez Habermas. Le modèle de l'éthique de la discussion revient au projet d'une rationalité communicationnelle qui suppose l'exercice d'un imaginaire social par les locuteurs, développé au sein d'un espace public. Habermas n'a pas employé directement le concept d'« imaginaire social », sans doute pour mieux se démarquer des analyses que Castoriadis en donne, et lui préférer la figure plus intersubjective de la « discussion ». La première faculté humaine, surtout, n'est pas chez lui l'« imaginaire radical » mais la raison communicationnelle. Habermas n'est pas prioritairement un théoricien de l'imagination et de l'imaginaire, mais un théoricien de la raison, dans le cadre d'une réflexion sur le sens de cette faculté au sein de la modernité. Il serait toutefois faux d'opposer la raison communicationnelle à l'imaginaire social. La politique délibérative, par l'éthique de la discussion, donne à l'imaginaire social une traduction intersubjective plus forte. L'éthique de la discussion s'apparente à une théorie de l'imaginaire social développée dans le cadre de la rationalité communicationnelle. La démocratie radicale habermassienne, de manière identique au projet d'une démocratie ouverte, insiste sur la nécessité pour les citoyens, par leur créativité et leur imaginaire, d'interroger sans cesse ce qui fonde leur vivre-ensemble pour faire vivre leur Constitution. L'éthique de la discussion permet de maintenir la différence entre l'imagination radicale et l'imaginaire social instituant. Son intersubjectivité assure que l'imaginaire radical trouve sa juste expression dans le cadre d'une politique délibérative.

## Conclusion

Aborder la pensée habermassienne par la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie, comme le propose Ricoeur, n'a donc rien de singulier. Jean-Marc Ferry, Yves Sintomer, Yves Cusset le font aussi<sup>1</sup>. Habermas présente lui-même son œuvre de cette manière, dans la lignée de la théorie critique. La singularité de Ricoeur, seulement, est de faire de la dialectique de l'idéologie et de l'utopie l'élément central de la figure de l'imaginaire social moderne, dont l'application à la pensée habermassienne est justifiée. Il y a bien un

<sup>1</sup> J-M Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication, op. cit.* (cf. la deuxième partie de l'ouvrage « Critique et domination ») ; Y. Sintomer, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999, pp. 141-145. Y. Cusset, quant à lui, parle de « principes d'espérance » chez Habermas (principe d'espérance social, d'espérance éthique, et espoir d'une politique délibérative). Y. Cusset, *Habermas. L'espoir de la discussion, op.cit.*, pp. 14-16.

« imaginaire social » chez Habermas, au sens que Ricoeur donne à ce terme, pour désigner autrement et de manière plus large la dialectique moderne de l'idéologie et de l'utopie. Il apparaît aussi que l'imaginaire social habermassien, contrairement à Castoriadis, donne de l'imaginaire social instituant une idée adéquate par la dimension intersubjective que confère le cadre de la raison communicationnelle, et soit plus fidèle à la philosophie de la *praxis*.

L'application du modèle de l'imaginaire social de Ricoeur à la pensée habermassienne mérite d'être plus approfondie. La situation historique de conflictualité entre l'idéologie et l'utopie est étudiée de manière similaire dans les deux cas, même si Habermas est le seul à l'étudier explicitement par la figure de l'espace public, tout en datant son avènement du XVIII<sup>e</sup> au lieu du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Habermas, toutefois, insiste davantage sur les transformations opérées par la modernité, et les aborde autrement par la distinction conceptuelle entre le *système* et le *monde vécu*. Il donne des précisions supplémentaires sur l'historicité de la dialectique de l'idéologie et de l'utopie qui permettent d'étudier de plus près la démocratie contemporaine en prenant compte du capitalisme avancé. Le « monde vécu » - concept originellement husserlien - désigne l'ensemble des convictions partagées par les individus. Toute interaction suppose la référence à une « situation », définie par l'ensemble des participants<sup>2</sup>. Le monde vécu est l'arrière-plan de la scène actuelle ou de la situation d'action. Il est un ensemble d'évidences pour une personne, avant que des éléments qui le composent ne viennent s'inscrire dans la situation d'action et ne soient interrogés par d'autres participants. Le monde vécu est semblable à un ensemble de modèles d'interprétation, « transmis par la culture et organisés dans le langage », reproduit et renouvelé par la pratique communicationnelle<sup>3</sup>. Le langage et la culture sont, d'une certaine façon, les conditions

<sup>1</sup> P. Ricoeur parle seulement de l' « espace public » pour reprendre la signification qu'en donne Antoine Garapon, « afin d'inscrire la place de l'espace carcéral à l'intérieur et non à l'extérieur de la cité » (P. Ricoeur, « Sanction, réhabilitation, pardon », in *Le Juste I*, Paris, Esprit, coll. « Philosophie », 1995, p. 203). L'idéologie se présente toujours comme une critique de l'idéologie chez Habermas comme pour Ricoeur. Cf. J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, *op.cit.*, p. 34.

<sup>2</sup> « Une *situation* est un découpage dans des *contextes de renvois au monde vécu*, découpage choisi en fonction de thèmes et articulés selon des buts et des plans d'action ». J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 2, *op.cit.*, p. 135. Le concept de « monde vécu » est très proche du concept d' « ordre » - au sens de l'*Ordnung* – employé par Ricoeur.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 137. Le tort de Husserl, pour Habermas, est justement de concevoir le monde vécu de manière transhistorique ou invariable, au lieu de comprendre qu'il est renouvelé par la pratique communicationnelle. La constitution d'un vivre-ensemble politique suppose pour Husserl la référence à des « acquis culturels communs », à un « monde commun » qui ne désigne pas une pluralité d'individus, mais un nous social. La pluralité communicative dans le monde commun est dépassée ou supprimée par la capacité des individus de former un unique sujet, que l'État doit incarner en politique. La « communauté politique » ne se fonde pas sur la reconnaissance d'une pluralité communicative, sur le débat démocratique, mais « sur l'exécution d'une volonté centralisée unique, ce qui signifie que l'interaction interlocutoire cède le pas à la gestion unifiée du corps

transcendantes de toute situation. Ils sont constitutifs du monde vécu lui-même. Il est donc impossible aux individus de s'extraire de leur monde vécu, qui est pour eux un horizon indépassable. C'est toujours à l'intérieur d'une langue et d'une culture qu'ils s'inscrivent. Le monde vécu n'est pas comparable à un objet en situation d'extériorité pour les individus, mais constitue le cadre de leur existence et de leur vie collective<sup>1</sup>.

Le monde vécu constituait autrefois, dans les sociétés traditionnelles, un « consensus d'arrière-plan massif ». Il assurait à lui seul la visée de l'entente car les hommes partageaient encore les mêmes valeurs, coutumes, et traditions. Il y avait une fusion entre les faits et les normes, entre la factualité et la validité, sous l'action singulière, et contraire à la pratique communicationnelle, d'une autorité fascinante, de l'ordre du sacré, qui inspirait à la fois de l'effroi et de l'enthousiasme, du respect et de la terreur<sup>2</sup>. La tradition culturelle, en revanche, cesse d'être homogène dans les sociétés post-traditionnelles ou « complexes », où les « images du monde » (*Weltbilder*) se sont désacralisées et sécularisées. L'image du monde était indistinctement l'ordre du monde dans les mythes. Ce n'est plus le cas dans le monde moderne, où plusieurs représentations du monde se font concurrence et prétendent être aussi vraies les unes que les autres. Le monde vécu s'est rationalisé. Les individus ne partagent plus des évidences mais doivent désormais justifier leurs arguments pour prétendre qu'ils sont valides.

La rationalisation historique est paradoxale car elle permet à la fois au monde vécu de se rationaliser, en favorisant l'essor de la pratique communicationnelle, comme elle permet l'émergence et la croissance de « sous-systèmes » qui finissent par « coloniser » le monde vécu. Habermas, comme Talcott Parsons et Niklas Luhmann, appelle « systèmes » les sphères autonomisées dotées d'une logique propre. Ce sont l'argent et le pouvoir dans les sociétés modernes, la sphère économique et la sphère étatique. Le droit, la morale, l'art – différents aspects du monde vécu – ne peuvent quant à eux être des systèmes, car ils dépendent toujours de la pratique communicationnelle. L'apparition de systèmes n'est pas en soi pathologique.

politique par les « archontes » » (A. Kelkel, « La modernité et la mutation du politique », in F. Gaillard, J. Poulain, R. Shusterman, *La modernité en questions, op.cit.*, pp. 310). Sur la critique habermassienne de la conception husserlienne du monde vécu, cf. P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie, op.cit.* (« Habermas (1) », pp. 288-292) ; Y. Sintomer, *La démocratie impossible ?, op.cit.*, p. 146 sq.

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 139.

<sup>2</sup> Habermas s'inspire sur ce point des travaux de Gehlen. Il existait, dans les sociétés premières, des formes de convictions « déjà disponibles pour la communication, déterminantes pour le comportement mais soumises aux conditions d'une communication restreinte par une autorité fascinante, et soustraites à toute problématisation » (J. Habermas, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 39).

C'est au contraire un processus normal qui découle de la rationalisation du monde. Les pathologies adviennent quand la rationalité instrumentale, propre aux systèmes, finit par s'étendre à la société tout entière et par menacer la rationalité communicationnelle. Les systèmes substituent à l'intégration sociale des individus - autrefois assurée par le monde vécu, désormais par la pratique communicationnelle et par le droit – une « intégration systémique » dangereuse. La rationalisation progressive des sous-systèmes a permis positivement l'accroissement des forces productives, mais elle a aussi accru le pouvoir de disposer techniquement des choses, et des hommes considérés comme tels, quand commence la réification. La marchandisation et la bureaucratisation sont les deux grandes menaces qui guettent les sociétés modernes :

« Pas plus que le processus de sécularisation du monde, la différenciation sociale et le découplage entre systèmes et monde vécu ne constituent en eux-mêmes des phénomènes pathologiques. C'est seulement lorsque la culture est monopolisée par les experts et lorsque la communication symbolique courante est substituée par l'argent que la rationalisation devient unilatérale. C'est seulement alors qu'il faut parler de réification. À partir du moment où les citoyens sont *réduits* aux rôles de salariés/consommateurs et de clients des bureaucraties publiques, il y a « colonisation du monde vécu ». »<sup>1</sup>

Habermas conclut de l'évolution du « capitalisme avancé » l'impossibilité de se référer aux analyses marxistes de la lutte des classes et de l'idéologie. Un tel changement souligne les différences avec Ricoeur :

- l'expression de la lutte des classes, aujourd'hui, est empêchée par le système mis en place. Le conflit entre les classes sociales devient latent dans un système capitaliste avancé. Il est relégué au second plan, derrière des conflits produits par le mode de production, qu'on laisse s'exprimer librement car ils ne représentent aucune menace. On donne la priorité à des problèmes de niveau secondaire, qui ne se situent qu'à la périphérie de l'État. L'État social, sous la forme historique de l'État-providence, a poursuivi l'utopie générée par la société du travail. Il a recherché le plein-emploi, a promis la fin du travail hétéronome, et la garantie pour tous de conditions de travail meilleures. Mais les améliorations sociales qu'il a apportées

<sup>1</sup> Y. Sintomer, *La démocratie impossible ?*, op.cit., pp. 202-203. Nous avons vu toutefois que Habermas, dans *La technique et la science comme idéologie*, précise que les « sous-systèmes » peuvent être de deux sortes, en relevant soit de l'activité instrumentale, comme nous l'avons mentionné, soit de l'interaction ou de l'agir communicationnel, comme c'est le cas de la famille. Il faudrait faire une étude plus poussée des systèmes de parenté chez Habermas pour approfondir ce point. Mais c'est ici hors de propos.

n'ont pas remis en cause la réduction de la *praxis* à la technique et au travail. Le système n'a pas été remis en cause en son principe. « Le levier permettant de pacifier l'antagonisme de classe reste donc la neutralisation de la matière à conflit que continue de receler le statut du travail salarié »<sup>1</sup>.

Les intérêts au maintien du mode de production ne désignent plus les intérêts d'une classe sociale, mais les intérêts du système dans son ensemble. Les classes sociales continuent d'exister, il y a toujours des différences déplorables entre elles. Celles qui sont défavorisées continuent d'être plus durement touchées que les autres par les disparités sociales. Mais il leur est devenu très difficile de se faire entendre, car la menace qu'elles représentent n'est pas extrême au point de pouvoir renverser le système établi. On ne peut non plus parler à leur égard de classes sociales « exploitées », car elles sont constituées de laissés pour compte, ou de gens que la société ne fait pas travailler pour en tirer profit. L'économie moderne produit de l'exclusion et s'accommode d'elle. La délimitation des classes sociales, enfin, ne fait plus référence à des catégories précises de population.

- le capitalisme avancé fait apparaître en conséquence un nouveau type d'idéologie, plus puissante que l'idéologie classique analysée par Marx. L'idéologie de type nouveau ne fait pas que servir les intérêts propres à une classe sociale donnée, au détriment de l'émancipation d'autres classes. Elle parvient à affecter « jusqu'à l'intérêt émancipatoire de l'espèce dans son ensemble » en émanant du système d'ensemble<sup>2</sup>. Elle diffère aussi de l'idéologie de type ancien de deux autres manières : d'une part, même si le conflit des classes est occulté, « la conscience technocratique ne peut plus reposer sur un refoulement collectif de la même façon que les idéologies plus anciennes »<sup>3</sup>. L'antagonisme des classes sociales a fait l'objet d'une prise de conscience dans l'histoire. Il n'y a plus d'exploitation et d'oppression des classes sociales défavorisées sans « correctifs » ajoutés pour mieux les rendre supportables. La loyauté des masses, d'autre part, est désormais obtenue par des gratifications satisfaisant des « besoins privatisés »<sup>4</sup>. L'idéologie sert des intérêts qui sont en dehors de la politique et qui relèvent du privé. Elle dépolitise les critères de la justification idéologique et les soumet au modèle de l'activité rationnelle ordonnée à une fin. Ce qui est proprement idéologique dans la

<sup>1</sup> J. Habermas, *Écrits politiques, op.cit.*, pp. 148-149.

<sup>2</sup> J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie, op.cit.*, p. 55.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 57.

conscience technocratique est la confusion faite entre la technique et la pratique. L'idéologie de type nouveau favorise le développement de la rationalité instrumentale au détriment de la rationalité communicationnelle. Elle altère le langage. D'où son statut d'ex-communication.

Les modifications apportées au concept d'idéologie, toutefois, ne lui font pas perdre son sens marxien. L'idéologie est toujours une idée trompeuse qui cache ses intérêts pratiques, un instrument de pouvoir que la critique doit savoir dénoncer. Elle n'a donc pas pour Habermas les trois fonctions que lui assignent Ricoeur. La fonction d'intégration sociale, premièrement, doit aujourd'hui être assurée par la pratique communicationnelle et par le droit. Toute intégration systémique des individus par l'argent, le pouvoir administratif, mais aussi par l'idéologie est à dénoncer. Aucune fonction d'intégration sociale *positive* de l'idéologie n'est possible. Le « projet », en politique, ne désigne pas un discours qui se nourrit des temps fondateurs pour permettre vertueusement l'unité et la cohésion sociale tout en indiquant un avenir. Il n'est que « ce qui s'organise autour d'un sujet controversé, que ce qui offre une analyse définissant de manière plus claire les problèmes perçus et qui se donne quelques objectifs politiques plus recevables que d'autres »<sup>1</sup>. Sa dimension idéologique ne tient pas à sa fonction d'intégration mais à celle, possible, de distorsion-dissimulation qui doit être dénoncée par la formulation d'autres projets ou perspectives. Habermas ne croit pas à la fin de l'idéologie pour la raison qu'aucun ordre social (*Ordnung*) n'est possible sans idéologie. La permanence de l'idéologie tient à son sens marxien. Il n'y a pas de politique sans projet, ni de projet sans une dimension idéologique qui doit être contestée, pour nourrir par des désaccords l'espace public de discussion. La proclamation de la fin de l'idéologie est d'autant plus idéologique qu'elle prétend ne pas l'être. L'argument du « réalisme » en politique, pour mieux restreindre le champ des possibles au nom de la nécessité des faits, est toujours dangereux :

« Non, ce qui me perturbe, c'est l'absence de nouvelle perspective. On ne cesse de dire à tout propos que nous sommes entrés dans une ère « post-idéologique », mais dans les cinquante dernières années, depuis la parution de *La Fin de l'idéologie* de Daniel Bell, c'est un slogan qu'on n'a cessé d'invoquer pour le démentir à nouveau, comme s'il pouvait encore être

<sup>1</sup> J. Habermas, (1998), in *Une époque de transitions*, *op.cit.*, p. 38.

susceptible d'une quelconque vérité. *En politique, rien ne bouge sans un thème autour duquel les esprits se divisent. Et c'est là ce qui manque.* »<sup>1</sup>

L'idéologie, en second lieu, ne doit pas avoir une fonction de légitimation. La plus-value qu'elle apporte au pouvoir n'est pas une nécessité malheureuse pour Habermas, qu'il faudrait corriger autant que possible par la fonction critique de l'utopie. Weber montre que la légitimité des ordres sociaux peut être obtenue grâce à un consensus axiologique « en ce sens que les idées ou les valeurs qui s'y incarnent doivent être intersubjectivement reconnues »<sup>2</sup>. La régularité d'une activité ne relève pas seulement de l'usage, de la coutume et de l'intérêt mutuel. Elle suppose aussi la « représentation de l'existence d'un ordre légitime », c'est-à-dire un ensemble de règles dont la validité, la pertinence, sont reconnues par tous et forment des obligations<sup>3</sup>. La légitimité de l'ordre dépend aussi de garanties externes, établies par la « convention » ou par le « droit ». Une convention a lieu quand la validité sociale d'un ordre est garantie de façon externe par la désapprobation d'un collectif à l'égard de tout comportement déviant. Le droit, lui, permet la validation par la contrainte pour rendre les actions conformes aux normes établies<sup>4</sup>. La stabilité des ordres sociaux, dans les sociétés modernes où les traditions s'affaiblissent, dépend autant des individus que de l'exercice légitime de la violence par les institutions. Toute légitimation du pouvoir par une idéologie pour compenser la rationalisation du monde vécu doit donc être condamnée. La sécularisation des sociétés modernes a pu favoriser l'utilisation d'idéologies pour justifier l'exercice de la domination. La technique et la science modernes, par exemple, loin d'être neutres, favorisèrent une bureaucratisation de la politique dans la logique d'une rationalité

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 37-38. Nous soulignons. La citation est tirée d'un entretien (« Mais si, il y a des solutions de rechange ! ») datant de 1998. D. Bell, *La fin de l'idéologie*, trad. E. Baillon, Paris, P.U.F, coll. « Sociologies », 1997.

<sup>2</sup> J. Habermas, *Droit et démocratie*, *op.cit.*, p. 82.

<sup>3</sup> M. Weber, *Économie et société*, tome I, trad. J. Freund, Paris, Press Pocket, coll. « Agora », 1998, p. 64. Habermas reproche toutefois à Weber de ne pas comprendre judicieusement l'entente normative entre les individus. La substitution de la « rationalité » à la figure classique de la « Raison » est pertinente, mais l'erreur est de concevoir une rationalité purement instrumentale au lieu de développer le thème de l'agir communicationnel, qui empêche aussi de comprendre la dimension symbolique des institutions. L'erreur supplémentaire est d'interpréter la rationalisation de la société moderne par le modèle d'une « colonisation » imposée de l'extérieur par le capitalisme. Il y a au contraire une « colonisation interne » du monde vécu par le système. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, *op.cit.* (Introduction, seconde et septième parties) ; pour l'incapacité de la théorie classique de l'action sociale à comprendre la dimension symbolique des institutions, cf. *Une époque de transitions*, *op.cit.*, (« Expression symbolique et comportement rituel »).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 68 sq.

instrumentale<sup>1</sup>. Mais la légitimation du pouvoir, désormais, pour rendre possible l'exercice d'une démocratie radicale, doit relever de la pratique communicationnelle et du droit. Seule la fonction de distorsion-dissimulation de l'idéologie existe pour Habermas<sup>2</sup>.

Les points communs avec Ricoeur, en revanche, sont plus nombreux concernant l'utopie. L'attachement à l' « utopie pratique » est identique, et Habermas lui attribue lui aussi les fonctions de subversion sociale et de critique. Seule la traduction de l'utopie diffère avec le projet de communication idéale, dont la finalité est de redonner un accent utopique à la politique contemporaine après l'épuisement du projet de la société de travail. Les modifications apportées par le capitalisme avancé montrent que la contestation du système ne peut plus venir des « conflits de disparités » ou des classes sociales défavorisées. On ne peut s'attaquer au système qu'en s'attaquant à ce qui l'alimente et le légitime en son centre, à savoir l'opinion publique manipulée par les *mass media*. La formation d'un espace public authentique a pour finalité la régénération ou la revitalisation du conflit au sein de la société, et pour premier ennemi l'espace public post-littéraire, qui menace l'exercice démocratique d'un faux consensualisme. L'espace public habermassien doit être un espace de contestabilité fort, qui permet de donner la parole aux exclus, avec, de manière similaire à Machiavel mais dans une tout autre perspective, un versant à la fois institutionnel et extra-institutionnel de la politique. La volonté politique doit à la fois emprunter des circuits formels ou officiels, et des circuits informels (en dehors des « corps parlementaires » institués ou des institutions). L'espace public, par sa conceptualité même, ne peut se limiter aux appareils d'État. Il doit avoir les moyens de critiquer l'État par des voies extra-institutionnelles. La politique délibérative ne cherche pas à nier les conflits sociaux qui peuvent exister entre les interlocuteurs. Ils doivent au contraire être intégrés à l'espace de discussion, au lieu de rester à ses marges ou à ses bords. Habermas, notamment, justifie le droit de résistance. Il n'est pas seulement question, dans un État de droit, de respecter l'ordre juridique établi. L'ordre doit aussi paraître légitime aux yeux des citoyens. La politique peut échouer à garantir et à appliquer les principes constitutionnels universalistes. Les droits positifs peuvent ne pas respecter les droits fondamentaux. La désobéissance civile est nécessaire en situation de crise, quand la voie délibérative ne suffit plus. Elle est l'expression forte, aiguë, de la constitution d'un espace public par laquelle des individus, lésés ou jusqu'ici exclus, tentent de se faire

<sup>1</sup> Cf. J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, *op.cit.*, p. 34.

<sup>2</sup> Le cas de la convention n'est pas retenu. Habermas parle d'identité « postconventionnelle » pour désigner la capacité qu'a l'individu d'élaborer ses convictions morales en référence à des principes universels.

entendre pour que leurs revendications soient prises en compte. C'est aux citoyens de veiller à la légitimité du pouvoir mis en place. Leur « méfiance non institutionnalisable » est garante de la légitimité du pouvoir établi<sup>1</sup>. Mais jusqu'où la distinction conceptuelle entre le système et le monde vécu est-elle pertinente ? Tire-t-elle sa légitimité de la compréhension qu'elle permet du caractère paradoxal de la rationalisation historique, ou peut-on reprocher à Habermas de minimiser le conflit civil par son emploi ? Le système mis en place occulte-t-il réellement l'antagonisme des classes sociales ou cette occultation est-elle le propre de l'utopie habermassienne, comme le suggère Ricoeur ? Le grand présupposé de Habermas, comme nous allons le voir, est que toute discussion – au sens de l'éthique de la discussion – soit capable de dépasser le conflit par une visée consensualiste, tout en restant soumise à la critique.

## **2. La critique du consensualisme habermassien**

### *Le cercle vertueux entre idéalité et réalité*

Il est possible, dans un premier temps, de montrer que le consensualisme habermassien est en partie l'objet d'un raisonnement circulaire, d'un « cercle vertueux entre idéalité et réalité » selon la belle expression d'Yves Cusset<sup>2</sup>, qui possède trois versants : un versant *anthropologique*, qui explique l'inscription de l'entente dans les conditions quasi-transcendantales de la discussion et permet de dénoncer, chez Habermas, un déni du conflit civil ; le raisonnement circulaire, dans ce cas-là, revient à faire de l'entente à la fois une condition quasi-transcendantale et la visée de la discussion ; un versant *moral*, en dépit des distinctions habermassiennes entre droit et morale, entre raison communicationnelle et raison

<sup>1</sup> Le droit de désobéissance civile, cependant, doit être encadré dans son application par trois conditions strictes : l'ordre juridique doit demeurer intact ; celui qui désobéit doit assumer les conséquences juridiques de son acte ; il doit aussi être capable de justifier son acte, « à partir de principes reconnus étayant la légitimité de la constitution » (J. Habermas, *Écrits politiques*, *op.cit.*, p. 134). Cf. aussi *L'intégration républicaine*, *op.cit.*, p. 318 *sq.* ; « La désobéissance civile : un test crucial pour la démocratie », trad. Y. Sintomer, *Revue M*, 44, février 1991, pp. 25-35 ; Y. Sintomer, *La démocratie impossible ?*, *op.cit.*, pp. 324-337. Habermas lie aussi le cas de la désobéissance civile à « une *compréhension dynamique* de la Constitution comme projet inachevé » (*Droit et démocratie*, *op.cit.*, p. 411).

<sup>2</sup> Y. Cusset, « Lutte sociale et éthique de la discussion », *art.cit.*, p. 128. Nous reprenons l'expression de Cusset, sans pour autant réduire notre interprétation à la sienne. Cusset parle seulement, explicitement, de la circularité du raisonnement habermassien au sujet de la force performative et autocorrectrice de la théorie de la discussion.

pratique, qui apparaît quand on pose le problème de l'application de la théorie de la discussion confrontée au pluralisme des valeurs ; le raisonnement circulaire, en réponse au problème de la motivation des individus d'entrer en discussion, prend successivement la forme de la force performative et autocorrectrice du langage, puis de l'institutionnalisation paradoxale de la responsabilisation des citoyens par le recours au droit ; enfin, un versant *historique*, pour ce qui est de l'examen de la contingence du projet habermassien de communication idéale, avec un raisonnement circulaire entre la normativité du modèle communicationnel et son historicité.

- le présupposé indéniable chez Habermas est l'affirmation que la visée de l'entente est consubstantielle à la discussion, que parler est – plutôt *devrait être* - nécessairement et simultanément rechercher le consensus sur le meilleur argument possible. Ce n'est évidemment pas le cas, sauf exception, dans la pratique communicationnelle quotidienne où les distorsions que subit l'éthique de la discussion sont nombreuses. Le langage est couramment un instrument au service de la domination et de la persuasion auquel les hommes ont inégalement accès selon leurs catégories sociales. Les formes usuelles de communication ne ressemblent guère à la pratique argumentative. Il est rare que nous nous pensions comme des interlocuteurs rationnels qui désirent authentiquement ou sincèrement accepter des règles de validité pour rechercher avec d'autres le meilleur argument possible. Mais la non-effectivité de la discussion ne contredit pas sa normativité. Le décalage entre la norme et le fait, entre la validité et la factualité, est dépassé par l'inscription du normatif dans le factuel avec les présuppositions idéalisantes de la discussion. La normativité de l'éthique de la discussion n'est que la prise de conscience réflexive de ce que discuter veut dire, qui débouche sur la connaissance de présuppositions idéalisantes que personne ne peut rejeter sans commettre de contradiction performative<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> La contradiction performative, que Habermas reprend d'Apel, est l'impossibilité de concilier le sens de la proposition émise avec le contexte de son énonciation. Dans « je n'existe pas », par exemple, l'emploi du « je » présuppose son existence. Habermas se défend de considérer les présuppositions idéalisantes de la discussion ou la « situation idéale de parole » uniquement comme un principe régulateur kantien, « car dès le premier acte d'une intercompréhension langagière, nous sommes toujours déjà obligés de faire cette supposition » (J. Habermas, « Théories relatives à la vérité », in *Logique des sciences sociales et autres essais*, (1982), trad. R. Rochlitz, Paris, P.U.F, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1987, p. 326. La situation idéale de parole est factuelle, elle est la norme inscrite dans le fait langagier. Pour une réflexion sur la pertinence de traduire la situation idéale de parole par un principe régulateur, cf. A. Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, *op.cit.*, 1<sup>ère</sup> partie, chapitre 1, pp. 54-60.

Mais on peut toujours reprocher à Habermas de donner un statut quasi-transcendental à l'entente dans l'éthique de la discussion pour en faire, ensuite, la visée de la pratique argumentative. L'inscription de la norme dans le fait langagier est censée justifier son rôle d'idéal ou de principe régulateur. Mais c'est Habermas lui-même qui introduit cette norme et stipule l'existence de telles présuppositions idéalisantes ou contrefactuelles de la pratique communicationnelle. L'entente, à laquelle il faut parvenir, est déjà considérée comme l'une des conditions quasi-transcendantales de la discussion. L'éthique de la discussion n'est pas tant la prise de conscience réflexive, accessible à tout un chacun, de ce que parler veut dire, que l'expression singulière du consensualisme habermassien dont la limite est de ne jamais concevoir la possibilité que le conflit puisse être interne au langage en reflétant les antagonismes sociaux<sup>1</sup>. Les conflits viennent toujours de l'extérieur et se situent toujours à l'extérieur de l'éthique de la discussion pour Habermas. Ils sont toujours des distorsions de la discussion qui empêchent son application sans nullement contredire son consensualisme et l'universalité de ses présuppositions idéalisantes. Habermas prend en compte les influences socioculturelles des individus, mais il le fait uniquement sur le plan du monde vécu et du monde social, sans aller jusqu'à affirmer qu'elles pourraient empêcher les individus de s'entendre et de parvenir collégialement à un accord rationnel<sup>2</sup>. Les influences socioculturelles ne portent pas atteinte à la discussion elle-même mais uniquement à ses conditions d'application.

Dès lors, le conflit social est une « pathologie », une « distorsion » de la norme langagière de l'entente. Habermas s'empêche de comprendre le conflit civil pour lui-même et sa fécondité. Une discussion réussie ne peut pas déboucher sur un désaccord rationnel, pas même sur un accord précaire obtenu dans le cadre d'un conflit d'intérêts<sup>3</sup>. On retrouve le reproche

<sup>1</sup> « La possibilité d'une négativité structurelle de la communication, qui importerait dans sa constitution même les formes de la domination et de la violence symbolique, est en vérité laissée de côté [...] » (Y. Cusset, *Habermas. L'espoir de la discussion, op.cit.*, p. 114).

<sup>2</sup> Le monde vécu est l'ensemble des convictions partagées entre les individus. Le monde social est plus largement le monde commun, intersubjectif, que forme la vie sociale.

<sup>3</sup> La visée de l'entente, propre à la pratique communicationnelle, est à distinguer de la négociation. L'accord, dans le premier cas, prend la forme d'un consensus rationnel ou d'un accord rationnellement motivé, qui suppose des interlocuteurs qu'ils recherchent le meilleur argument possible de manière désintéressée. La négociation, elle, suppose des individus qui visent leur propre succès. Elle débouche sur un compromis, qui n'est acceptable qu'à condition que l'arrangement soit profitable à tous. La négociation aboutit donc sur un accord qui permet de concilier les intérêts opposés. Le principe de discussion y est présent, mais de manière indirecte, et pourrait-on dire partielle. « Les processus de négociation sont appropriés à des situations dans lesquelles les rapports sociaux de pouvoir ne peuvent pas être neutralisés comme le présupposent les discussions rationnelles » (J. Habermas, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 185). Habermas intègre la négociation au modèle communicationnel – en raison de la présence indirecte du principe de discussion en elle – tout en continuant de l'exclure de l'éthique de la discussion (les présuppositions idéalisantes de l'argumentation n'y sont pas respectées). La position de

formulé par Ricoeur d'un dépassement de l'antagonisme des classes sociales par le consensualisme habermassien. Les conflits sociaux, d'une part, sont minimisés par la distinction système / monde vécu. Ils n'existeraient plus, d'autre part, si la discussion pouvait pleinement déployer son éthique en pratique. Il ne devrait plus y avoir - dans l'idéal seulement, car l'utopie répond toujours à l'idéologie - d'antagonisme des classes sociales, de conflit social tout court, mais uniquement un pluralisme cognitif et culturel – d'interprétations et de valeurs - qui nourrirait la pratique argumentative et la revitaliserait dans son consensualisme, si l'éthique de la discussion pouvait parfaitement s'appliquer à l'ensemble de la société. La philosophie habermassienne substitue à la figure du conflit civil le fait du pluralisme qu'elle prétend dépasser par la dimension consensualiste de l'éthique de la discussion. La distinction entre le système et le monde vécu - entre les rationalités instrumentale, systémique, et la rationalité communicationnelle - est si forte qu'elle en devient excessive. Habermas exclut notamment de l'espace public le monde du travail en le confinant à la sphère de la rationalité instrumentale et téléologique. Il critique Marx pour avoir fait du travail le paradigme du lien social mais conserve de lui une conception du travail exclusivement sur le mode de la rationalité instrumentale. Tout conflit qui naît de la différence entre les rapports de production et des forces productives, tout critère économique qui distingue des classes sociales entre elles, sont jugés extérieurs à l'éthique de la discussion. Habermas s'empêche de comprendre que le travail peut lui-même relever de la rationalité communicationnelle. Il attribue les conflits sociaux aux logiques instrumentale et systémique pour toujours les penser *contre* la pratique communicationnelle sans jamais les *intégrer* à elle, comme il les minimise en les jugeant incapables de contester à eux seuls le système mis en place<sup>1</sup>.

Le présupposé habermassien, pour le dire en d'autres termes, est de juger que l'illocutoire prime toujours sur le perlocutoire, que la communication suppose toujours originellement

Habermas a beau être claire ou « tranchée » à ce sujet, l'abstraction des rapports de pouvoir et des intérêts particuliers des participants est si difficile à concevoir qu'elle engendre des incohérences dans la pensée habermassienne. Estelle Ferrarese en a pour preuve le concept d'influence (*Einfluss*), que Habermas reprend de Parsons tout en en modifiant la signification. Cf. E. Ferrarese, « Les renversements du concept de compromis. Des ambiguïtés de l'intérêt particulier dans la théorie de J. Habermas », in E. Renault, Y. Sintomer (dir.), *Où en est la théorie critique*, *op.cit.*, pp. 153-166.

<sup>1</sup> Pour la critique de la distinction excessive entre le système et le monde vécu, cf. Y. Sintomer, *La démocratie impossible ?*, *op.cit.*, pp. 218-236. Le problème, dans une perspective habermassienne de l'espace public, est qu'« il faudrait en exclure les syndicats ouvriers, ceux des fonctionnaires et les lieux de dialogue civique ou politique internes aux administrations et aux entreprises, puisque tous se meuvent sur le terrain de la reproduction matérielle » (*Ibid.*, p. 238).

l'intercompréhension, et l'intercompréhension à son tour le consensus<sup>1</sup>. Habermas déduit du caractère intersubjectif de l'illocution la nécessité de la visée consensualiste de la discussion. Un individu ne peut avoir de prétention à la validité de ses propos sans obtenir la reconnaissance par son ou ses interlocuteur(s) que ce qu'il dit est juste. Il n'y a pas de vérité sans un accord rationnel intersubjectif qui la fonde. La perlocution, quant à elle, est jugée secondaire et contingente, elle ne fait pas partie des conditions quasi-transcendantales de la communication et peut au contraire venir contrarier l'éthique de la discussion. Elle consiste à parler en cherchant à produire des effets sur celui qui nous écoute, pour satisfaire des intérêts stratégiques personnels, par la persuasion ou l'émotion par exemple. La primauté de l'illocutoire sur le perlocutoire, et sa traduction nécessaire par la visée consensualiste, est l'expression d'une thèse anthropologique habermassienne au même titre que l'*homo homini lupus* de Thomas Hobbes. Il y a un parti pris chez Habermas qui prend la forme de présupposés anthropologiques<sup>2</sup>. La nature de l'homme est d'être pour Habermas un *ego communicans*, inscrit d'emblée dans l'espace intersubjectif du langage qui permet sa socialisation, et toujours en mesure de comprendre ce que parler veut dire, pour accepter lui-même de se soumettre aux présuppositions idéalisantes de la pratique argumentative :

« La force de la théorie habermassienne vient de ce qu'elle croise le fait et la norme, en particulier dans le concept de l'agir communicationnel. Sa faiblesse fondamentale est qu'elle se bâtit sur une *ontologie sociale unilatérale*. Elle interprète l'essence de la socialisation humaine en partant de la forme simple que constitue la pratique langagière – entendue comme recherche intersubjective de l'entente rationnelle. Cette même ontologie constitue le fondement d'une analyse sociologique des démocraties modernes, d'une théorie normative de l'idée d'État de droit démocratique et d'une théorie de l'évolution qui fait implicitement de ce dernier l'horizon de l'histoire ». »<sup>3</sup>

Les présuppositions idéalisantes de la discussion sont une traduction sur le plan langagier des présupposés anthropologiques habermassiens. L'homme, pour Habermas, est capable par sa nature d' « autocompréhension ». Il se comprend lui-même comme un être responsable, capable d'être l'auteur de sa vie, comme il considère autrui comme son égal en raison de leur

<sup>1</sup> L'illocution est la capacité de comprendre la signification contextuelle des phrases émises en se mettant à la place de notre interlocuteur. Les propositions linguistiques n'ont pas de sens en elles-mêmes, mais seulement à condition d'être comprises par celui ou celle à qui elles sont adressées.

<sup>2</sup> « Cette thèse constitue un point de départ *a priori* qu'il faut assumer ou rejeter, tout comme on peut assumer ou rejeter la thèse adverse, conceptualisée par Hobbes et reprise par Weber, selon laquelle l'homme serait un loup pour l'homme – le réalisme de l'une ou l'autre étant une question « purement empirique » ». *Ibid.*, p. 156.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 374. Nous soulignons.

égalité de naissance, en elle-même contingente et due aux hasards génétiques<sup>1</sup>. La symétrie des participants est à la fois une condition quasi-transcendantale de la communication et un constat anthropologique que tout homme est en mesure de faire. La prétention à la validité des arguments n'a une dimension cognitive, elle ne vise la recherche du meilleur argument sur le plan de la connaissance qu'en s'inscrivant dans l'espace intersubjectif des relations humaines, où tout un chacun reconnaît à autrui son statut d'être responsable et autonome.

Une discussion réussie, pour Habermas, peut encore moins déboucher sur la reconnaissance d'un différend qui supposerait que le langage soit hétérogène. Gunther Teubner, qui apprécie chez Habermas la reconnaissance du pluralisme des pratiques communicationnelles, lui reproche de nier l'hétérogénéité des jeux de langage en faisant de la théorie de la discussion un super ou méta-discours<sup>2</sup>. Les différents types de discours sont pour lui incommensurables, purement hétérogènes, étrangers les uns aux autres. Il en prend pour exemple le droit privé international qui doit toujours tenter d'arbitrer les conflits qui naissent des divergences des ordres juridiques étatiques. Habermas se défend de son côté d'inventer un méta-discours. La problématique de chaque discours s'élabore d'elle-même en fonction du registre concerné. Les individus, par une démarche d'auto-réflexivité, peuvent savoir par eux-mêmes à quels types de discours ils ont affaire (un conflit d'intérêts dans une négociation, un conflit de valeurs, etc.). L'autoréflexivité n'est pas l'invention d'un métadiscours mais seulement la prise de conscience, dans des circonstances précises, de ce que parler veut dire. Il existe entre les différentes pratiques communicationnelles des « ponts herméneutiques » qui ne les rendent pas purement hétérogènes entre elles car les présuppositions idéalisantes de la communication sont universelles, elles sont valables pour toutes, les différences de registre n'étant dues qu'à leur application différente. Croire à la figure du « tort » - Habermas cite explicitement Lyotard, Jacques Derrida – c'est rester prisonnier du modèle philosophique de la conscience, c'est nier la symétrie des participants et leur compétence illocutoire qui font partie des conditions quasi-transcendantales de la discussion :

« Si l'on part de systèmes ou de discours qui, comme un sujet transcendantal, constituent leur monde chaque fois propre selon des prémisses propres, alors l'« entente » ne peut être comprise

<sup>1</sup> Cf. A. Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, op.cit., pp. 25-137. L'importance de la reconnaissance réciproque de l'égalité de naissance, due aux hasards génétiques, est tirée de *L'avenir de la nature humaine* auquel Alexandre Dupeyrix accorde une attention toute particulière.

<sup>2</sup> G. Teubner, *Recht als autopoietisches System*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1989 ; « Die Episteme des Rechts », in D. GRIMM (éd.), *Wachsende Staatsaufgaben – sinkende Steuerungsfähigkeit des Rechts*, Baden-Baden, Nomos, 1990.

que de façon *intentionnaliste*, sur la base d'une observation réciproque, chacun « amenant » l'autre à des opérations qui lui sont propres. Cette stratégie théorique est contre-intuitive, parce qu'elle ignore le fait – et la découverte fondamentale de l'herméneutique – que nul ne peut, au moyen du langage de tous les jours, s'entendre avec une autre personne à propos de quelque chose qui existe dans le monde, s'il ne maîtrise pas le système des pronoms personnels réciproquement transformables et s'il ne sait pas comment établir une symétrie entre les points de vue *interchangeables* de la première et de la deuxième personne, ceci dans le cadre d'une interaction qui peut être observée du point de vue d'une troisième personne. »<sup>1</sup>

Mais Habermas ne conçoit jamais qu'il puisse exister une différence entre l'universalité de la capacité illocutoire et la nécessité de la recherche d'un consensus rationnel dans une discussion. Tout langage, aussi spécifique soit-il, suppose bien des individus une compétence illocutoire pour que les règles du jeu soient comprises. Mais savoir se mettre à la place d'autrui n'implique nullement et nécessairement de vouloir parvenir à un consensus pour retenir le meilleur argument possible. On peut très bien juger que le perlocutoire prime sur l'illocutoire, que le langage est avant tout ce que les hommes décident d'en faire au lieu de leur imposer des présuppositions idéalisantes auxquelles ils devront se soumettre. Je puis très bien comprendre, par ma compétence illocutoire, que celui à qui je m'adresse refuse de m'entendre parce qu'il s'estime supérieur à moi, et cherche à m'imposer ses idées au lieu de tenter de me convaincre. Une discussion réussie, dans une situation d'égalité et dans une démarche sincère, peut très bien aussi n'avoir de sens que si elle aboutit sur un désaccord et non sur un accord rationnel. Clarifier un désaccord est déjà en soi un progrès. Habermas a beau jeu de renvoyer ses détracteurs aux impasses de la philosophie de la conscience. Mais l'objection qu'il leur adresse se retourne contre lui. Ce n'est pas parce que le langage est intersubjectif qu'il met fin au problème de l'intentionnalité ou de la décision d'entrer en discussion, avant même que la discussion n'advienne et que ne se pose la question de savoir comment la concevoir.

La circularité du raisonnement habermassien, en plus de son versant anthropologique, va jusqu'à présupposer, dans un premier temps (avant *Droit et démocratie*), « la force

<sup>1</sup> J. Habermas, *L'intégration républicaine*, *op.cit.*, p. 353 (cf. pp. 349-355 pour la critique habermassienne de Teubner). Habermas refuse notamment le contextualisme de Rorty. Il voit en lui « l'expression d'un préjugé wittgensteinien de type conventionnaliste » (J-P. Cometti, « Quelle rationalité ? Quelle modernité ? », in *La modernité en questions*, *op.cit.*, p. 52). Sur le refus habermassien d'un langage hétérogène, cf. Y. Cusset, « Lutte sociale et éthique de la discussion », *art.cit.*, pp. 125-126. Pour l'affirmation de « ponts hermétiques » entre les différentes pratiques communicationnelles, cf. J. Habermas, *Droit et démocratie*, *op.cit.*, p. 401.

performative et autocorrectrice immanente à l'usage argumentatif du langage ordinaire »<sup>1</sup>. Le raisonnement circulaire prend la forme d'un cercle vertueux entre idéalité et réalité, aussi bien pour l'inscription de l'entente dans les conditions quasi-transcendantales de la discussion, que pour l'affirmation de la force performative et auto-correctrice de la pratique argumentative pour réaliser l'entente. Le langage est censé réaliser performativement l'entente. La discussion pourrait elle-même corriger les injustices qui empêchent son effectivité, comme si discuter avait déjà en soi une vertu thérapeutique contre les distorsions que la pratique argumentative pourrait subir. Qu'autrui ne soit pas notre égal dans les faits, en raison d'une réalité sociale injuste, ne contredit pas qu'il le soit idéalement dans la discussion et ne le devienne déjà progressivement par elle. La normativité de l'éthique de la discussion serait elle-même un correctif des distorsions qu'elle subit :

« L'idéalité de la situation de parole est à elle-même, de manière performative, le correctif d'une réalité sociale susceptible de limiter les chances d'une application efficace du principe procédural de la discussion : il vaut donc de toute façon mieux discuter, ce n'est qu'à ce prix qu'on améliorera la réalité des conditions sociales entravant la participation de tous à la discussion publique. »<sup>2</sup>

- le cercle vertueux entre idéalité et réalité nourrit un consensualisme incapable de prendre en compte, sur ce point, le fait du pluralisme dans sa radicalité, notamment le pluralisme des valeurs sur un plan moral<sup>3</sup>. La morale a pour fondement le principe de discussion, mais les présuppositions idéalisantes de la communication sont déjà en elles-mêmes morales. Il est alors nécessaire que la morale qui découle du principe de discussion soit elle-même respectueuse de l'égalité et de la dignité de la personne, comme on le présuppose déjà au niveau quasi-transcendantal de la discussion. C'est parce qu'il est supposé que les présuppositions idéalisantes de la communication sont morales que les normes égalitaristes et universalistes sont ensuite établies par le principe de discussion. Ce qui est donné comme l'aboutissement du principe de discussion est ce qui lui a été attribué à titre hypothétique. Habermas a pris lui-même conscience du caractère apparemment circulaire de son raisonnement et le corrige dans *Droit et démocratie*, en distinguant davantage le principe de discussion du principe moral. Le principe de discussion ne peut pas à lui seul indiquer la

<sup>1</sup> Y. Cusset, *Habermas. L'espoir de la discussion*, op.cit., p. 111.

<sup>2</sup> Y. Cusset, « Lutte sociale et éthique de la discussion », art.cit., p. 128.

<sup>3</sup> C'est, entre autres, la critique exprimée par Ernst Tugendhat (*Conférences sur l'éthique*, trad. M-N. Ryan, Paris, P.U.F, coll. « Philosophie morale », 1998).

morale à suivre<sup>1</sup>. Habermas distingue la raison communicationnelle de la raison pratique. La raison communicationnelle, qui ne se réfère plus à un acteur isolé mais s'inscrit d'emblée dans la dimension intersubjective du langage, n'est pas normative. Elle ne fait que soumettre nécessairement les individus à des présuppositions idéalisantes qui ne disent rien en elles-mêmes sur les normes morales à établir, mais qui, à partir de la reconnaissance formelle d'une situation d'égalité entre les interlocuteurs et de leur autonomie, donnent les conditions de possibilité de soumettre à la critique les arguments qui prétendent être valides. La raison communicationnelle ne vise pas à motiver et à diriger la volonté, elle a trait à des intellections, à des arguments qui, pour être validés, devront faire l'épreuve de la critique et faire l'objet d'un consensus. La théorie de la discussion ne recourt pas à la morale mais au droit. Habermas, dès *Droit et démocratie*, modifie ou précise sa pensée, et reconnaît que le langage ne peut pas à lui seul assurer l'entente par sa force performative et autocorrectrice. Il reconnaît lui-même, sous le coup de la critique, que la théorie de l'agir communicationnel prend insuffisamment en compte les institutions jusqu'à posséder un versant anarchiste<sup>2</sup>. Favoriser la communication, étendre le plus possible son champ d'application, est à la fois s'exposer au risque d'un déchaînement des libertés subjectives (tout un chacun va désirer s'exprimer et défendre son point de vue) et se donner les moyens de parvenir à un consensus plus large pour surmonter les désaccords existants (par une participation accrue des personnes à la communication). L'activité communicationnelle a pour tâche de favoriser l'intégration sociale des individus, mais elle ne peut assumer pleinement son rôle dans les sociétés modernes. Elle ne peut à elle seule se protéger des risques de dissension qui la menacent,

<sup>1</sup> L'autonomie privée et l'autonomie publique, les droits de l'homme et la souveraineté populaire, ne s'opposent pas. Les deux formes d'autonomie sont co-originales, elles ont toutes deux pour fondement le principe (D), principe de discussion, selon lequel « [s]ont valides strictement les normes d'action sur lesquelles toutes les personnes susceptibles d'être concernées d'une façon ou d'une autre pourraient se mettre d'accord en tant que participants à des discussions rationnelles » (*Droit et démocratie, op.cit.*, p. 123). Du principe (D) peut découler le *principe moral*, quand les normes d'action sont susceptibles de faire l'objet d'un consensus universel. La morale ajoute au principe (D) le principe (U), principe d'universalisation. Du principe (D) découle également le *principe démocratique*, quand les normes d'action font l'objet d'un accord plus restreint entre les citoyens d'une même société, quand elles sont l'objet « d'une auto-compréhension collective et consciente » (*Ibid.*, p. 125 *sq.*). Le principe moral et le principe démocratique n'opèrent pas non plus au même niveau quant aux normes d'action. Le principe moral intervient de manière interne dans l'examen des normes d'action, il est une règle d'argumentation à portée universelle à partir de laquelle se jugent les questions morales. Le principe démocratique, lui, intervient de l'extérieur. Il garantit les conditions de la communication ou du principe de discussion (participation équitable des locuteurs aux discussions), sans intervenir de manière interne sur le contenu des décisions des individus. Le principe moral, enfin, se distingue du principe démocratique en justifiant les normes d'action uniquement pour des raisons morales (dans l'intérêt équitable de tous), tandis que le principe démocratique le fait par référence aux normes juridiques existantes.

<sup>2</sup> « Certes, un noyau d'anarchie est indissociable du potentiel de libertés déchaînées qui est propre à la *communication* et dont les institutions de l'État de droit démocratique doivent se nourrir, afin de garantir efficacement une égalité des libertés *subjectives* » (*Ibid.*, p. 10).

aussi bien intrinsèquement qu'extrinsèquement. La seule manière de décharger en partie la communication de sa tâche d'intégration sociale est de recourir, dans les sociétés modernes, au droit positif. D'un côté, le droit contraint les individus à respecter les règles établies, il limite la communication et la protège de son risque interne de dissension. Il nous ordonne la tolérance et le respect du pluralisme des valeurs. D'un autre côté, les « sociétaires juridiques » (les citoyens) doivent toujours être en mesure de remettre en cause les règles qu'ils ont acceptées, et le système juridique le leur permet justement. L'ordre juridique respecte la libération de la communication, il rend possible et favorise la pratique communicationnelle.

Mais cela ne met pas fin à la circularité du raisonnement habermassien comme l'affirme Rainer Rochlitz<sup>1</sup>. Habermas évite la position dogmatique de Karl-Otto Apel (les présuppositions idéalisantes de l'argumentation ont valeur d'obligation morale) et la position sceptique (le pluralisme moral est indépassable), mais il demeure prisonnier d'une « circularité du rapport entre présuppositions et principes explicites » sur un plan moral :

« Mais il n'échappe pas à la circularité du rapport entre présuppositions et principes explicites. La question est de savoir de quelle manière on peut s'en remettre aux présuppositions de l'argumentation – sorte d' « infrastructure » de la morale – pour justifier les normes qui permettent la vie en société. Au lieu d'insister sur la fragilité et le caractère relativement abstrait des liens tissés par le droit, la reproduction symbolique et la coopération sociale, les notions centrales de communication, de consensus, de communauté suggèrent emphatiquement l'existence d'une cohésion incontournable entre les membres de la société moderne. »<sup>2</sup>

Habermas minimise le pluralisme des valeurs en surestimant la cohésion morale entre les individus, qui est elle-même la prise de conscience réflexive du caractère moral des présuppositions idéalisantes. D'un autre côté, il reconnaît que la discussion ne peut pas à elle seule imposer son éthique, qu'il faut que les individus fassent eux-mêmes le choix de s'engager dans la discussion et d'en respecter les conditions quasi-transcendantes. Il reconnaît l'importance d'un « *ethos* démocratique » pour permettre l'effectivité de l'éthique de la discussion. Il faut vivre dans un État où est habituelle l'expérience de la liberté pour pouvoir être sensible à la reconnaissance des libertés fondamentales individuelles. Mais le problème de la responsabilité de l'individu – de la motivation individuelle par lequel chacun

<sup>1</sup> « En d'autres termes, le résultat, une impartialité normative, condition de l'égalité des personnes et de l'universalité des principes, est toujours déjà là ; et en son absence, la morale philosophique est impuissante à en créer les conditions » (R. Rochlitz, « Fonction généalogique et force justificative de l'argumentation », in C. Bouchindhomme, R. Rochlitz (dir.), *Habermas, la raison, la critique, op.cit.*, p. 195).

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 196. Nous soulignons.

fait le choix de se soumettre soi-même aux normes éthiques de la pratique argumentative – semble de nouveau minimisé par un raisonnement circulaire entre l'idéalité et la réalité qui resurgit cette fois-ci au niveau du droit. Habermas semble espérer des institutions et des procédures du droit qu'elles prennent elles-mêmes en compte le problème de la responsabilité des individus, qu'elles les sensibilisent à l'éthique de la discussion pour en assurer l'exercice. L'institutionnalisation de l'éthique de la discussion permettrait à elle seule l'effectivité de la pratique argumentative en entretenant l'*ethos* démocratique. Mais la capacité institutionnelle de responsabilisation des citoyens favorise simultanément une déresponsabilisation des citoyens. Le cercle vertueux entre l'idéalité et la réalité, relayée sur le plan institutionnel, est contraire au projet habermassien d'une démocratie radicale qui suppose un engagement civique fort des individus pour qu'ils puissent s'auto-constituer, s'auto-organiser, au lieu de quoi il favorise une « théorie libérale et minimaliste de la démocratie » comme le souligne Alexandre Dupeyrix :

« Habermas a lui-même écrit que la raison pratique se retirait désormais « des cœurs et des têtes pour prendre place dans des procédures ». En faisant peser sur le droit positif et les procédures institutionnalisées toute la charge morale pratique, Habermas semble dispenser les citoyens d'assumer leur part de responsabilité dans la sphère sociale et politique. Il répète que sa théorie dépend d'une culture politique partagée fondée sur la liberté, mais semble attendre des seules procédures qu'elles entretiennent d'elles-mêmes et durablement l'*ethos* démocratique. *Son raisonnement paraît circulaire* : comment attendre de la population qu'elle participe activement à la formation de l'opinion et de la volonté politiques si rien ne l'y encourage, si elle est déchargée de ce rôle par les institutions et les procédures juridiques ? [...] En refusant de thématiser la notion de responsabilité, Habermas en arrive finalement au paradoxe suivant : il se présente comme le théoricien d'une « démocratie radicale » et propose d'une certaine manière une théorie libérale et minimaliste de la démocratie dans le sens où il attend des citoyens qu'ils fassent spontanément usage de leur autonomie politique. Il attend beaucoup, sans doute trop, de la spontanéité éthique des citoyens, de leur sens des responsabilités. »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A. Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez J. Habermas*, op.cit., p. 20. Dupeyrix montre que la théorie habermassienne de la citoyenneté est impossible sans une éthique de la responsabilité, que Habermas paradoxalement n'élabore pas en sortant du paradigme moderne du sujet. Dupeyrix, sur ce point, s'accorde avec Alain Renaut. Un moment subjectiviste, monologique, doit compléter la dimension intersubjective de l'identité personnelle pour penser la responsabilité. Pour la réponse habermassienne à la critique de Renaut, cf. J. Habermas, *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, trad. P. Savidan, Paris, Grasset, coll. « Nouveau Collège de Philosophie », 2003 ; pour l'analyse du rapport entre décision et discussion, cf. *L'intégration républicaine*, op.cit., pp. 328-330. A. Renaut, C. Larmore, *Débat sur l'éthique : idéalisme ou réalisme*, Paris, Grasset, coll. « Nouveau collège de philosophie », 2004, pp. 15-16 ; A. Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, 5 tomes, Paris, Calmann-Lévy, 1999, tome 5, p. 469 sq.. A. Tine, « Jürgen Habermas : entre pluralisme et consensus. La réinvention de la modernité ? », *Éthiques*, n° 64-65, 2000, note 13 p. 12.

- le modèle de la raison communicationnelle et sa visée consensualiste, enfin, sont confirmés par l'histoire. Le problème pour Habermas, comme le soutient Gérard Raulet, est qu'il est contraint de prendre en compte la mutation de la conception de l'histoire qui était fondatrice de la modernité. Les Lumières ont échoué. La Raison a perdu sa légitimité historique. Habermas, qui veut continuer de défendre le projet de la modernité contre les partisans du post-modernisme, et sauver la Raison du désaveu historique des Lumières, doit par conséquent trouver un nouveau rapport à l'histoire. Le projet d'émancipation obéira désormais au projet d'une reconstruction du processus moderne de la rationalisation. Mais un raisonnement circulaire a de nouveau lieu entre l'idéalité et la réalité, cette fois-ci entre ce qui est supposé être de nature transhistorique, advenir par son propre dynamisme interne, et ce qui est rendu possible historiquement. Le modèle communicationnel possède à la fois un versant normatif, qui tient à la nature du langage, et un versant historique en correspondant au fruit de la modernisation-rationalisation. La raison retrouve une normativité et une légitimité dans le mouvement même de la dialectique historique qui semblait l'avoir détruite<sup>1</sup>. Le problème, en définitive, est de savoir jusqu'où l'histoire demeure contingente pour Habermas. Il s'oppose clairement à la perspective de la philosophie de l'histoire en refusant du marxisme orthodoxe son messianisme, comme le faisaient déjà Horkheimer et Adorno de leur temps, afin de reconstruire le matérialisme historique. Habermas refuse de parler d'un « sens de l'histoire » dont le sujet serait la classe prolétaire. L'histoire, en son devenir, est et demeure indéterminée, et l'utopie d'une communauté de communication idéale, dans son avènement, est uniquement un possible. Mais jusqu'où ? Habermas reformule le projet kantien de paix perpétuelle, et affirme qu'il n'est pas contradictoire d'imaginer la constitution progressive dans l'histoire d'un état (*Zustand*) cosmopolitique futur, qui par ailleurs prend déjà forme<sup>2</sup>. Il y a dans l'histoire un progrès non seulement des forces productives, mais aussi de la conscience morale et pratique des individus qui favorise l'essor de la raison communicationnelle. La conception habermassienne de l'histoire, comme le fait remarquer Sintomer, pourrait en conséquence être soupçonnée de *téléologisme*. Habermas se défend d'élaborer une philosophie de l'histoire en refusant toute évolution historique nécessaire, mais il semble ne pas en contester le schéma évolutif. La rationalité moderne occidentale est bien indissociable

<sup>1</sup> « C'est là le nœud du raisonnement de Habermas : le fondement communicationnel (et l'abandon de la philosophie de l'histoire, en d'autres termes : du matérialisme historique) a une légitimité historique. » (G. Raulet, « La raison communicationnelle », in C. Bouchindhomme, R. Rochlitz (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, op.cit., p. 74).

<sup>2</sup> « L'état cosmopolitique n'est plus un simple fantôme, même s'il est encore loin d'être achevé » (J. Habermas, *L'intégration républicaine*, op.cit., p. 94).

du processus historique de rationalisation. Les sociétés occidentales modernes ne font que déployer la structure communicationnelle transhistorique du langage. « La communauté de communication idéale devient le *telos* de l'histoire » sans que son avènement historique soit une nécessité, mais uniquement un projet à caractère utopique<sup>1</sup>.

Pourtant, en dépit des arguments ci-dessus énoncés, il semble injustifié de reprocher à Habermas de rester prisonnier d'un raisonnement circulaire qui nourrirait et expliquerait à lui seul son consensualisme. Il n'y a pas tant chez Habermas un cercle vertueux entre l'idéalité et la réalité qu'une prise de conscience aiguë de leur *tension*, de la tension entre faits et normes, entre validité et factualité, qui donne à sa pensée une dimension plus « tragique » et la rend plus sensible au pluralisme. La circularité du raisonnement, si elle existe, si elle est exprimée – magistralement par l'affirmation que la norme (l'idéalité des conditions quasi-transcendantes de la discussion) est à la fois contrefactuelle et inscrite dans le fait langagier, que l'éthique de la discussion est la prise de conscience réflexive de ce que parler veut dire – est une circularité « brisée » par la prise en compte de la réalité sociale. Habermas est et demeure un théoricien de la *praxis* qui ne fait jamais de sa conception procédurale de la démocratie une abstraction. *Droit et démocratie*, qui a bien pour sous-titre « Entre faits et normes », est un ouvrage entièrement traversé par la tension entre la factualité et la validité, dont Habermas donne de multiples traductions. La tension entre faits et normes s'applique premièrement à l'agir communicationnel, d'une part de manière intrinsèque (tension entre la situation idéale et la situation empirique de parole, toute discussion ayant toujours lieu dans des conditions empiriques particulières), d'autre part de manière externe (le non-respect des présuppositions idéalisantes de la discussion suite à des pratiques de distorsion de la discussion qui émanent de la réalité sociale). Elle s'applique également au domaine du droit, sans quoi la sphère juridique n'aurait été d'aucun secours à la théorie de la discussion. Le droit ne fait pas que limiter et rendre possible la pratique argumentative. Il ne vient en aide à l'éthique de la discussion dans la fonction d'intégration sociale des individus que parce qu'il

<sup>1</sup> Y. Sintomer, *La démocratie impossible ?*, *op.cit.*, p. 168. Au sujet de la conception habermassienne de l'histoire, cf. J. Habermas, *Entre naturalisme et religion*, *op.cit.*, p. 145 (le défaitisme que guette la raison moderne se situe sur un plan pratique, car elle ne « peut plus compter sur la caution d'une philosophie de l'histoire »); *Après Marx*, (1976), trad. J-R. Ladmiral, M.B. de Launay, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 1985 (cf. la préface et le chapitre 2, p. 114); « La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne », in *L'intégration républicaine*, *op.cit.*; S. Haber, *Jürgen Habermas : une introduction*, *op.cit.*, p. 36 (reprise par Habermas du « cœur normatif de la pensée marxienne de l'histoire »).

est lui-même traversé par la tension entre faits et normes, tout en la rendant plus épineuse et plus difficile à résoudre.

La tension entre faits et normes est intrinsèque au droit. Elle apparaît déjà au niveau pragmatique de la décision, qui distingue les pratiques idéale et empirique de la communication. Le droit procédural est censé garantir « des points de vue temporel, social et matériel le cadre institutionnel où l'on laisse *libre cours* aux développements communicationnels qui obéissent à la logique de la discussion relative à l'application »<sup>1</sup>. Mais la pratique juridique du procès est tout autre. Le procès impose son temps, un temps compté pendant lequel une décision devra impérativement être prise pour le clôturer. Il prend aussi une forme agonistique, semblable à « une compétition entre des parties qui poursuivent leurs intérêts propres »<sup>2</sup>. La recherche de la vérité se fait au moyen de preuves qui, si des nouvelles peuvent ultérieurement être ajoutées, sont déjà incluses dans un dossier. Elle ne se fait pas par la discussion, « dans le sens d'une recherche coopérative de la vérité », mais reste l'apanage des juges<sup>3</sup>. Le procès, sur un plan matériel, exige enfin que la discussion se concentre uniquement sur des cas clairement délimités, qui ne sont plus sujets à controverse, à partir d'une séparation nette entre les questions de fait et de droit. Une utilisation stratégique du droit fragilise l'exercice de la pratique argumentative et pose la question de la fidélité du droit à la théorie de la discussion. La tension entre faits et normes exprime aussi la difficulté de rendre compatibles les droits subjectifs et l'idéal d'autodétermination du peuple. Les individus ne doivent pas seulement se soucier de leurs droits subjectifs, mais aussi participer à l'exercice politique de l'espace public pour décider eux-mêmes des lois à établir et veiller à leur légitimité. Le droit est d'une part garant de l'autonomie privée des individus, notamment de leur « liberté communicationnelle » qui permet à tout un chacun de s'extraire librement de l'activité communicationnelle, de refuser d'y participer, mais il exige d'autre part des citoyens qu'ils sachent exercer leur autonomie publique et contribuer à la formation de l'espace public pour faire vivre la démocratie par les facultés d'autoconstitution et d'autodétermination populaires. Habermas résout la tension entre les droits de l'homme et la souveraineté populaire, entre le droit subjectif et le droit public, par la démonstration que l'autonomie privée et l'autonomie publique, loin de s'opposer, sont indissociables, qu'elles sont co-

<sup>1</sup> J. Habermas, *Droit et démocratie*, op.cit., p. 258.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 258. Habermas, dans *Droit et démocratie*, se sert des travaux de Weber et de Parsons pour souligner les dimensions empirique et idéale du droit.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 258.

originaires, en ayant toutes deux pour fondement le principe de discussion (D). La complémentarité des deux formes d'autonomie est compréhensible à condition d'abandonner la conception métaphysique du droit naturel qui stipule maladroitement que le droit positif est subordonné au droit naturel ou moral. Il existe seulement des droits que les citoyens s'attribuent et s'accordent par la pratique communicationnelle. Habermas, partisan d'un libéralisme politique qui prend la forme d'un républicanisme kantien, opte pour la tradition d'un *droit rationnel* qui conçoit de manière autonome le droit et la morale. Le droit est instauré et rendu légitime par un processus démocratique, par la mobilisation politique des citoyens<sup>1</sup>.

Mais la démonstration donnée ne résout ni à elle seule le problème de la motivation individuelle ou de la responsabilité citoyenne, ni la tension entre faits et normes qui continue d'exister dans le domaine du droit et s'explique cette fois-ci par des facteurs externes. Le droit, pour permettre l'intégration sociale des individus, doit être capable de « domestiquer » l'argent et le pouvoir administratif, d'empêcher qu'ils provoquent une intégration systémique des citoyens en les soumettant aux exigences de la pratique communicationnelle. Or on peut aisément douter de sa capacité à réaliser une telle tâche à lui tout seul. Son indépendance vis-à-vis des sphères économique et politique n'est ni donnée, ni définitivement acquise. Le système de droits, pour permettre l'intégration sociale des individus, dépend de la politique. Il requiert l'existence d'un État de droit. Il faut donner au droit la possibilité de réguler le pouvoir, d'encadrer la vie politique pour éviter qu'elle ne serve des intérêts particuliers. L'imbrication du droit et du pouvoir est devenue problématique dans les sociétés modernes, et Machiavel est le premier, pour Habermas, à révéler la logique stratégique du pouvoir qui se met en place en elles<sup>2</sup>. L'idée d'État de droit est la nécessité, par la pratique communicationnelle, de « canaliser en termes juridiques le pouvoir qu'a l'État de sanctionner, d'organiser, et d'appliquer les lois »<sup>3</sup>. La conception normative de l'État de droit proposée et exigée par la théorie de la discussion entre en contradiction avec la factualité sociale des processus politiques. Il y a toujours un risque à ce que *la* politique, dans son exercice, ne respecte pas *le* politique pour reprendre la terminologie de Ricoeur. Le pouvoir administratif

<sup>1</sup> Pour la critique du droit naturel par Habermas, cf. *supra* p. 198, note 1.

<sup>2</sup> « Et ce n'est que depuis Machiavel qu'un pouvoir étatique, sortant du contexte des traditions sacrées, est conçu en termes naturalistes, et considéré comme un potentiel susceptible, à la fois, de faire l'objet de la part des détenteurs du pouvoir d'un calcul stratégique et d'être employé au service d'une rationalité téléologique » (*Ibid.*, p. 155).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 151.

menace toujours de devenir systémique. Les partis politiques instrumentalisent l'espace public au lieu de l'enrichir, afin de servir leurs propres intérêts personnels. Le problème est que l'État de droit, duquel dépend la sphère juridique, dépend à son tour de la pratique argumentative, qui elle-même dépend de l'État de droit. La pratique argumentative, pour être choisie par les individus, suppose d'être favorisée par un *ethos* démocratique, qui lui-même la requiert pour son entretien. On retrouve le cercle vicieux des lois et des mœurs.

Le projet d'une démocratie radicale attend des citoyens, sans pouvoir l'imposer, un usage public de la raison. *Droit et démocratie* prend en compte le scepticisme qu'un tel projet peut susciter, au point de rendre centrale la tension entre faits et normes<sup>1</sup>. Habermas ne nie pas la tension entre la factualité et la validité. Il en donne au contraire une expression entière, totale, qu'il analyse successivement au niveau du langage, du droit, et de la politique, pour prendre au sérieux le scepticisme que sa théorie provoque et se donner les moyens – idéalement définitifs - d'y répondre. Habermas ne met pas fin à la tension entre faits et normes par le recours à un raisonnement circulaire. Il lui arrive, certes, de se protéger derrière l'argument de dernier recours selon lequel les présuppositions idéalisantes de la discussion sont irréfutables, quand bien même tout viendrait en interdire ou en empêcher la mise en application. Mais le scepticisme auquel il tente de répondre le rend lui-même sensible à ce qui vient contredire sa théorie. Habermas prend lui-même conscience de manière aiguë de l'indépendance des conditions d'application de l'éthique de la discussion. L'éthique de la discussion ne peut à elle seule, pas même avec le droit, garantir les conditions de son application. Ce qui est valable sur un plan formel n'assure pas lui-même les conditions matérielles de son effectivité. Dès lors, la théorie de la discussion n'indique qu'un idéal, elle est l'expression d'un projet à caractère utopique qui peut ne pas devenir effectif. La tension entre faits et normes ne modifie aucunement la visée consensualiste habermassienne, mais elle sensibilise Habermas à l'indépendance des conditions d'application de la théorie de la discussion. Elle aggrave le problème du pluralisme, mais elle éclaire aussi son consensualisme en permettant de travailler les figures du commun et de l'homogène, ainsi que le cas des mœurs par l'*ethos* démocratique, en lien avec l'imaginaire social. La tension entre faits et normes va permettre de comprendre à quel point l'imaginaire social habermassien est au service de son consensualisme, et de se demander s'il relève exclusivement de la raison communicationnelle.

<sup>1</sup> « D'un autre côté, c'est justement ce scepticisme qui m'a amené à placer la tension entre factualité et validité au centre de ma réflexion » (*Ibid.*, p. 493).

La dimension symbolique des institutions est-elle uniquement le fruit de la raison communicationnelle ou lui vient-elle en aide en sachant produire des normes de comportement ? Jusqu'où la raison communicationnelle peut-elle elle-même vaincre le pluralisme à laquelle elle est confrontée en agissant sur les mœurs ? Quelle est l'évaluation par Habermas du consensus social et culturel ? Va-t-il l'exagérer pour sauver à tout prix le consensualisme de l'éthique de la discussion par des pratiques d'homogénéisation ?

*Entre faits et normes : le consensualisme habermassien confronté au pluralisme*

Habermas, quand il se confronte à la tension entre faits et normes au sujet des conditions d'application de l'éthique de la discussion, refuse clairement de faire référence à un consensus culturel qui pourrait être entretenu par des pratiques d'homogénéisation. Le consensualisme de l'éthique de la discussion ne peut pas s'aider d'un consensus culturel qui n'existe plus dans les sociétés modernes. Le monde vécu ne peut plus servir comme autrefois de consensus d'arrière-plan massif. Il ne peut plus à lui seul assurer la visée de l'entente, ni fusionner la validité avec la factualité. Il doit encore moins être maintenu et enrichi par des pratiques d'homogénéisation qui relèvent d'un temps révolu, propre aux sociétés traditionnelles.

La critique par Habermas de toute pratique d'homogénéisation pour permettre la solidarité sociale est indissociable de sa réflexion sur la figure de l'État-nation, à l'occasion de laquelle il réfute Carl Schmitt<sup>1</sup>. Le nationalisme et le républicanisme ont été associés dans l'histoire, sans qu'il existe entre eux de lien nécessaire. Le modèle de l'État-nation a permis de lutter contre le processus progressif de dissolution des formes d'intégration sociale dans les sociétés modernes, provoqué par le gain d'autonomie des individus. C'est avec les Révolutions du XVIII<sup>e</sup> siècle que l'État et la nation sont devenus identiques pour former « l'État-nation ». Le concept de « nation », au préalable, n'avait pas de signification politique. Il désignait l'appartenance des individus à une langue, une culture et une histoire communes, comme Habermas le rappelle par la signification du terme de *natio* chez les Romains. Or Sieyès va faire de la nation le sujet de la souveraineté étatique. La nation désigne désormais une appartenance politique, une communauté politique, qui vient s'ajouter à l'appartenance

<sup>1</sup> Habermas fait aussi simultanément une critique sévère du national-socialisme de Martin Heidegger, l'autre « ténor du Reich » (J. Habermas, *De l'usage public des idées*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 79). L'étude habermassienne du concept d'homogénéité concerne toutefois plus spécifiquement Schmitt. Nous laissons donc de côté le cas de Heidegger. Sur la critique habermassienne de Schmitt et de Heidegger, cf. bibliographie 2<sup>ème</sup> partie, I.1.4, p. 541.

prépolitique culturelle. L'État-nation a permis un lien étroit, bien que temporaire, entre la culture et la politique – entre *ethnos* et *dêmos*. Il a permis au projet d'auto-législation, cher à Rousseau et à Kant, de s'inscrire dans le cœur des citoyens, même au prix d'une certaine « fiction » en faisant croire aux individus qu'ils partageaient la même culture, les mêmes origines<sup>1</sup>. La nation a apporté un substrat culturel aux droits du citoyen, sans lequel la citoyenneté démocratique serait restée impuissante pour favoriser la solidarité sociale. Mais l'association entre le républicanisme et le nationalisme n'a jamais été nécessaire et n'est plus d'aucun secours aujourd'hui. Elle est aussi intrinsèquement dangereuse car le nationalisme a bien souvent poussé les citoyens à prendre conscience de leur pouvoir d'auto-détermination politique par la guerre sur un plan interétatique, par la revendication de leur « liberté nationale » ou identité nationale<sup>2</sup>. La figure de l'État-nation est aujourd'hui désuète<sup>3</sup>. Le multiculturalisme, la mondialisation, l'internationalisation de la politique obligent à penser l'hétérogénéité interne des sociétés contemporaines par un modèle post-national<sup>4</sup>. On ne peut plus s'appuyer sur le « substrat apparemment naturel d'un peuple prétendument homogène » pour fonder et consolider l'intégration sociale des individus<sup>5</sup>. Il faut désormais lui substituer un *patriotisme constitutionnel*, à savoir un attachement des citoyens aux principes démocratiques de la souveraineté populaire et des droits fondamentaux. Seule une « culture politique libérale », seul l'attachement des citoyens à l'expérience de la liberté, peuvent

<sup>1</sup> J. Habermas, *L'intégration républicaine, op.cit.*, p. 125.

<sup>2</sup> Habermas parle dans ce cas d'une perspective « machiavélique » du pouvoir. Machiavel, pour Habermas, symbolise la séparation de la politique et de l'éthique. Il a contribué, avec Thomas More, à la séparation de la politique et de la *praxis*, et permit l'avènement de la *science politique* moderne, ultérieurement achevé par Hobbes. La politique, avec Machiavel, est la guerre menée par l'État, qui définit sa puissance. Elle est la question de la domination du prince, la formulation de la « raison d'État » machiavélique (*Théorie et pratique, op.cit.*, p. 82). C'est le « monde démythifié du réalisme politique » (*Ibid.*, p. 82). Habermas, par conséquent, identifie la pensée machiavélique au machiavélisme. Nous en avons vu précédemment les limites. Sur l'interprétation habermassienne de Machiavel, cf. bibliographie 2<sup>ème</sup> partie, I.2.1, p. 542.

<sup>3</sup> Habermas précise toutefois que le passage au postnationalisme suppose de conserver temporairement le modèle de l'État-nation au lieu de l'abandonner directement. La conservation temporaire du modèle de l'État-nation est encore le meilleur moyen de permettre sa « relève » à l'avenir. Le passage au postnationalisme pose le problème majeur de savoir s'il est possible que les citoyens puissent développer une conscience politique interétatique, mondiale, aussi forte que l'était autrefois leur sentiment d'appartenance à une nation précise. Les hommes peuvent-ils se sentir « citoyens du monde » comme ils se sentaient hier citoyens de leur pays ? La conscience politique est-elle indissociable d'un sentiment d'appartenance des citoyens fondée sur une homogénéité nationale, ou peut-elle s'étendre au-delà des frontières de la nation et laisser plus de place à l'hétérogénéité sociale et culturelle ? Habermas opte pour la seconde perspective, en développant le thème du patriotisme constitutionnel.

<sup>4</sup> Le concept de « multiculturalisme » est pris ici au *sens commun ou ordinaire* de coexistence de plusieurs cultures au sein d'un même pays ou société, non dans le *sens philosophique* d'une reconnaissance de droits culturels aux minorités, selon la théorie de Taylor, au nom du principe d'égalité de valeur des cultures dans le cadre du communautarisme.

<sup>5</sup> J. Habermas, *L'intégration républicaine, op.cit.*, p. 108.

permettre aujourd'hui l'application de l'éthique de la discussion sans rien nier du pluralisme des sociétés modernes, et constituer pour les individus une culture politique commune. C. Schmitt suppose au contraire que le peuple, qui possède le pouvoir constituant, ne tire pas son identité de la Constitution mais d'une identité naturelle, prépolitique, capable de garantir la cohésion sociale. Il a, pour Habermas, une conception ethno-nationaliste de la Constitution de Weimar dès la *Théorie de la Constitution* en 1928. Sa lecture substantialiste de la démocratie s'oppose à celle, procédurale, de la théorie de la discussion. Le projet républicain d'auto-détermination politique, contrairement à Schmitt, n'est pas exclusif mais *inclusif*. Il tente d'inclure toute personne dans la pratique argumentative, sans « enfermer » les citoyens dans une communauté culturelle homogène :

« Du point de vue de Kant et d'un Rousseau bien compris, l'auto-détermination démocratique n'a pas le sens à la fois collectiviste et *exclusif* d'une affirmation de l'indépendance nationale et d'une réalisation de la particularité nationale. Elle a bien plutôt celui, inclusif, d'une autolégislation qui intègre tous les citoyens au même titre. L'inclusion signifie qu'un ordre politique reste ouvert à l'émancipation de ceux qui sont victimes de discriminations et à l'intégration de ceux qui sont marginalisés, sans les enfermer dans l'uniformité d'une communauté homogène du peuple. »<sup>1</sup>

La constitution – constitution de l'État – est effectivement au sens absolu l'expression de l'« unité politique d'un peuple » pour Schmitt<sup>2</sup>. Le positivisme juridique de Hans Kelsen n'a pour lui aucun sens car le système de droits ne peut pas être à lui-même sa propre norme, mais a pour fondement le pouvoir constituant du peuple qui, par sa volonté politique, va décider de la forme politique qu'il désire donner à l'État. La constitution ne crée pas l'unité politique du peuple. L'acte constituant la présuppose au contraire selon le principe de l'identité<sup>3</sup>. Les

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 133. L'interprétation habermassienne de l'homogénéité schmittienne est toutefois discutable. On peut très bien affirmer qu'il n'y a pas de lecture substantialiste de la démocratie par Schmitt avant 1933, que sa conception de l'ennemi public ne suppose pas avant le national-socialisme une forme d'homogénéité ethnique, simplement une opposition qui atteint son degré suprême d'intensité entre des liens internes d'amitié et un ennemi public désigné. La politique pour Schmitt n'est peut-être pas encore à cette époque liée à une « substance ». Le point majeur de la discussion est de savoir si le nationalisme schmittien est déjà un « nationalracisme » pendant la période de Weimar, ou s'il l'est uniquement devenu avec le national-socialisme. L'infléchissement de la notion d'homogénéité (*Gleichartigkeit*) vers la notion d'identité raciale (*Artgleichheit*) dès 1933 est-elle un changement brusque dans sa pensée, ou la continuité d'une conception ethno-nationaliste de la Constitution de Weimar ? Habermas opte pour la seconde perspective, tout comme Jean-François Kervégan Sur le nationalisme schmittien, cf. bibliographie 2<sup>ème</sup> partie, I.2.2, p. 542.

<sup>2</sup> C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, (1928), trad. L. Deroche, Paris, P.U.F, coll. « Léviathan », 1993, p. 131. Le sens relatif de la constitution est sa réduction à un ensemble de lois constitutionnelles particulières.

<sup>3</sup> La démocratie est une forme de gouvernement « répondant au principe de l'identité (celle du peuple concrètement existant avec lui-même en tant qu'unité politique). Le peuple est sujet du pouvoir constituant et se donne à lui-même sa constitution. » (*Ibid.*, p. 361).

notions de « peuple » et de « nation » sont synonymes et leur identification traduit effectivement une imbrication de la politique et de la culture. Schmitt dit toutefois préférer le terme de nation à celui de peuple pour la raison qu'il est moins ambigu. La nation désigne le peuple comme unité politique, capable d'action politique « avec la conscience de sa spécificité politique et la volonté d'exister politiquement, tandis que le peuple qui n'existe pas comme nation ne représente qu'un groupement humain dont la cohésion peut être ethnique, culturelle, mais pas nécessairement *politique* »<sup>1</sup>. Schmitt, qui oppose la démocratie au libéralisme, fait surtout référence dans la *Théorie de la constitution* au thème de l'homogénéité nationale quand il affirme que le principe politique de la démocratie n'est pas la liberté mais l'égalité « spécifique ». L'égalité n'est pas celle de tout homme en tant qu'homme, avec la reconnaissance de droits fondamentaux individuels. Un terme, en effet, n'a de sens qu'en s'opposant à son contraire. De même que le principe politique fondamental est l'opposition de l'ami et de l'ennemi, de même est-il nécessaire de choisir une égalité qui puisse s'opposer à une inégalité. Tous les domaines – la morale, la religion, la politique, etc.- se construisent par des distinctions, mieux encore par des oppositions. La démocratie suppose toujours l'« appartenance à un *peuple précis* »<sup>2</sup>. Il est donc impropre de parler d'une égalité naturelle entre les hommes. L'égalité existe sur un plan intérieur, au sein d'une nation, non sur un plan externe. Les citoyens sont uniquement égaux entre eux, aucunement avec les étrangers. La démocratie est « l'identité du dominant et du dominé, du gouvernant et du gouverné, de celui qui commande et de celui qui obéit » au nom de l'homogénéité nationale du peuple<sup>3</sup>. Les gouvernants ne sont pas supérieurs aux gouvernés par leur compétence. L'impossibilité de la « démocratie pure » (de la démocratie directe) ajoute, certes, le principe de représentation au principe d'identité. Une différence objective, hiérarchique, est inévitable entre les gouvernants et les gouvernés, mais elle n'est aucunement une différence qualitative ou substantielle. Les gouvernants incarnent l'homogénéité nationale – ils doivent pour cette raison bénéficier d'un pouvoir accru – sans avoir le droit de la rompre. Le pouvoir constitué n'est toujours qu'une expression particulière, par défaut, du pouvoir constituant du peuple. La *Repräsentation* n'est pas la *Vertretung*. Les gouvernants ne représentent pas uniquement les intérêts de leurs électeurs, mais l'unité politique du peuple qu'ils mettent en scène. La représentation fait être le représenté en même temps qu'elle le présuppose. Elle est « la

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 372.

présentation de l'unité politique en tant que telle », la présentification de la réalité transcendante qu'est le « peuple »<sup>1</sup>. Habermas rejette de Schmitt tout ce qu'une conception de l'État-nation véhicule consubstantiellement en termes d'homogénéité nationale sur les plans ethnique et culturel, et de logique de guerre au niveau interétatique. Le patriotisme constitutionnel se substitue au principe schmittien d'homogénéité nationale pour permettre la solidarité sociale. Il n'est plus question de pratiques d'homogénéisation, mais de *fonction d'intégration* que doivent remplir la théorie de la discussion et le droit pour surmonter le fait du pluralisme.

La critique du nationalisme schmittien s'applique aussi au cas de la mémoire collective. Aucune pratique d'homogénéisation ne peut justifier de laisser dans l'oubli des événements historiques sous prétexte qu'ils pourraient fragiliser l'identité nationale et ses traditions, encore moins quand il s'agit de la Shoah. Schmitt qualifiait Karl Jaspers - partisan d'une responsabilité solidaire ou collective des Allemands du nazisme - de « prédicateur de carême », qui prêchait de manière insupportable un devoir de repentance nuisible à l'identité allemande<sup>2</sup>. Or la « querelle des historiens », provoquée à l'origine par la vive réaction de Habermas à un article d'Ernst Nolte publié en 1986 dans le *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (« Die Vergangenheit, die nicht vergehen will », « Le passé qui ne veut pas passer »), a des relents schmittiens. Nombre d'historiens, mais aussi d'écrivains, de journalistes allemands, se sont dits excédés par le sentiment de déshonneur entretenu par la mémoire de la Shoah, au point de s'opposer, dès qu'il a été suggéré en 1988 par l'historien Eberhard Jäckel, au projet de la création d'un mémorial en plein cœur de Berlin, qui fut néanmoins inauguré en 2005<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 351. Pour une analyse de l'influence du catholicisme dans la dimension existentielle de la représentation chez C. Schmitt, cf. J-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, P.U.F, coll. « Léviathan », 1992.

<sup>2</sup> J. Habermas, *De l'usage public des idées, op.cit.*, p. 178. Habermas fait référence au *Glossarium der Jahre 1947-1951* (C. Schmitt, W.E. Medem, Berlin, Duncker & Humblot, 1991) ; K. Jaspers, *La culpabilité allemande*, trad. J. Hersch, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1990.

<sup>3</sup> La « querelle des historiens » (*Historikerstreit*) est une controverse très connue, vive dans les années 1980 en Allemagne, qui porta sur la place de la Shoah dans la mémoire collective allemande. Les arguments de type schmittien utilisés, pour Habermas, par ceux qui s'opposèrent au devoir de mémoire de la Shoah ne signifient pas que la querelle des historiens ait eu pour référence centrale, rejetée ou assumée, la pensée de Schmitt. Le débat a principalement opposé les partisans de la « thèse intentionnaliste » (- entre autres G. Reitlinger, E. Jäckel, - thèse selon laquelle la Shoah est un projet politique clairement défini avant la seconde guerre mondiale) aux partisans de la « thèse fonctionnaliste » (- M. Broszat, H. Mommsen, mais aussi et surtout Ernst Nolte - thèse selon laquelle la Shoah n'est qu'une décision tardive, en 1941, uniquement en réaction à la barbarie des goulags staliniens). La complexité du débat, toutefois, ne se réduit pas à cette opposition simple. Habermas, lui, s'en est pris fortement à Nolte, aux historiens Mickaël Stürmer (pour qui continuer de s'acharner à poursuivre en justice les criminels nazis empêche les Allemands d'être fiers de leur nation) et Andreas Hillgruber (qui se refuse de faire une différence entre les victimes allemandes, soviétiques, et juives de la Seconde Guerre Mondiale et qui

Habermas soutient au contraire que les traditions ne peuvent désormais qu'être reprises de manière critique. Le patriotisme constitutionnel s'inscrit nécessairement dans un contexte historique précis. L'Allemagne, depuis sa réunification, doit saisir la chance de le consolider par sa double expérience du totalitarisme (le nazisme en ex-RFA et le stalinisme en ex-RDA). L'unification de l'Allemagne ne signe en aucune façon le retour à l'État-nation, dans la perspective schmittienne de l'homogénéité ethnique. Elle renforce au contraire la possibilité d'un patriotisme constitutionnel fort, qui profite du « consensus antitotalitaire » :

« Aujourd'hui, pour la première fois, un *consensus antitotalitaire* digne de ce nom est en mesure de prendre corps, pour autant qu'il ne soit pas sélectif. Or, il faudrait précisément qu'il constitue une base commune au-delà de laquelle seulement se différencieraient droite et gauche. Il se peut que ce soit là une tâche que les générations plus jeunes et celles à venir accompliront plus aisément que la nôtre. On ne peut, en effet, véritablement accoucher d'une attitude libérale et d'une conviction démocratique en faisant l'économie du forceps de l'anticommunisme et de l'antifascisme que lorsque la socialisation politique a pu s'accomplir en dehors du contexte polarisé où chacun soupçonne tout le monde d'être un ennemi de l'intérieur. »<sup>1</sup>

Qu'Auschwitz ait pu avoir lieu empêche de reprendre de manière continue les traditions. La monstruosité de la Shoah a brisé la continuité des traditions allemandes et les rend suspectes. L'Allemagne réunifiée est dans la situation idéale de pouvoir s'appuyer sur un patriotisme constitutionnel fort, fondé sur les principes démocratiques universalistes, dans une perspective post-nationale qui indique la voie à suivre pour les autres États. Le consensus antitotalitaire espéré sera le fruit de l'éthique de la discussion appliquée à l'examen autocritique des totalitarismes du nazisme et du stalinisme. Il ne faut pas pour cela se contenter de procès-spectacles, qui se limitent à trouver des boucs émissaires au lieu de favoriser une prise de conscience publique. Un travail de mémoire collectif est nécessaire. L'auto-réflexivité critique fait partie intégrante de l'identité collective au même titre que l'identité personnelle. La cohésion nationale peut et doit désormais être assurée par l'universalisme des valeurs républicaines. L'homogénéité n'est plus *ethnique*, mais *politique*. Elle est l'attachement de tous aux principes démocratiques ou au modèle de l'État de droit. Le patriotisme constitutionnel est aujourd'hui la seule manière de renforcer adéquatement la solidarité sociale, qui est conjointement un devoir de « solidarité anamnétique », un devoir de

ne veut pas d'une conscience allemande coupable). Sur la querelle des historiens, cf. bibliographie 2<sup>ème</sup> partie, I.2.3, p. 542.

<sup>1</sup> J. Habermas, *Ibid.*, p. 100. Nous soulignons.

solidarité envers les victimes des torts passés et de leurs descendants pour leur permettre de s'intégrer<sup>1</sup>.

Il est donc impossible de dire que Habermas renforce sa perspective consensualiste par des pratiques d'homogénéisation pour rendre à tout prix applicable la théorie de la discussion. Habermas, une fois encore, a l'intention de se confronter pleinement au pluralisme des sociétés modernes. Le point de départ n'est pas le consensus, mais le dissensus en société. Pour autant, il n'est pas sûr que Habermas ne recoure pas, par nécessité, à la figure du consensuel pour garantir l'application de l'éthique de la discussion. Le monde vécu, s'il ne peut plus servir de consensus d'arrière-plan massif, continue toutefois de jouer un rôle consensuel non négligeable. La discussion mène nécessairement au consensus, mais son consensualisme serait purement abstrait si les individus ne continuaient pas de partager des convictions communes :

« Mais, si l'activité communicationnelle n'était pas intégrée à des contextes de monde vécu qui assurent un consensus d'arrière-plan massif, le risque de dissension, constamment alimentée par de nouvelles expériences et donc par des contingences inattendues, rendrait une intégration sociale effectuée au moyen de l'utilisation du langage à des fins d'entente tout à fait invraisemblable. Les efforts explicitement entrepris à des fins d'entente le sont, pour ainsi dire par nature, devant un horizon de convictions communes qui ne font pas problème ; ils bénéficient en même temps des ressources de ce qui nous est *depuis toujours familier*. L'inquiétude constamment suscitée aussi bien par l'expérience que par la contradiction se brise dans la pratique de tous les jours en se heurtant *au roc large, inébranlable et profond, des modèles d'interprétation, des loyautés et des habiletés sur lesquels il y a consensus*. »<sup>2</sup>

Le « roc large » des contextes du monde vécu est une nouvelle fois exprimé à l'occasion du 11 septembre 2001. Habermas s'est lui-même demandé si son modèle de l'agir communicationnel n'était pas tourné en ridicule par un tel événement<sup>3</sup>. Peut-on encore viser

<sup>1</sup> J. Habermas, *Entre naturalisme et religion*, *op.cit.*, p. 52 (cf. également la note 85 de C. Bouchindhomme aux pages 332 et 333).

<sup>2</sup> J. Habermas, *Droit et démocratie*, *op.cit.*, p. 36. Nous soulignons la dernière phrase. Il y a encore aujourd'hui des actes qui font l'objet d'une réprobation morale unanime et sont les traces du consensus d'arrière-plan massif que permettait autrefois le monde vécu. Habermas prend l'exemple de l'inceste (*Ibid.*, p. 38-39). Ce qui était autrefois l'objet d'une interdiction sous la menace d'une autorité effrayante, peut désormais être l'objet d'une réprobation par la raison communicationnelle.

<sup>3</sup> « Depuis le 11 septembre, je ne cesse de me demander si, au regard d'événements d'une telle violence, l'ensemble de ma conception de l'activité orientée vers l'entente, celle que je développe depuis la *Théorie de l'agir communicationnel*, n'est pas en train de sombrer dans le ridicule ». J. Habermas, *Une époque de transitions*, *op.cit.*, p. 374. Sur le 11 septembre 2001, cf. J. Derrida, J. Habermas, *Le « concept » du 11*

sérieusement l'entente quand la violence des conflits contemporains peut atteindre un tel degré par le terrorisme ? Peut-on encore, plus généralement, parler de discussion, de pratique argumentative, pour prendre en compte les conflits dans les sociétés contemporaines, quand il ne s'agit pas seulement de pluralisme, mais apparemment de différends, de torts, et de conflits aussi violents provoqués par le fondamentalisme ? L'éthique de la discussion s'en trouve au contraire renforcée par l'urgence accrue d'en garantir les conditions d'application. Il n'y a pas lieu de s'inquiéter, pour Habermas, car il ne faut pas oublier « que les pratiques qui constituent la vie que nous vivons avec d'autres, au quotidien, reposent sur un *socle solide de convictions communes d'arrière-plan*, d'éléments que nous percevons comme des *évidences culturelles*, et *d'attentes réciproques* », qui permettent de nous entendre quand nous discutons<sup>1</sup>. La violence sociale, les conflits, y compris le terrorisme, ne sont que différents degrés de perturbation ou de distorsion – allant de la mécompréhension à la rupture de communication - d'un « espace public de raisons » (*the public space of reasons*) qui existe déjà bel et bien, et qu'il s'agit « seulement » de corriger ou de réparer. Il est bien évidemment plus facile de lutter contre ce qui vient perturber l'agir communicationnel au niveau intraétatique qu'interétatique. Les désaccords sont plus nombreux dans le second cas car le nombre de convictions communes partagées est plus faible. Mais la démarche est la même et l'espoir de venir à bout des distorsions de la communication est possible dans les deux cas. L'universalité des droits de l'homme peut laisser espérer que la culture politique libérale, et l'*ethos* démocratique qui l'accompagne, parviennent à s'étendre à d'autres pays, à condition que l'Occident sache donner une autre image de lui que celle d'un capitalisme non domestiqué<sup>2</sup>. Le 11 septembre 2001 ne change rien au modèle de l'éthique de la discussion car la violence de l'événement n'est pas capable d'ébranler le socle ou le roc du monde commun sur lequel elle repose. Nous pouvons nous entendre car nous partageons déjà des convictions communes. Mais n'est-ce pas faire dépendre la visée consensualiste d'un contexte

*septembre : dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, (2003), trad. C. Bouchindhomme, S. Gleize, Paris, Galilée, coll. « La Philosophie en effet », 2005 ; J. Habermas, *Entre naturalisme et religion*, *op.cit.*, p. 147 sq. ; *L'avenir de la nature humaine*, *op.cit.*, chap. IV.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 374. Nous soulignons.

<sup>2</sup> L'Occident peine à montrer qu'il peut être civilisateur, et se réduit trop souvent à une vision économique du monde par le capitalisme au lieu de représenter l'État de droit, la démocratie. Il faut donc qu'il parvienne à domestiquer le capitalisme, en luttant contre le paupérisme et les inégalités sociales qu'il engendre. Ce n'est pas un « choc des civilisations » qu'il faut craindre aujourd'hui, selon la formule rendue célèbre de S.P. Huntington, mais la non domestication du capitalisme qui renforce le problème du fondamentalisme. Les conflits internationaux sont bien souvent des réactions à des inégalités économiques, dues au capitalisme, avant d'avoir des raisons culturelles. Le fondamentalisme est l'expression du malaise profond provoqué par la modernisation des sociétés contemporaines, qui provoque une tension extrême entre société séculière et religion (*Ibid.*, pp. 362-378). S.P. Huntington, *Le choc des Civilisations* (1996), trad. J-L. Fidel, G. Joublain, Paris, Odile Jacob, 1997.

lui-même consensuel, et réduire fortement le champ d'application de l'éthique de la discussion à ce qui la favorise ? Comment le consensualisme habermassien pourrait-il se passer d'une homogénéité à la fois éthique et culturelle si le monde vécu est l' « horizon indépassable » des individus ? Le problème fondamental est de savoir comment penser la figure du commun dans les sociétés post-traditionnelles. L'*ethos* démocratique peut-il à lui seul constituer un « monde commun » entre les citoyens, ou le monde commun est-il toujours plus large que l'attachement de tous aux principes démocratiques ? Les convictions communes d'arrière-plan peuvent-elles uniquement relever du patriotisme constitutionnel ou sont-elles toujours de l'ordre des traditions ?

Habermas élabore la figure de l'*ethos* démocratique pour faire la critique de la tradition républicaine. On ne peut pas plus attendre des individus modernes qu'ils soient vertueux, qu'ils soient naturellement disposés à la vie politique selon le modèle de la liberté des Anciens, qu'on ne peut attendre aujourd'hui des traditions qu'elles jouent le rôle d'un consensus d'arrière-plan massif. La figure contemporaine du « commun » ne peut pas plus compter sur une homogénéité éthique que sur une homogénéité culturelle par les traditions. Or la tradition républicaine présuppose que le peuple sait parler d'une seule voix, comme si la volonté de chacun était déjà déterminée avant toute discussion sur le bien à suivre. C'est impensable pour Habermas. La théorie de la discussion rompt avec une telle « conception éthique de l'autonomie civique »<sup>1</sup>. Elle ne peut accepter « la morale substantielle d'un consensus d'arrière-plan massif » qui ne prend pas la mesure du pluralisme des sociétés modernes<sup>2</sup>. Le républicanisme ne fait pas suffisamment la distinction entre la politique et l'éthique. Il est une conception de la politique selon laquelle « la formation de la volonté démocratique s'effectue sous la forme d'une entente éthico-politique portant sur l'identité collective au sein de la communauté ; dans ce contexte, la délibération est censée pouvoir s'appuyer, en ce qui concerne ses contenus concrets, sur un consensus culturel établi parmi les citoyens, compréhension préalable qui, en tant que facteur d'intégration sociale, peut se régénérer *au moyen du rappel ritualisé de l'acte de fondation républicain* »<sup>3</sup>.

Habermas n'évoque pas Machiavel quand il parle de l'entretien mythique des temps fondateurs, et il y aurait, d'une manière générale, beaucoup de choses à dire sur son

<sup>1</sup> J. Habermas, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 303.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 320-321. Nous soulignons.

interprétation réductrice du courant républicain, qu'il rapproche du communautarisme<sup>1</sup>. Il importe seulement ici de noter que le « libéralisme politique » qu'il propose, pour dépasser les écueils respectifs du libéralisme et du républicanisme, requiert la formation d'un *ethos* démocratique. Le libéralisme et le républicanisme sont incapables à eux seuls de rendre compatibles les droits subjectifs et le principe de souveraineté populaire. Ils ne parviennent pas à proposer un modèle démocratique authentique qui puisse satisfaire l'idéal d'autodétermination du peuple tout en respectant la liberté des citoyens. Le libéralisme accorde des droits « négatifs » aux individus, qu'ils doivent être en mesure de revendiquer contre tout abus de pouvoir de l'État. La politique a uniquement pour finalité la satisfaction pour chaque citoyen de ses intérêts privés. Elle ne part pas de la formation d'une opinion et d'une volonté publiques, mais se réduit à une lutte pour le pouvoir qui oppose des intérêts privés, pour se réduire au modèle économique du marché. Le républicanisme, lui, tombe dans l'extrême opposé. Il a tout d'abord le mérite de désigner « la pratique d'autodétermination de citoyens qui aspirent au bien commun et qui se comprennent comme les membres libres et égaux d'une communauté de coopération autogérée »<sup>2</sup>. Le républicanisme suppose l'existence d'un espace public politique, nourri par la société civile, qui permet l'autodétermination civique par la visée de l'entente. Les individus sont dotés de libertés positives qui leur permettent de participer à la formation de l'opinion et de la volonté politiques par lesquelles la recherche de l'intérêt commun va décider ultérieurement de la satisfaction des intérêts privés. Mais l'erreur du républicanisme est de dépasser le modèle libéral du marché appliqué à la politique par l'hypothèse coûteuse d'une vertu antique des citoyens. On ne peut pas espérer concilier l'autonomie privée avec l'autonomie publique par l'hypothèse d'une disposition naturelle des citoyens à la vie politique. Le républicanisme n'évite l'individualisme qu'au prix irrecevable d'une homogénéité éthique contraire au pluralisme culturel des sociétés modernes.

<sup>1</sup> Nous avons déjà souligné qu'il existe plusieurs types de républicanisme, contrairement à la lecture unilatérale qu'en propose Habermas et qui représente surtout le républicanisme communautarien, celui notamment de Franck. I. Michelman, même si elle fait aussi penser à la figure de l'humanisme civique. Habermas, dans *Droit et démocratie*, ne cesse de citer Michelman au moment d'analyser la tradition républicaine. Il y a là une réduction, voire une confusion entre un courant interprétatif et une tradition qui est très critiquable. Il est faux de dire, en tout cas, comme le fait Habermas, que la tradition républicaine, de l'humanisme de la Renaissance à la Révolution américaine avec James Harrington et à la pensée rousseauiste, est un courant continu, homogène, qui a pour ambition de renouveler la liberté des Anciens en supposant une homogénéité éthique dans l'élaboration du bien commun à suivre. Le républicanisme machiavélien en est la preuve. Mais Habermas ne peut pas s'y référer puisqu'il identifie la pensée machiavélienne au machiavélisme. La lecture habermassienne du républicanisme est symptomatique de sa difficulté à intégrer le conflit civil dans sa théorie, comme le souligne également Audier. Habermas laisse totalement de côté le courant conflictuel du républicanisme. Sur le libéralisme politique de Habermas, cf. bibliographie 2<sup>ème</sup> partie, I.2.4, p. 543.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 291.

Habermas, en conséquence, reprend en la modifiant la tradition républicaine. Il conserve d'elle son « noyau intersubjectiviste » tout en se débarrassant de l'idée d'un « accord préalable d'une communauté éthique présumée »<sup>1</sup>. La politique délibérative doit être auto-suffisante pour motiver les individus de participer à la vie publique et concilier l'autonomie privée avec l'autonomie publique. Il faut cesser d'opposer la politique à l'appareil de l'État comme le fait le républicanisme. Il est nécessaire de mettre en place, sur un plan institutionnel, les conditions qui permettront la formation d'un espace public.

Le projet d'une démocratie radicale, qui suppose la faculté d'auto-détermination du peuple, n'est possible que si les citoyens ne se contentent pas seulement d'être les destinataires de l'ordre juridique mais se comprennent aussi comme les auteurs d'un tel ordre. Or on ne peut les contraindre d'exercer leurs droits politiques et faire de l'engagement civique une obligation morale. La seule manière de rendre possible la démocratie radicale est de pouvoir compter sur une population habituée à exercer la liberté politique. Il ne peut y avoir de démocratie radicale là où il n'y a pas de culture politique libérale ou d'*ethos* démocratique. Cela ne signifie pas qu'il soit nécessaire de recourir à la force consensuelle des traditions inhérentes au monde vécu. Bien évidemment, le patriotisme constitutionnel est en lui-même trop abstrait pour résoudre le problème de l'engagement civique. Les principes universels de la Constitution ne peuvent devenir effectifs sans s'inscrire dans la situation historique d'une nation, qui peut lui être plus ou moins favorable selon le degré d'expérience de la liberté politique des citoyens :

« Pour prendre corps dans les pratiques sociales et devenir les forces motrices du projet – compris de façon dynamique – de créer une association de citoyens libres et égaux, les principes de la Constitution doivent être placés dans le contexte historique d'une nation de citoyens, de façon à former un alliage avec les motivations et les mentalités des citoyens. »<sup>2</sup>

L'*ethos* démocratique et le patriotisme constitutionnel, s'ils désignent deux notions distinctes, sont indissociables. Il n'y a pas d'*ethos* démocratique possible sans son inscription dans un monde vécu ou sans un ancrage historique. Le patriotisme constitutionnel permet de reprendre de manière critique l'histoire d'une nation. Il renforce l'*ethos* démocratique par l'application de l'éthique de la discussion à l'histoire et à la mémoire collective. Il est un moyen de le produire en s'aidant du passé, même si son effectivité dépend aussi du degré

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>2</sup> J. Habermas, *L'intégration républicaine*, *op.cit.*, p. 77.

d'expérience de liberté et de développement de la raison communicationnelle du pays en question. Le patriotisme constitutionnel, avec l'éthique de la discussion dont il est un des champs d'application, est un facteur de production de l'*ethos* démocratique. Habermas, pour autant, ne concède rien au communautarisme et réaffirme la primauté du juste sur le bien. La nécessité d'un ancrage historique de l'*ethos* démocratique ne rend pas l'éthique de la discussion tributaire du poids des traditions. Dire que le monde vécu est l'horizon indépassable des individus ne signifie pas que la solidarité nationale requiert un consensus d'arrière-plan massif. Il est des situations où l'*ethos* démocratique représente ou pourra représenter à lui seul le monde vécu des citoyens en l'absence d'homogénéité culturelle et éthique par l'histoire, comme c'est le cas de la Suisse et des États-Unis, et hypothétiquement de la construction d'un État fédéral européen :

« Or, les exemples de sociétés multiculturelles telles que la Suisse ou les États-Unis montrent qu'une culture politique dans laquelle les principes constitutionnels peuvent prendre racine ne doit pas forcément s'appuyer sur une provenance commune, ethnique, linguistique et culturelle, de tous les citoyens. Une culture politique libérale n'est que le dénominateur commun d'un patriotisme *constitutionnel* qui aiguise en même temps le sens de la diversité et de l'intégrité des différentes formes de vie qui coexistent dans une société multiculturelle. Dans un futur État fédéral européen aussi, les mêmes principes juridiques devront être interprétés, du point de vue de traditions nationales *différentes* et d'histoires nationales différentes. [...] C'est un fait établi : *la citoyenneté démocratique n'est pas nécessairement enracinée dans l'identité nationale d'un peuple* ; mais, quelle que soit la diversité des différentes formes de vie culturelles, elle requiert *la socialisation de tous les citoyens dans le cadre d'une culture politique commune.* »<sup>1</sup>

Le monde vécu peut uniquement relever d'une homogénéité politique produite par l'*ethos* démocratique. L'*ethos* démocratique engendre lui-même des habitudes, il sait s'inscrire dans le cœur et les esprits des citoyens pour les disposer à l'engagement civique (sans les *contraindre*) et favoriser la solidarité sociale. Il peut lui-même produire des *traditions politiques*. Il n'y a pas donc pas lieu d'opposer l'*ethos* démocratique – encore appelé « éthicité postconventionnelle » – au monde vécu. Une telle opposition factice oublie que le monde vécu est lui-même modifié par la raison communicationnelle. Elle oublie que les citoyens, par la pratique communicationnelle, décident seuls des traditions qu'ils désirent reprendre et entretenir. Le patriotisme constitutionnel ne revient pas à une histoire *narrative et commémorative*, mais à une histoire *argumentative et autocritique* par laquelle les citoyens

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 77. Nous soulignons.

décident ensemble des traditions à entretenir pour favoriser le projet politique d'auto-détermination. Il se distingue à la fois du « patriotisme historique » - qui insiste sur le sentiment national, non pas en se référant à une homogénéité selon des critères ethniques, linguistiques, culturels, mais en comprenant la nation comme une « communauté de destin » – et du « patriotisme juridique » comme celui de Kant, qui ne fait aucune référence à la nation et à l'histoire, pour uniquement désigner l'attachement personnel des individus aux règles formelles de l'État de droit<sup>1</sup>. Le patriotisme constitutionnel suppose le recours à l'histoire sans aucunement l'aborder de manière narrative et commémorative comme le fait le patriotisme historique. Il a été élaboré par Habermas dans le cadre de la querelle des historiens, pour exiger un devoir de mémoire auto-critique sur la double expérience du totalitarisme en Allemagne. Habermas refuse d'admettre que le thème du patriotisme constitutionnel soit d'un universalisme trompeur, en reflétant uniquement le cas particulier de l'Allemagne. Toute vie sociale exige que les citoyens aient un minimum confiance dans le pouvoir des institutions de rendre possible une entente ou un accord rationnel. Nous ne choisirions pas la démocratie si l'entente était impossible, si nous n'étions pas convaincus que les institutions, le droit, sont capables de rendre effectif le consensus rationnel de la pratique communicationnelle. Le pluralisme, l'hétérogénéité sociale, culturelle, axiologique n'ont pas raison du consensualisme. Habermas va jusqu'à opposer le consensualisme et le conflit de manière radicale, sous la forme d'une alternative exclusive. Il n'y a pas d'autre choix, hors de l'hypothèse nécessaire du rôle consensualiste que peuvent jouer les institutions, que la conception schmittienne de la politique. C'est ou bien l'entente, l'accord rationnel, ou bien le conflit de type schmittien entre l'ami et l'ennemi :

« En effet, si les questions de justice ne sont pas capables de transcender l'identité éthique des formes de vie qui se font concurrence et si des conflits de valeur ayant une portée existentielle, autrement dit des antagonismes, se font jour à propos de *toutes* les questions politiques litigieuses, nous aboutissons, en dernière instance, à une conception schmittienne de la

<sup>1</sup> Les distinctions entre histoire narrative et commémorative / histoire argumentative et autocritique sont celles de Justine Lacroix, qui reprend elle-même de J.-M. Ferry les distinctions entre les patriotismes constitutionnel, historique, et juridique. Le concept de « patriotisme constitutionnel », précise-t-elle, a d'abord été introduit par le philosophe Dolf Sternberger (« Verfassungspatriotismus », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23 mai 1979), avant d'être repris par le sociologue Mario Rainer Lepsius pour « désigner l'acceptation progressive en RFA d'un ordre politique constitué par le droit à l'autodétermination démocratique, ordre désormais dissocié de l'idée d'une « communauté de destin » allemande, qu'elle soit ethnique, culturelle ou collective » (J. Lacroix, « Patriotisme constitutionnel et identité postnationale chez J. Habermas », in R. Rochlitz (dir.), *Habermas : l'usage public de la raison*, Paris, P.U.F, coll. « Débats philosophiques », 2002, p. 145). Le concept de patriotisme constitutionnel n'est donc pas postérieur à la réunification de l'Allemagne. C'est seulement Habermas qui l'a rendu célèbre à l'occasion de la querelle des historiens. Sur le patriotisme constitutionnel, cf. bibliographie 2<sup>ème</sup> partie, I.2.5, p. 543.

*politique*. Si les conflits politiques, étant pour l'essentiel éthiques, ne permettent pas, en tant que telles, de s'attendre à une médiation rationnellement motivée, alors les citoyens doivent penser que la politique dans son ensemble est irrémédiablement une sphère dans laquelle il faut raisonnablement s'attendre à des dissensions. »<sup>1</sup>

Habermas, par conséquent, se défend d'employer la notion de « communauté » en un sens restrictif. La communauté ne désigne pas chez lui une homogénéité culturelle et éthique qui serait hostile à l'acceptation des différences propres au multiculturalisme des sociétés modernes<sup>2</sup>. Il ne s'agit aucunement de la nation entendue comme « une communauté de culture et de destin ancrée dans le peuple considéré comme race et pouvant prétendre à une existence étatique indépendante »<sup>3</sup>. Communauté et société sont pour lui deux concepts identiques, mais Habermas emploie surtout le terme de communauté pour désigner l'utopie propre à la théorie de la discussion. Il parle, comme nous l'avons vu, de « projet de communauté de communication idéale », ou bien encore de « communauté linguistique », de « communauté de communication illimitée », de communauté de droit « qui, en tant qu'association de citoyens libres et égaux, détermine elle-même les règles de leur vie commune », ou enfin de communauté politique et morale<sup>4</sup>. La communauté morale que produit la théorie de la discussion n'est pas relative à une culture particulière. Elle est universelle par son contenu car elle est une « morale fondée à la fois sur l'égal respect de chacun et sur la responsabilité solidaire et universelle que chacun doit assumer pour l'autre »<sup>5</sup>. La communauté morale ordonne non seulement le respect de ceux qui nous sont semblables, mais le respect de chacun dans son altérité.

Pour les communautariens (dont les grands représentants sont Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Charles Taylor), la neutralité vis-à-vis du bien est impossible car le bien prime sur le juste. La neutralité proclamée n'est que l'expression de la conception libérale de la vie bonne. Il est impossible que les participants de la discussion puissent partager les mêmes principes qui sous-tendent la communication, sauf comme expression

<sup>1</sup> J. Habermas, *Ibid.*, pp. 304-305. Nous soulignons.

<sup>2</sup> Les termes allemands *Gemeinde* et *Gemeinschaft* doivent être distingués. *Gemeinde*, comme le rappelle Bouchindhomme, « désigne une communauté éthique ou politique restreinte et concrète – la commune, la paroisse -, et se distingue de la communauté comprise dans le sens plus large et plus abstrait de collectivité, *Gemeinschaft* » (J. Habermas, *Une époque de transitions, op.cit.*, p. 339).

<sup>3</sup> J. Habermas, *L'intégration républicaine, op.cit.*, p. 6.

<sup>4</sup> J. Habermas, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 23.

<sup>5</sup> J. Habermas, *L'intégration républicaine, op.cit.*, p. 5.

d'une conception particulière du bien partagée, qui dépend des traditions ou d'une homogénéité éthique et culturelle. Pour Habermas, les individus de culture différente peuvent au contraire partager les mêmes principes. La pratique de l'argumentation « constitue un foyer dans lequel les efforts d'entente déployés par les participants d'une argumentation, quelles que soient leurs différences d'origine, convergent au moins intuitivement. En effet, des concepts tels que ceux de vérité, de rationalité, de justification ou de consensus, bien qu'ils puissent être diversement interprétés et employés suivant des critères différents, jouent *le même rôle grammatical* dans toutes les langues et dans toutes les communautés linguistiques »<sup>1</sup>. Habermas admet volontiers que sa philosophie est l'héritière de la religion chrétienne, à condition de ne pas y voir une conception restrictive du monde. Le christianisme est porteur de valeurs universelles. Les principes démocratiques de liberté, d'égalité, et de solidarité, ainsi que la visée consensualiste de la théorie de la discussion sont des héritages du christianisme :

« Je ne m'offusquerais pas si quelqu'un me disait que ma conception du langage et de l'activité communicationnelle orientée vers l'entente se nourrit de l'héritage chrétien. Il se peut, en effet, que le « *telos* de l'entente » - le concept d'un accord que l'on recherche dans la discussion, qui se mesure à la reconnaissance mutuelle et, donc, à la double possibilité de refuser des prétentions à la validité critiquable – se nourrisse de l'héritage d'un « logos » qui, compris en un sens chrétien, s'incarne (et pas seulement chez les Quakers) dans la pratique de communication d'une communauté. »<sup>2</sup>

Il ne s'agit pas d'imposer au monde, par la modernisation, l'héritage chrétien de la culture occidentale. La communauté internationale n'est pas la domination de l'Occident sur les autres cultures. Les droits de l'homme, s'ils ont une origine occidentale, ont « une teneur sémantique universaliste »<sup>3</sup>. Ils sont devenus « la langue universelle dans laquelle sont

<sup>1</sup> J. Habermas, *Droit et démocratie*, *op.cit.*, p. 337. C'est dans le cadre de la discussion critique de la *Théorie de la justice* de Rawls que les termes de « communautariste » et de « communautarien » sont apparus. La critique communautarienne de Rawls a eu une forte réception en Allemagne. La conception procédurale de la démocratie s'oppose à la fois au communautarisme et au libéralisme. L'objection sur le principe de neutralité, du côté libéral, porte sur le champ d'extension de la pratique de discussion. La possibilité de pouvoir discuter de tout risque de ne pas respecter ce qui relève de la vie privée des citoyens. Mais parler d'un sujet n'est pas nécessairement, pour Habermas, s'immiscer dans la vie privée d'une personne. La pratique communicationnelle n'est pas prisonnière de la distinction entre sphères publique et privée, car cette distinction est toujours à débattre, il n'y a pas entre elles de séparation stricte. L'autonomie privée et l'autonomie publique sont indissociables. Sur le communautarisme, cf. bibliographie 2<sup>ème</sup> partie, I.2.6, p. 544.

<sup>2</sup> J. Habermas, *Une époque de transitions*, *op.cit.*, p. 339.

<sup>3</sup> J. Habermas, *L'intégration républicaine*, *op.cit.*, p. 297.

normativement réglementées les conditions des échanges à l'échelle mondiale »<sup>1</sup>. La communauté chez Habermas ne désigne pas une homogénéité éthique et culturelle comme pour les communautariens, mais la capacité d'auto-organisation ou d'auto-détermination des citoyens. Habermas, par conséquent, est opposé à l'attribution de droits culturels à titre de « droits collectifs » au nom du principe d'égalité de valeur des cultures proposé par Taylor. La reconnaissance d'une différence culturelle doit uniquement se faire par référence aux droits subjectifs ou droits fondamentaux individuels, aucunement au nom du droit à la reconnaissance d'identités collectives ou au nom de l'égalité juridique des formes de vie culturelles<sup>2</sup>. Le devenir des traditions dépend du choix des individus de les préserver ou de les abandonner. Reconnaître directement quelqu'un pour sa culture, pour son appartenance à une communauté précise, est l'empêcher de décider, seul ou avec d'autres, de reprendre de manière critique l'héritage culturel qui est le sien. L'État de droit n'a pas à garantir la pérennité de toutes les cultures sous prétexte qu'elles seraient d'égalité de valeur. Il doit seulement en garantir la préservation si les citoyens le désirent, et permettre aux citoyens de décider seuls de la reproduction culturelle de leurs mondes vécus.

## **Conclusion**

Le refus de recourir à toute homogénéisation culturelle et éthique pour garantir l'effectivité de la théorie de la discussion montre à quel point l'imaginaire social habermassien est un imaginaire social propre à la raison communicationnelle. Ce qui est premier chez Habermas n'est pas l'image mais le concept. Le premier rapport au monde est bien symbolique, mais le symbolisme en question désigne le symbolisme inhérent au langage, qui s'inscrit d'emblée dans la raison communicationnelle. En refusant que les formes symboliques précèdent les normes rationnelles, en affirmant que la dimension symbolique des institutions doit toujours s'offrir « au bain acide » de la discussion, Habermas refuse de recourir à un imaginaire social qui puisse être *antérieur* à la raison communicationnelle, encore moins qui lui soit *contraire*

<sup>1</sup> J. Habermas, *Une époque de transitions, op.cit.*, p. 328.

<sup>2</sup> Pour la critique habermassienne de Taylor, cf. J. Habermas, « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique », in *L'intégration républicaine, op.cit.* ; *Une époque de transitions, op.cit.* (III, « Le multiculturalisme : les différences culturelles concernent-elles la politique ? »). Le problème de l'attribution de droits culturels aux citoyens est aussi l'occasion pour Habermas de faire référence à Will Kymlicka, dont il se sent proche. Le concept de « citoyenneté culturellement différenciée » permet de ne pas opposer les droits collectifs aux droits individuels. Kymlicka, toutefois, critique le patriotisme constitutionnel habermassien. L'adhésion des citoyens à des principes politiques et juridiques ne suffit pas pour permettre la cohésion sociale. W.Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

dans la logique d'une régulation des mœurs comme le proposait Machiavel en son temps pour encadrer, dans une tout autre perspective, le conflit civil dans de justes proportions. La raison communicationnelle doit s'aider du pouvoir de l'imaginaire pour s'emparer des cœurs et des esprits et entretenir l'*ethos* démocratique dont elle a besoin pour pouvoir s'appliquer, mais elle ne peut le faire au prix d'une organisation des mœurs qui serait contraire à sa visée démocratique. L'action sur les mœurs, dans les sociétés contemporaines, ne peut être qu'indirecte et concerner uniquement le point d'articulation entre la sphère publique et la sphère privée par respect des libertés fondamentales individuelles. Habermas reconnaît l'impossibilité de la théorie de la discussion d'assurer seule les conditions de son effectivité mais n'accepte jamais de recourir à un facteur qui puisse être *indépendant* de la raison communicationnelle pour la rendre effective. La tension entre faits et normes révèle que la raison communicationnelle dépend des mœurs, de l'inscription des individus dans un monde vécu et du pouvoir symbolique des institutions. Mais, ce faisant, loin de révéler l'impuissance de la raison communicationnelle, elle en manifeste le champ d'application ou l'*organon*, qui s'étend aux mœurs et à l'imaginaire. La raison communicationnelle sait et doit agir elle-même sur les mœurs en entretenant l'*ethos* démocratique et en favorisant un patriotisme constitutionnel, de même que c'est aux citoyens de décider, par la discussion, du pouvoir symbolique qu'ils comptent donner aux institutions et à certains événements historiques qui entrent dans la mémoire collective. C'est le seul moyen de dépasser le pluralisme des sociétés modernes par l'obtention d'un accord rationnel authentique, par une perspective consensualiste qui accueille et respecte les différences, au lieu de se référer à une homogénéité éthique et culturelle toujours restrictive<sup>1</sup>. L'imaginaire social habermassien, certes, désigne initialement la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie. L'espace

<sup>1</sup>Le consensualisme habermassien est aussi une critique du consensualisme rawlsien. Habermas, qui dit n'avoir qu'une « querelle de famille » avec Rawls en raison de leur projet commun de reprendre le concept kantien d'autonomie sur un plan intersubjectif, lui reproche l'abstraction de la position originelle par le voile d'ignorance. Rawls commet l'erreur de priver les partenaires de l'information dans la position originelle. Il suppose que la conscience transcendantale kantienne peut être conservée, qui permet à chacun de comprendre, par lui-même ou indépendamment d'autrui, la normativité ou les principes de justice qui découlent de la raison. C'est une conception indéfendable pour Habermas. Le principe kantien d'universalisation ne peut pas s'obtenir en privant les partenaires de l'information, mais au contraire, comme le propose le modèle de l'éthique de la discussion, par la confrontation de différentes interprétations. L'universalisation est obtenue par voie intersubjective, par extension pour chacun des limites de son interprétation. Le consensus n'est pas un consensus par « recoupement » (l'obtention d'un équilibre réfléchi entre nos convictions intuitives ou notre bon sens sur la justice, et la justification rationnelle des principes de justice par la fiction de la position originelle) mais un consensus intersubjectivement construit par la pratique sociale de la discussion. Pour la critique du consensualisme rawlsien par Habermas, cf. J. Habermas, J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Humanités », 1997 ; P. Ricoeur, « Le cercle de la démonstration », in C. Audard, R. Boudon, J-P. Dupuy, R. Dworkin *et al.*, *Individu et justice sociale : autour de John Rawls*, Paris, Seuil, coll. « Points politique », 1988, pp. 129-144.

public est une « zone conflictuelle » qui doit être remise en mouvement pour permettre aux citoyens de contester toutes les distorsions que peut subir l'éthique de la discussion. Mais l'imaginaire social habermassien est avant tout et profondément consensualiste, par l'utopie du projet de communication idéale. Et son consensualisme, en pratique, est renforcé par le pouvoir de la raison communicationnelle qui sait et doit reprendre seule à son compte le cercle vicieux des lois et des mœurs.

Les figures du beau et du sublime, appliquées à l'éthique de la discussion, permettent de souligner d'une autre manière que l'imaginaire social habermassien est entièrement ordonné à la raison communicationnelle et est hostile à la figure du conflit. La théorie de la discussion, en insistant sur l'intersubjectivité, n'est-elle pas une esthétique du beau en reprenant d'une certaine manière la notion kantienne du *sensus communis* ? Est-il possible que la pensée habermassienne, par le cas de la question juive, soit habitée par la pensée du différend, au point de proposer un consensualisme par réaction au traumatisme de la Shoah ?

### **3. L'esthétique du beau et la théorie de la discussion**

#### *Le sensus communis*

La théorie de la discussion relève d'une *esthétique du beau*. Le problème pour dépasser le pluralisme des sociétés modernes est en effet comparable à celui qui se pose pour le jugement de goût. Il faut savoir concilier la subjectivité avec la prétention à l'universalité, la pluralité des points de vue avec une forme d'intersubjectivité, qui va permettre en politique l'élaboration d'un projet commun. L'espace public est pour Édouard Delruelle la solution apportée par la modernité pour résoudre le problème du pluralisme des sociétés modernes. L'ambition est de trouver un accord entre l'éthique et la politique - entre le conflit des valeurs résultant de la pluralité des points de vue individuels, et la nécessité d'une visée commune pour assurer une cohésion sociale en politique<sup>1</sup>. La pratique communicationnelle a une visée esthétique, « au sens d'une « mise en forme » et « mise en sens » originaires de soi-même et

<sup>1</sup> E. Delruelle, *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*, Bruxelles, Ousia, 1993.

de ses rapports à autrui »<sup>1</sup>. L'espace public habermassien se réfère à l'espace public bourgeois, littéraire, des salons du XVIII<sup>e</sup> siècle dans lesquels prenait forme un jugement de goût désintéressé en art<sup>2</sup>. Habermas a tenu à se démarquer de Kant en distinguant la raison communicationnelle de la raison pratique, mais l'éthique de la discussion est proche de la *Critique de la faculté de juger*. L'insistance mise sur l'intersubjectivité, sur la capacité illocutoire des individus chez Habermas reprend d'une certaine façon la notion kantienne de « sensus communis », à savoir l'idée d'une « mentalité élargie », la capacité pour l'individu de juger en se mettant à la place d'autrui ou en prenant en compte les jugements de tous les autres êtres humains. Le *sensus communis* est la communicabilité ou la « partageabilité » du sentiment (*Mittelbarkeit*)<sup>3</sup>. Il y a chez Habermas, comme chez Kant, le désir d'associer la réflexivité à l'intersubjectivité, « la conviction que c'est au sein du public qui juge et qui critique (et non, par exemple, au sein d'une tradition) que le lien social se forme en même temps qu'il se transforme sous l'effet de ces jugements mêmes »<sup>4</sup>. L'œuvre d'art, plus généralement pour Habermas, n'échappe pas à la dimension intersubjective de la communication. Habermas définit l'œuvre artistique par « l'authenticité subjective », qui est l'une des trois prétentions à la validité constitutives de l'agir communicationnel, avec la « vérité propositionnelle », et la « justesse normative ». L'œuvre d'art est un type spécial de parole, un acte de parole « expressif », ayant pour fonction l'« autoreprésentation » et orienté vers l'intercompréhension<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>2</sup> J.-M. Ferry insiste également sur ce point. « Avant d'être politiquement orientées, ces sphères publiques étaient esthétiques au sens où d'une part les discussions portaient sur les œuvres d'art, la musique, le théâtre, la littérature, et où d'autre part elles n'étaient pas menées dans des buts stratégiques de lutte ou de pouvoir, mais seulement dans le but de l'intercompréhension, de l'entente, de la communication voulues pour elles-mêmes... Hannah Arendt voyait déjà dans les formes associatives consensuelles, les conseils, les *Räte*, les Soviets, initialement gouvernés par la même *esthétique communicationnelle*, ce qu'elle nommait des « instants privilégiés ». J.-M. Ferry, « Modernisation et consensus », *Esprit*, n°5, Mai 1985, p. 22-23.

<sup>3</sup> Le *sensus communis* est « l'idée d'un sens commun à tous, c'est-à-dire l'idée d'une faculté de juger qui dans sa réflexion tient compte, lorsqu'elle pense (*a priori*), du mode de représentation de tous les autres êtres humains afin d'étayer son jugement pour ainsi dire de la raison humaine dans son entier, et ainsi échapper à l'illusion qui, produite par des conditions subjectives de l'ordre du particulier, exercerait sur le jugement une influence néfaste » (E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, *op.cit.*, 1<sup>ère</sup> partie, livre II, par. 40, p. 244).

<sup>4</sup> E. Delruelle, *Le consensus impossible*, *op.cit.*, pp. 72-73.

<sup>5</sup> Habermas, après la *Théorie de l'agir communicationnel*, sous l'influence de Wellmer, modifiera sa pensée sur ce point. Il ne dira plus que la « validité » ou l'« unité » d'une œuvre d'art se rattache uniquement à l'authenticité subjective. La complexité du rapport de l'œuvre d'art au réel, le « potentiel de vérité » de l'œuvre qui tient à son « pouvoir de révéler sous un jour nouveau une réalité apparemment familière », font que l'art relève à la fois des trois prétentions à la validité constitutives de l'agir communicationnel (J. Habermas, « Questions et contre-questions », *Critique*, n°493-494, juin-juillet 1988, p. 485). La vérité, l'authenticité, la rectitude normative sont « métaphoriquement entrelacés dans les œuvres d'art » (A. Wellmer, « Wahrheit,

On peut donc parler en un certain sens d'une esthétique habermassienne du beau pour expliquer, d'une autre manière, que son imaginaire social relève uniquement de la raison communicationnelle. Le beau est le sentiment esthétique communicable, de l'ordre de l'intersubjectivité, à la différence du sublime qui, selon l'interprétation de Lyotard, représente non seulement l'informe, l'imprésentable (l'absence de délimitation ou le cas « d'une grandeur qui n'est comparable qu'à elle-même ») mais aussi l'incommunicable, l'élément conflictuel, le différend. Habermas et Arendt n'auraient conservé de l'esthétique kantienne que son consensualisme, en reprenant uniquement la figure du beau et non celle du sublime. Ils auraient oublié ce qui dans la philosophie kantienne contredit le consensus et la possibilité d'un *sensus communis*. Le sublime n'est pas seulement l'imprésentable, l'informe, il est aussi l'incommunicable<sup>1</sup>.

Kant, pourtant, dit bien au paragraphe 24 de la *Critique de la faculté de juger* que la satisfaction procurée par le sublime, comme elle relève de la faculté de juger esthétique réfléchissante, aboutit aux mêmes conclusions que le beau rapportées aux catégories de l'entendement. La satisfaction procurée par le sublime, sur le plan de la quantité notamment, a une prétention légitime à l'universalité. Mais les paragraphes 29 et 39 précisent que son universalisation est plus difficile que dans le cas du beau. Elle dépend en effet de la culture morale que possède autrui. L'expérience du sublime ne peut se comprendre que pour celui en qui les « idées éthiques » sont développées, qui vont lui permettre de dépasser l'affolement de son imagination de ne pas pouvoir présenter l'imprésentable, pour ensuite éprouver la joie d'une raison révélée à sa propre sublimité. Sans connaissance des idées éthiques, sans un développement suffisant de la vie morale, le spectacle du sublime n'est qu'un spectacle

Schein, Versöhnung » ; Habermas cite lui-même Wellmer dans « Questions et contre-questions », *art.cit.*, p. 486).

<sup>1</sup> Le passage de la modernité à la postmodernité, pour Habermas, est l'avènement d'un principe esthétique contraire à l'autorité de la raison communicationnelle, qui commence avec Nietzsche, et qui se prolonge avec l'esthétique négative de l'incommunicabilité d'Adorno, mais aussi avec Georges Bataille, Derrida, Foucault, l'esthétique du sublime de Lyotard, et l'anti-essentialisme de Rorty. La modernité, y compris la modernité esthétique, répond à un *projet* pour Habermas. Ce projet, tel qu'il a été formulé par les philosophes des Lumières, est l'espoir d'une réconciliation possible entre l'autonomisation croissante des différentes sphères du savoir et le monde vécu. Or le modernisme, qui est une conscience radicalisée de la modernité qui advient au XIX<sup>e</sup> siècle avec le romantisme, est l'exemple d'un faux dépassement (*Aufhebung*) qui consiste à croire qu'une autonomisation croissante de l'art, qu'une rupture encore plus radicale de l'art avec le monde vécu, sont paradoxalement le meilleur moyen de réconcilier l'art avec le reste du monde en abolissant la frontière entre l'art et le non-art. Le modernisme esthétique est le cas d'un art « terroriste », qui a voulu s'imposer par la violence. L'art post-moderne est encore plus critiquable, qui, à la différence du modernisme esthétique, abandonne tout projet de réconciliation des différentes sphères du savoir avec le monde vécu. L'esthétique antirationnelle, d'une manière générale, fait preuve de contradiction performative. Il est impossible pour l'art de ne pas être déterminé par la structure discursive de la raison communicationnelle. Le beau désigne l'exigence de communicabilité, qui décide de la valeur de l'œuvre produite. Sur la conception habermassienne de l'art, cf. bibliographie 2<sup>ème</sup> partie, I.3.1, p. 545.

d'effroi et d'horreur pour celui qui est insuffisamment cultivé. La médiation de la morale, toutefois, ne contredit pas l'universalité du sublime. Le jugement sur le sublime n'est pas purement conventionnel. Il « est au contraire fondé dans la nature humaine et repose en effet sur ce que le bon sens nous fait attendre et exiger de tout un chacun, c'est-à-dire sur la disposition à ressentir des idées (pratiques), donc sur la disposition au sentiment moral »<sup>1</sup>. Celui qui ne trouve pas beau ce que nous trouvons beau manque de « goût », celui qui ne trouve pas sublime ce que nous trouvons sublime manque de « sentiment ».

Lyotard transforme la difficulté de communication du sublime en une impossibilité. Il réfute l'interprétation classique selon laquelle la raison, à l'occasion du sublime, parvient indirectement à sa satisfaction en prenant conscience de sa sublimité par l'expérience de l'impuissance de l'imagination. Une telle lecture suppose faussement que les registres de l'imagination et de la raison sont homogènes, qu'il est possible d'instaurer une dialectique entre l'imagination et la raison, avec le devenir pour troisième terme réconciliateur, comme si la pensée pouvait se réconcilier avec elle-même après avoir fait l'expérience interne de son déchirement :

« Cette lecture n'est pourtant pas la bonne. Elle n'est pas critique, elle est spéculative. Et par là j'entends qu'elle rend « homogènes » les deux pouvoirs en conflit afin de les transformer en moments d'un processus en effet finalisé. La preuve en est que, avec une sorte d'étourderie, cette dialectique relativise, comme on vient de le dire, l'absolu de l'imagination par rapport à celui de la raison, la « mesure première » de l'une par rapport à « l'infini comme tout » de l'autre. Cette « étourderie » consiste en réalité à admettre une tierce instance entre imagination et raison qui autorise le passage de l'une à l'autre. Comme si la question qui commande toute la troisième *Critique*, celle du « passage », précisément, avait déjà trouvé sa solution, et comme si, plus précisément, l'Analytique du sublime ne venait pas démentir la promesse d'accord de la pensée avec elle-même et avec la nature qui constitue le sentiment du beau. »<sup>2</sup>.

L'interprétation classique empêche de comprendre que le sublime est l'expérience d'un différend. Le sublime est l'expérience d'une pensée qui, confrontée à ses limites, cherche à se dépasser sans pouvoir se réconcilier avec elle-même. L'imagination et la raison se déchaînent, la première est sommée par la seconde de se faire violence, de tenter de présenter l'imprésentable, tandis que la raison, elle, va jusqu'à violer l'interdit qu'elle s'impose habituellement, en essayant de « trouver dans l'intuition sensible des objets correspondant à

<sup>1</sup> E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, *op.cit.*, p. 209.

<sup>2</sup> J-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, *op.cit.*, p. 161.

ses concepts »<sup>1</sup>. L'incommunicabilité entre l'imagination et la raison ne produit pas à elle seule le différend. Il n'y a de différend que parce que l'imagination n'arrive pas à se mettre à la hauteur de la raison. Le différend est l'impossibilité pour chacune des parties en question de satisfaire la requête de l'autre<sup>2</sup>. Il n'y a ni homogénéité, ni réconciliation possible entre l'imagination et la raison. Les sensations successives de déplaisir et de plaisir dans le sublime, les sentiments de frayeur pour l'imagination (« frayeur de perdre le pouvoir minimal qu'a la pensée de synthétiser les données (y compris les siennes) par la succession ») et de joie pour la raison (joie « de recouvrer le pouvoir maximal qu'a la pensée de commencer une série de données sans y être enchaînée ») se succèdent mais ne s'enchaînent pas<sup>3</sup>. Lyotard conclut de l'expérience interne du différend de la pensée l'incommunicabilité du sublime entre les hommes. Le différend n'est pas seulement *en* nous, mais aussi *entre* nous. Le sublime ne relève pas du *sensus communis*, il suppose la médiation du sentiment moral. Or ce sentiment moral n'est pas partagé par tous. Encore faut-il avoir « l'Idée de la liberté et de sa loi » pour l'éprouver<sup>4</sup>. Cela ne fait pas encore un différend, car on peut toujours croire qu'il s'agit uniquement d'un problème d'éducation, de sensibilité à la vie morale, dont on peut idéalement imaginer une solution. Le différend naît du heurt de l'imagination et de la raison, de leur confrontation sans issue qui, par sa violence, détruit simultanément l'universalité esthétique et l'universalité morale dont elles relèvent.

Delruelle, qui s'inspire de Lyotard sur le sublime kantien, étend l'application du différend dans la philosophie kantienne au domaine de la morale. Habermas et Arendt, par leur consensualisme, n'auraient pas seulement laissé de côté le sublime esthétique, mais aussi la sublimité du sentiment moral. Le sentiment moral n'exigerait pas de savoir se mettre à la place d'autrui. Il serait une expérience introspective incommunicable, dans laquelle le sujet ferait retour sur soi pour se retrouver seul face à la loi morale. L'expérience de la sublimité de la raison se ferait hors de toute dimension intersubjective. Le sujet ne se rendrait pas sensible aux lois morales par un acte d'auto-réflexivité, mais il serait avant tout « passible » à leur égard. Le sentiment moral serait l'expérience d'une « *différence à soi* du sujet, c'est-à-dire sa

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>2</sup> « Le différend ne signifie pas que deux parties ne s'entendent pas. Il requiert que chacun connaisse l'idiome de l'autre (forme, Idée), bien qu'elle ne puisse satisfaire à sa demande avec les moyens de son propre idiome » (*Ibid.*, p. 187).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 179 pour les deux passages cités.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 277.

passivité originaire à l'égard de la loi qui le hante »<sup>1</sup>. Il serait à la fois l'expérience intime d'une altérité, de soi envers soi, et d'une incommunicabilité, de soi envers les autres. Habermas et Arendt, qui reprochent à Kant de proposer une philosophie de l'intériorité, ne pouvaient qu'ignorer ce point. Ils n'auraient pas compris ce qu'il y a de profondément « judaïque » dans l'éthique kantienne, si on entend par là « l'irreprésentable, la loi, le respect, c'est-à-dire tous traits de pensée qui, nous allons le montrer, échappent à l'horizon d'une réconciliation ou d'un consensus, et tracent les contours d'une « autre » modernité »<sup>2</sup>. Le sentiment moral serait dénué de *sensus communis*.

Nous ne partageons pas pour notre part cette interprétation car il nous semble maladroit d'affirmer que le sentiment moral relève rigoureusement parlant du sublime chez Kant, pour les raisons que nous avons déjà énoncées<sup>3</sup>. Le respect et le sublime esthétique n'ont qu'un rapport analogue sans être identiques. Ce ne sont pas les mêmes facultés qui sont en jeu dans l'expérience esthétique du sublime et dans le cas de la morale, de même que le respect est un sentiment « blanc » qui n'a rien à voir avec les sentiments d'effroi et de joie successivement engendrés par le spectacle du sublime.

### *Le cas de la question juive*

Il est en revanche beaucoup plus intéressant d'interroger le propos de Delruelle quand, s'appuyant de nouveau sur Lyotard, il fait l'hypothèse que le consensualisme habermassien est paradoxalement habité par la figure du différend. L'idée est simple : le problème de la mémoire de la Shoah, si central dans la philosophie habermassienne, introduit la question juive en elle<sup>4</sup>. Or « les juifs » chez Lyotard incarnent le différend consubstantiel à la pensée, qui peut lui faire violence au point de vouloir se débarrasser de lui par la désignation cette

<sup>1</sup> E. Delruelle, *Le consensus impossible, op.cit.*, p. 98.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>3</sup> Cf. *supra.*, pp. 106-107. Il y a seulement une forme de sublimité en morale, comparable mais non identique au sublime esthétique. Delruelle, qui, établit une relation d'identité entre les deux, fait référence aux analyses de Jean-Luc Nancy dans *L'impératif catégorique* (Paris, Flammarion, 1983).

<sup>4</sup> Arendt serait elle aussi sensible au différend par la question juive. On trouve chez elle la figure du « paria conscient » - l'intellectuel, Kafka notamment – qui, rebelle à sa communauté, remet en cause le consensus fragile sur lequel repose la société. Arendt aurait pensé la figure du paria, avant de l'occulter par son humanisme civique. H. Arendt, *La tradition cachée : le Juif comme paria*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, C. Bourgois, coll. « Choix essais », 1987; « La brèche entre le passé et le futur », in *La crise de la culture*, (1954), trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1989, pp. 11-27.

fois-ci d'une population précise – les juifs – qui va servir de bouc émissaire et qu'il va falloir exterminer :

« J'écris ainsi « les juifs », ce n'est pas prudence ni faute de mieux. Minuscule pour dire que ce n'est pas à une nation que je pense. Pluriel pour signifier que ce n'est pas une figure ou un sujet politique (le sionisme), religieux (le judaïsme), ni philosophique (la pensée hébraïque) que j'allègue sous ce nom. Guillemets pour éviter la confusion de ces « juifs » avec les juifs réels. Ce qu'il y a de plus réel dans les juifs réels, c'est que l'Europe, au moins, ne sait qu'en faire : chrétienne, elle exige leur conversion, monarchique elle les expulse, républicaine les intègre, nazie les extermine. « Les juifs » sont l'objet du non-lieu dont les juifs, en particulier, sont frappés réellement. »<sup>1</sup>

« Les juifs » sont l'objet d'un oubli qui n'est pas remédiable, qui « déjoue toute représentation », qui ne peut être évoqué qu'en termes de ce qui s'oublie et qui demeure, inexorablement, de l'oublié. L'oublié est comparable à ce qui, dans la pensée, relève de l'hypothèse freudienne d'un inconscient profond, « sans formations représentatives », que Freud élabore quand il étudie « l'affect inconscient » et le refoulement originaire (*Urverdrängung*). Freud fait l'hypothèse d'une excitation qui vient affecter le système psychique sans que celui-ci n'ait rien pour le traiter. L'excitation, paradoxalement, affecte la vie psychique sans y être introduite. Il y a choc sans que le choqué puisse prendre en compte ce qui vient le choquer, car il ne peut pas l'inclure en lui. L'excitation ne peut pas encore faire l'objet d'un refoulement secondaire, puisque le trop qui la caractérise la rend imprésentable. L'imprésenté, pour autant, produit un « affect inconscient » qui se manifestera plus tard, à l'insu du sujet, sans qu'il en comprenne l'origine. C'est la thèse freudienne de l'« après-coup » (*Nachträglichkeit*). La force de l'excitation est si vive qu'elle ne peut être intégrée à la vie psychique. L'excitation est comparable à un « nuage de grains d'énergie qui ne sont pas soumis à la loi des séries, qui ne sont pas organisés en ensembles pensables par images ou par mots, qui ne subissent aucune attraction »<sup>2</sup>. Il s'agit d'un *choc sans affect*, mais qui, en second lieu, provoque un *affect sans choc*, c'est-à-dire un sentiment ressenti dans une situation vécue qui en elle-même n'est pas choquante ou traumatisante. C'est le retour du refoulé, du refoulé d'origine ou encore du refoulement originaire ou primaire. « L'énergie dispersée dans le nuage affectif se condense, s'organise, entraîne une action, commande une fuite sans motif « réel ». Et c'est cette fuite, le sentiment qui l'accompagne, qui apprend à la conscience qu'il

<sup>1</sup> J-F. Lyotard, *Heidegger et « les juifs »*, Paris, Galilée, coll. « Débats », 1988.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 34.

y a là quelque chose, sans qu'elle puisse savoir *ce que* c'est. Avertie du *quod*, mais pas du *quid* »<sup>1</sup>.

Quels sont les points de similitudes entre la théorie freudienne du refoulement originaire et les juifs, mais aussi « les juifs » ? Il y a d'abord quelque chose de similaire à l'affect inconscient dans le rapport de Dieu au peuple juif. Dans *L'homme Moïse*, Freud souligne que Dieu a décidé d'avoir une alliance avec le peuple juif qui, lui, n'en voulait pas. Le peuple juif devient un peuple pris en otage « par une voix qui ne lui dit rien, sinon qu'elle est, et que toute représentation et nomination en sont interdites, et qu'il, ce peuple, n'a qu'à écouter du moins son ton, qu'à faire obédience à un timbre »<sup>2</sup>. Le peuple juif est soumis à l'irréconciliation. Il doit oublier ce qu'il a été pour se dévouer à une voix qui relève de l'inaudible. « Les juifs », eux, désignent ce qui est contraire à l'esprit de l'Occident. Ils représentent la part immaîtrisable de l'esprit qui est source d'angoisse. La Shoah n'est pas extra-ordinaire. Elle est symptomatique d'une pensée qui, se voulant pleinement rationnelle, devient délirante, fascisante, en cherchant vainement à anéantir l'affect inconscient qui la hante :

« « Les juifs », selon mon hypothèse, attestent que la misère de l'esprit, sa servitude à ce qui est inaccompli, lui est constitutive. D'eux émane seulement cette angoisse que « rien n'y fera ». Que la pensée recèle un manque qui ne lui manque même pas. Et que si l'on peut espérer progresser dans la liberté, c'est bien sûr contre ce sentiment, mais grâce à lui, plongé en lui. Or la solution finale consiste à exterminer ce sentiment et par là le secret de la pensée, même occidentale. Son arrière. Elle détruit l'arrière de la pensée. Un arrière qui n'est nulle part, qui n'est pas plus en arrière qu'en dessous, on l'a dit. Un sentiment diffus sur tout le corps (l'appareil) de l'Europe, et qu'il faut convoyer vers sa dissipation en fumée. »<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 35. Le refoulement proprement dit est toujours un refoulement après-coup pour Freud. Le refoulement originaire ne peut pas être un mécanisme de défense, car le refoulement suppose la distinction entre le conscient et l'inconscient qui n'est pas encore établie dans ce cas. Si l'essence du refoulement consiste à « mettre à l'écart et tenir à distance du conscient », il faut au préalable que l'inconscient soit constitué et qu'il se distingue du conscient, ce qui n'est possible que par l'hypothèse d'un refoulement primaire qui va précisément constituer l'inconscient. Il n'y a de refoulement que parce qu'il existe déjà du refoulé ; le refoulement proprement dit « concerne les rejets psychiques du représentant refoulé ». Le représentant de la pulsion, quand il n'est pas encore l'objet de refoulements, a une vie très riche. Freud dit qu'il prolifère, au point d'apparaître effrayant quand il se manifeste pour le névrosé. Pour ce qui est de l'affect inconscient, Le sentiment est bien perçu tout en étant méconnu. Le représentant de la pulsion a été refoulé, et la pulsion a été rattachée à une autre représentation. Freud souligne une différence notable entre la représentation inconsciente et l'affect inconscient. La représentation inconsciente, même refoulée, conserve toute sa force (sa force même s'accroît), tandis que l'affect inconscient, dans l'inconscient, n'est encore « qu'un rudiment qui n'a pas pu parvenir à se développer » (S. Freud, *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche, J-B Pontalis, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1999, respectivement pour les citations pages 47, 48, 84).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 44. S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste : trois essais* (1939), trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1986.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 52-53.

Le nazisme exprime d'une manière générale l'antisémitisme de l'Occident européen. Qu'est-ce que le nazisme ? « Manière extrême de répéter le traditionnel « réglage » par lequel l'Europe a, depuis le christianisme, cru mettre au-dehors d'elle cette affection indicible en la nommant : « les juifs », et en la persécutant »<sup>1</sup>. « Les juifs » introduisent le différend dans la pensée. L'effort de remémoration pour tenter de se réapproprier l'affect inconscient essaie d'établir une continuité entre le présent et le passé, entre les deux temps successifs du refoulement primaire et du refoulement secondaire, alors qu'il s'agit de deux temps hétérogènes, discontinus entre eux. La lecture de *Heidegger et « les juifs »* permet de comprendre tout ce qui oppose Lyotard et Habermas. Édifier un mémorial, pour Lyotard, relève paradoxalement d'une pratique de l'oubli. La mémoire du mémorial est « intensément sélective, elle exige l'oubli de ce qui peut faire douter de la communauté et de sa légitimité »<sup>2</sup>. C'est une façon de célébrer pour mieux occulter et édifier, *a contrario*, de nouvelles valeurs, élever « parce qu'il faut enlever », emballer parce qu'il y a précisément quelque chose à emballer. Construire un mémorial est dépenser une énergie pour mieux se protéger de la menace absolue, ou de ce qui pourrait venir anéantir le lien social. L'histoire mémoriale est une « pare-excitation ». Elle relève d'une pratique d'homogénéisation. « Et ainsi cette politique oublie l'hétérogène, qui n'est pas seulement hétérogène au Soi, mais hétérogène en soi, étranger à cette sorte de temporalité. Qui n'y est pas entré, et dont on ne se souvient pas ni ne peut se souvenir par le moyen de ce geste racoleur, emballant »<sup>3</sup>.

La pensée habermassienne, en conclut Delruelle, est une pensée particulièrement sensible au différend par le traumatisme de la Shoah. L'importance qu'elle accorde à la mémoire collective l'attesterait. La pensée habermassienne est hantée par la question juive au point de rendre impossible son consensualisme. Il y aurait en elle une tension, entre d'une part l'influence du modèle hégélien de la « réconciliation » (*Versöhnung*), d'autre part « l'élément juif (comme persistance de l'irréconcilié) propre à la « théorie critique » dont il est l'héritier »<sup>4</sup> :

« Nous pensons en effet que l'intervention de Habermas dans le *Historikerstreit* révèle au plus haut point la tension qui anime son œuvre entre le pôle (benjaminien) de l'égard éthique dû à

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>4</sup> E. Delruelle, *Le consensus impossible*, *op.cit.*, pp. 115-116. Habermas est et reste pour Delruelle un penseur de la « réconciliation ».

l'irréconcilié, et le pôle (hégélien) de la réconciliation de l'éthique avec le politique. Notre thèse est que la responsabilité (*Haftung*) radicale exigée de l'Allemagne par Habermas, ainsi que la reconnaissance de la singularité d'Auschwitz, ne peuvent reposer que sur une *conscience éthique radicalement attachée à l'irréconcilié, et donc au différend. Le consensus (même à titre d'horizon) est impossible à cette conscience éthique* »<sup>1</sup>.

Le traumatisme de la Shoah fragilise la pratique communicationnelle au lieu de pouvoir être traité par elle. Habermas impose à la politique le devoir d'être fidèle au « regard des exilés », « ce regard aiguisé par la lecture de Marx, de Freud, de Kafka et capable d'identifier en nous la part aliénée, réprimée, figée, devenue un corps mort »<sup>2</sup>. Il impose un devoir éthique à la politique, mais qui se retourne contre son consensualisme et vient le fragiliser en introduisant du différend. La pensée habermassienne est habitée par la tension inexorable entre l'éthique et la politique, entre l'intransigeance éthique de rester fidèle au regard des exilés, par un devoir de mémoire, et la perspective hégélienne de réconciliation en politique, qui reste la plus forte.

La tentative d'appliquer le différend à la pensée habermassienne par le cas de la question juive est intéressante, à défaut d'être réellement convaincante. Nous avons tenu à la mentionner pour souligner l'importance du traumatisme de la Shoah dans la pensée habermassienne, au point qu'il est pertinent d'envisager son consensualisme par réaction à la barbarie du nazisme. Mais le traumatisme de la Shoah est-il nécessairement un tort au sens de Lyotard ? La Shoah est l'expression du mal absolu, d'un mal radical, qui a bien engendré un « tort » au sens d'une injustice irréparable, intraduisible, vécue par les victimes du nazisme. Mais Lyotard conçoit le tort comme une conséquence nécessaire de l'hétérogénéité du langage. Le tort est intraitable en politique en l'absence d'un langage commun qui permettrait de donner un droit de parole à chaque registre ou type de discours qui revendique, autant que tout autre, sa légitimité. C'est toujours la même critique que l'on peut adresser à Lyotard, que nous avons déjà formulée dans la première partie. L'erreur est de concevoir une altérité sous la forme d'une altérité pure, qui ne laisse aucune place à la ressemblance, si ce n'est pour insister sur la part intraitable du tort, qui n'est pas identifiable au litige ou au dommage. « Les juifs » désignent pour Lyotard l'hétérogénéité de la pensée, la présence en elle d'un hôte qu'elle ne peut se représenter et qu'elle a du mal à accueillir. Il est alors facile, en l'appliquant

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 255. Nous soulignons.

<sup>2</sup> J. Habermas, « Le voile de la Thora », *Les Nouveaux Cahiers*, n°53, 1978, p. 17. Adorno et Horkheimer font aussi partie des « exilés » en question.

à la question juive chez Habermas, de dire que la pensée habermassienne est traversée par le différend, car c'est précisément ce qui est présupposé. Lyotard se réfère à Freud pour étayer son propos et le fait en partie à juste titre. L'inconscient est bien en effet la part immaîtrisable de la pensée, son inquiétante étrangeté. Il a bien sa logique propre, au point qu'il y ait inéluctablement une part intraitable de l'inconscient, qui fait dire à Lyotard que la psychanalyse est interminable. Mais le même Freud ne conçoit pas l'hétérogénéité des instances psychiques de manière similaire au modèle du différend. Qu'il y ait une part intraitable de l'inconscient n'empêche pas l'inconscient d'être traité. Le refoulement proprement dit (le refoulement secondaire) ne peut porter sur les rejets psychiques du représentant refoulé que parce qu'ils sont en relation associative avec lui. Le refoulement après-coup s'inscrit dans une relation de causalité qui n'est pas une relation de discontinuité. Il n'est *après-coup* que parce qu'il s'inscrit dans une relation de succession. Il ne succède qu'à condition de rappeler ce à quoi il succède. Le tort a bien une part irréparable, qui plus est quand il s'agit de la Shoah, mais il n'est pas pour autant intraitable, sans quoi il n'y aurait ni psychanalyse, ni surtout de politique possible pour Habermas.

Tout dépend, en somme, de la manière dont on insiste sur la part intraitable du tort. On peut très bien lire la pensée habermassienne soit comme une réaction à la barbarie nazie - qui présuppose par son consensualisme qu'il est possible de réparer autant que possible les torts subis, voire idéalement de dénoncer tous les torts et d'y mettre fin par une éthique de la discussion – soit la juger sensible au différend, si on considère qu'elle est une tentative désespérée pour traiter l'intraitable, auquel cas on substitue à l'éthique de la discussion l'éthique du témoignage par l'écriture (on peut seulement témoigner du tort subi, s'il est impossible de le prendre en compte). Nous optons de notre côté pour la première lecture, tout en critiquant le consensualisme habermassien. La radicalité du consensualisme habermassien, en tout cas, est bien une réaction à la radicalité du mal engendré par le nazisme, qui menaçait la raison d'un anéantissement total. Habermas lui-même parle de « traumatisme » :

« Je n'avais pas encore seize ans lorsque les Américains sont arrivés. Et le contraste produit par les images et les informations qui m'ont assailli pendant l'été 1945 n'en a été que plus violent. Je n'étais pas préparé à voir au cinéma les images de ces squelettes ambulants qui se sont présentés aux Alliés lors de la libération du camp de Bergen-Belsen. Dans les journaux, j'ai lu ce chiffre inimaginable de six millions de juifs assassinés. Par la radio, j'ai pris connaissance des crimes dont il allait être question un peu plus tard à Nuremberg, j'ai entendu la voix des responsables qui niaient tout cela. Si on admet, à la réflexion, que la normalité qu'offre l'environnement immédiat se désintègre de toute façon chez un jeune homme plutôt introverti à cet âge, il n'est guère étonnant que mes attentes en matière de normalité, après un tel choc, aient

quelque peu tardé à se rétablir. *On rumine cela sa vie durant.* Ce qui, avant tout, s'est imposé à nous à cette époque, c'est la question qui ébranle encore aujourd'hui les jeunes gens qui lisent Goldhagen. En dépit de toutes les lumières qui nous ont été apportées par la science historique, il reste bien difficile de concevoir comment, dans un pays hautement civilisé, les contemporains ont collaboré, adhéré, ou même simplement assisté à cela en gardant le silence, alors même que, depuis le premier jour, le processus de ségrégation des juifs, la persécution des communistes et des sociaux-démocrates, les atteintes manifestes aux droits fondamentaux élémentaires, tout cela se déroulait au vu et au su de tous. *D'une manière ou d'une autre, il y a là un traumatisme qui a marqué ma génération, et en particulier les intellectuels.* »<sup>1</sup>

Habermas a dû choisir entre une déconstruction ou une reconstruction de la raison. Il a rejeté la première alternative, qui fut celle du post-modernisme, avec véhémence, d'autant plus fortement qu'il la trouva dangereuse en raison de son esthétisme ou de ces belles tournures de phrases, au point d'éprouver à son égard de la répugnance ou du dégoût<sup>2</sup>. Habermas a fait de la raison son « parti pris », pour reprendre l'expression de Dupeyrix, au point de n'envisager la reconstruction de la raison que par le modèle communicationnel d'une éthique de la discussion qui laisse peu de place au désaccord, et encore moins au conflit. La pensée de Lyotard est plus pertinente pour critiquer Habermas que pour comprendre la pensée machiavélienne. Lyotard permet de critiquer ce qu'une politique consensualiste laisse à ses bords, par une minimisation du conflit civil et de l'hétérogénéité sociale. Son analyse du sublime kantien est évidemment infidèle à Kant, car elle revient tout simplement à lui faire dire ce que le modèle du différend affirme déjà de lui-même. Mais elle permet indirectement d'éclairer, d'une autre manière, les présupposés du consensualisme habermassien par la figure du *sensus communis*. L'analyse du sublime kantien par Lyotard est stimulante dans sa fonction critique. Elle rejoint indirectement une de nos critiques précédentes, quand nous avons reproché à Habermas de minimiser le pluralisme des valeurs sur un plan moral, par la dimension éthique des présuppositions idéalisantes de la discussion<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. Habermas, « Un référendum pour une Constitution européenne », *Le Monde de l'éducation*, n° 290, mars 2001, propos recueillis par Nicolas Truong, p. 14. Nous soulignons.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 14 *sq.*

<sup>3</sup> Nous avons repris de Delruelle l'idée intéressante de critiquer le consensualisme habermassien par référence à Lyotard, à la fois pour son analyse du sublime et pour le cas de la question juive. Mais il s'agit bien d'une critique *indirecte* de Habermas, que Lyotard n'a jamais faite. Il n'est pas question de Habermas dans les *Leçons sur l'Analytique du sublime*, pas plus dans *Heidegger et « les juifs »*. Lyotard s'en prend directement à Habermas dans *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (Paris, Minuit, coll. « Critique », 1979). Le consensualisme habermassien, par la reprise du projet d'émancipation des Lumières, recourt encore aux « grands récits » auxquels le savoir moderne se référerait pour se justifier. Habermas commet deux erreurs : la première est de ne pas admettre l'hétérogénéité ou l'hétéromorphisme des jeux de langage ; la seconde est de croire que le consensus est la seule finalité possible de la discussion. Habermas croit à tort que la pragmatique sociale est

## **Conclusion**

L'imaginaire social habermassien, pour conclure, a pour point de similitude avec l'esthétique kantienne de subordonner l'imagination à la raison, à la différence majeure que Habermas substitue la raison communicationnelle à la raison métaphysique kantienne, qui, en dépit de la référence au *sensus communis*, appartient encore à la philosophie classique du sujet. L'imagination a bien sa puissance propre, à laquelle la raison communicationnelle doit recourir pour rendre effective la théorie de la discussion, mais elle n'échappe pas à la raison communicationnelle qui régit toute chose, puisque tout relève et doit relever du langage et de la communicabilité. Habermas défend la théorie de la discussion jusqu'au bout, il la radicalise en concevant un imaginaire social qui relève uniquement de la raison communicationnelle. Mais on ne peut que se poser les questions suivantes, pour peu que l'on considère que la théorie de la discussion, même par l'*ethos* démocratique et le patriotisme constitutionnel, est incapable de résoudre le problème de la motivation ou de la décision des individus d'entrer en discussion pour garantir les conditions de son application<sup>1</sup>. Le tort de Habermas, premièrement, n'est-il pas de trop ordonner l'imaginaire à la raison communicationnelle ? Ne serait-il pas possible de renforcer l'*ethos* démocratique par une approche phénoménologique des rapports sociaux et de la politique, en s'inspirant des travaux de Ricoeur et de Lefort qui accordent à l'imagination un statut transcendantal dans la construction de l'identité, aussi bien individuelle que collective ? L'imaginaire social machiavélien, par comparaison, accordait une plus grande autonomie à l'imagination. L'imagination produit elle-même des normes de comportement, et aide le prince à légitimer son pouvoir. Elle joue un rôle important dans la représentation que les hommes se font des liens sociaux (de ce qui les unit et les désunit), du pouvoir auquel ils obéissent (qui doivent leur paraître le plus possible légitime), mais aussi du conflit civil (qui doit à la fois être occulté et mis en scène). La logique de visibilité du pouvoir chez Machiavel, loin d'être historiquement datée, peut être reprise dans le cadre d'une approche phénoménologique de la politique qui inscrit la rationalité politique au sein d'un imaginaire social. Nous développons cette perspective par une reprise contemporaine du modèle machiavélien de l'entente dans le conflit. La question, au-delà des différences

identique à la pragmatique des sciences. Or, si le consensus, en science, est un horizon, il est à la fois impossible et indésirable dans la pragmatique sociale qui a affaire à l'hétérogénéité des jeux de langage.

<sup>1</sup> Le problème de la décision n'est pas résolu chez Habermas. L'institutionnalisation de la théorie de la discussion, comme l'affirme Dupeyrix, a pour effet malheureux de désubstantialiser la responsabilité individuelle. L'attachement au modèle philosophique du « sujet », pour penser l'intentionnalité éthique, reste primordial.

d'approche avec Habermas, est de savoir si une inversion du rapport entre les pratiques symboliques et la rationalité discursive ne renforcerait pas l'*ethos* démocratique. Pourrait-on accorder plus de pouvoir à la dimension symbolique des institutions, sans craindre qu'elle ne nourrisse trop « l'imaginaire affectif » social et devienne contraire à l'usage public de la raison ?

La seconde question, quant à elle, porte sur l'insolubilité du problème de la motivation ou de la décision des individus d'entrer en discussion, et concerne indirectement le consensualisme de la raison communicationnelle. Le problème rencontré ne tient-il pas, en définitive, à l'idéalité de l'éthique de la discussion, en dépit des affirmations de Habermas ? Honneth propose de le résoudre en partant davantage de la réalité sociale, et des expériences d'injustice que font les individus, pour prolonger l'éthique de la discussion sur un mode plus conflictuel. Le tort de Habermas serait de partir du modèle communicationnel pour ensuite se demander comment il est possible d'en garantir les conditions d'application, au lieu de partir directement de la *praxis* sociale et des luttes pour la reconnaissance. Il est donc nécessaire d'étudier la pensée honnethienne, d'une part pour interroger le thème du conflit civil dans le cadre d'une reprise critique du modèle communicationnel, d'autre part sur la question du symbolique pour prolonger notre analyse de l'imaginaire social.

## **II. Honneth ou le conflit dans l'entente**

### **Introduction**

Honneth, qui a succédé à Habermas au poste de directeur de l'Institut de Recherche Sociale, représente la troisième génération de l'École de Francfort. Son projet fondamental de redonner vie à la tradition de la critique des pathologies sociales tient notamment aux insuffisances et limites de la pensée habermassienne qu'il constate. Habermas fait, ou plus justement finit trop par faire de la *philosophie politique* au lieu de faire de la *philosophie sociale* comme le préconisaient Horkheimer et Adorno. La philosophie sociale – tradition qui, pour Honneth, commence avec Rousseau, se poursuit avec Hegel, Marx, Weber, jusqu'aux théoriciens de l'École de Francfort, mais que l'on retrouve aussi chez Taylor, Foucault, Castoriadis – pose la question de garantir aux individus les conditions d'une vie réussie, et qualifie de « pathologie sociale » ce qui porte atteinte « aux conditions sociales de l'autoréalisation individuelle »<sup>1</sup>. La philosophie sociale prend toujours la forme d'une théorie négative, elle est toujours une critique des pathologies, des distorsions qui empêchent de garantir les conditions sociales d'une « vie bonne » entendue comme la possibilité d'une autoréalisation individuelle. Habermas, après la *Théorie de l'agir communicationnel*, s'est trop orienté vers une philosophie politique ou théorie de la justice qui pêche par son procéduralisme ou se limite à démontrer le bien-fondé des conditions quasi-transcendantes de l'éthique de la discussion, sans prendre directement et suffisamment en compte les pathologies sociales que subissent les individus. Il s'est trop exclusivement concentré sur le problème des conditions d'application de l'éthique de la discussion sous l'effet de son formalisme. Honneth parle encore, et de façon plus satisfaisante pour lui, d'une distinction entre une critique « constructive » et une critique « reconstructive ». La critique constructive part d'une description d'une situation de justice idéale pour critiquer ce qui est par ce qui doit être. C'est le cas de la théorie rawlsienne de la justice, mais aussi, au final, de l'éthique habermassienne de la discussion. La critique reconstructive, elle, a pour intention de reconstruire les attentes des individus, à partir de l'expérience d'injustice qu'ils font<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> A. Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, trad. O. Voirol, P. Rusch, A. Dupeyrix, Paris, La Découverte/Poche, 2008, p. 35.

<sup>2</sup> La distinction entre philosophie sociale et philosophie politique est élaborée dans l'article « Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale » (1994), republié dans *La société du mépris (Ibid., pp. 39-100)*. Honneth précise toutefois avoir forcé la distinction dans cet article, d'une part pour clarifier le sens de la philosophie sociale, telle qu'elle a été élaborée par l'École de Francfort, d'autre part en réaction à l'évolution

La seule manière, en conséquence, de renouer avec le projet d'émancipation énoncé par Horkheimer et Adorno, est de reformuler adéquatement la perspective d'une philosophie sociale en partant de Hegel. L'héritage de la philosophie sociale de Hegel dans la théorie critique n'est pas suffisamment assumé par les théoriciens de l'École de Francfort. Pourtant, tous partagent l'idée hégélienne d'une « universalité rationnelle », qui définit la vie réussie des individus par la condition qu'ils « s'orientent en fonction de principes ou d'institutions qu'ils peuvent eux-mêmes comprendre comme des fins rationnelles de leur autoréalisation »<sup>1</sup>. S'inscrire dans la continuité de la philosophie sociale telle qu'elle a été pratiquée par l'École de Francfort suppose de reprendre Hegel au-delà de Hegel, en développant trois points. Il faut interroger à nouveaux frais : l'idée d'une universalité rationnelle, abordée par les théoriciens de l'École de Francfort par une réflexion sur la raison effective dans l'histoire, sur la notion de progrès ou sur le potentiel d'émancipation propre à la raison ; l'idée de pathologie sociale de la raison, ce qui suppose, pour pouvoir faire la différence entre le normal et le pathologique, de fonder une « éthique formelle », c'est-à-dire de réfléchir sur les conditions qui garantissent aux citoyens, indépendamment de toute culture, leur autoréalisation individuelle, tout en insistant aussi, pour reprendre la tradition de l'École de Francfort, sur les pathologies engendrées par le capitalisme, avec une interrogation sur la pertinence de la psychanalyse comme méthode thérapeutique ; il faut reprendre, enfin, l'idée d'un « intérêt émancipatoire » des individus, pour résoudre le problème de l'application de la théorie critique, dès lors qu'il n'est plus possible de dire que le prolétariat est le destinataire prédéfini de la théorie critique, qui de lui-même serait conscient des injustices qu'il subirait. Honneth, très tôt, a clairement défini en ses termes le sens de ses travaux, dont l'intention est de reprendre le projet initial de l'École de Francfort dans une perspective néo-hégélienne. Et ses derniers ouvrages, articles, accentuent sa philosophie sociale en étudiant de plus près les

contextuelle du champ de la philosophie pratique, réduite à la question de la philosophie politique comme théorie de la justice depuis Rawls. Il existe en réalité des croisements, des enchevêtrements entre les quatre disciplines constitutives de la philosophie pratique – les philosophies morale, politique, sociale, et la philosophie du droit (A. Honneth, L. Taylor-Callier, C. Ehrwein, et T. Fath, « Héritage et renouvellement de la Théorie critique », *Cités* 2006/4, n° 28, pp. 153-154). La référence explicite à Castoriadis pour présenter la philosophie sociale permet de comprendre que philosophie sociale et philosophie de la *praxis* sont identiques. Sur la critique constructive et reconstructive, cf. A. Honneth, « Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der Kritik in der Frankfurter Schule », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n°48, 2000/5, pp. 729-737.

<sup>1</sup> A. Honneth, *La société du mépris*, *op.cit.*, p. 107.

concepts de réification, d'idéologie, et les « paradoxes » du capitalisme avancé ou néo-libéral<sup>1</sup>.

## **1. La grammaire morale des conflits sociaux**

### *Les trois sphères de reconnaissance*

Des précisions supplémentaires sur la théorie de la reconnaissance sont nécessaires avant d'étudier, dans un premier temps, la critique honnethienne du consensualisme habermassien. Honneth s'inspire du modèle hégélien de la lutte pour la reconnaissance pour proposer « une théorie sociale à teneur normative »<sup>2</sup>. Il reprend du jeune Hegel de l'époque d'Iéna le modèle moral de la lutte pour la reconnaissance, tout en critiquant les présupposés idéalistes de la pensée hégélienne qui la rend impropre à l'ère post-métaphysique. Hegel n'a pu développer jusqu'à son terme l'idée d'un besoin moral de reconnaissance à la source des conflits sociaux. Il est resté prisonnier d'une philosophie de l'histoire, conçue comme auto-réflexivité de l'esprit, qui l'amena à trop minimiser la dimension intersubjective de la lutte pour la reconnaissance, jusqu'à la réduire à sa fonction formatrice de la conscience de soi dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Appliquer la lutte pour la reconnaissance à la société suppose de prolonger la pensée hégélienne en développant les trois points suivants : il faut démontrer, à l'aide de la psychologie sociale (référence fondamentale aux travaux de George Herbert

<sup>1</sup> Nombre de commentateurs (entre autres, en France : Emmanuel Renault, Stéphane Haber, Jean-Philippe Deranty, Olivier Voirol) retournent toutefois contre Honneth le reproche de réduire la philosophie sociale à une théorie de la justice de type constructiviste ou kantien, qui ne rendrait pas suffisamment compte des pathologies sociales dont souffrent les individus. Honneth se serait éloigné de son projet initial néo-marxiste d'élargissement et de rénovation du matérialisme historique, en réduisant trop l'interaction à l'interpersonnel, voire à l'interhumain (Deranty). Il est vrai, comme le dit aussi Haber, que *La lutte pour la reconnaissance* expose davantage la normalité de la vie bonne qu'elle n'est une étude directe et approfondie des pathologies sociales. L'enjeu, qui a des conséquences sur l'évaluation de la continuité / discontinuité de la pensée honnethienne, est de savoir jusqu'où les derniers ouvrages de Honneth – après *La lutte pour la reconnaissance* et notamment avec *La réification* – renouent, prolongent, ou accentuent son projet initial. Nous verrons que les commentateurs ci-dessus mentionnés ont raison de juger la philosophie sociale honnethienne insuffisamment menée à son terme, même si *La réification* l'explicite davantage.

<sup>2</sup> A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, (1992), trad. P. Rusch, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 2000, p. 7. La philosophie sociale honnethienne donne lieu à une « théorie sociale » - théorie sociologique – dont le projet est l'émancipation des individus. Toute théorie sociale ne relève pas nécessairement de la philosophie sociale. Les théories sociologiques peuvent être de différentes sortes, elles ne visent pas toutes l'émancipation. Cf. E. Renault, « Assumer l'héritage de la théorie critique : sauver Marx par la reconnaissance ? », in A. Caillé, C. Lazzeri (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, Éd. CNRS, 2009, p. 84.

Mead), la dimension intersubjective de l'identité, encore étudiée de manière trop abstraite ou métaphysique par Hegel<sup>1</sup> ; il faut prouver ou justifier l'affirmation hégélienne de l'existence de trois formes de reconnaissance qui souffre là encore d'une trop grande abstraction ; enfin, il faut reprendre et compléter le projet hégélien d'une grammaire morale des conflits sociaux par l'étude des formes de mépris qui sont associées aux formes de reconnaissance, pour comprendre comment les expériences de l'injustice peuvent engendrer des luttes sociales et être le moteur de l'histoire<sup>2</sup>. Honneth reprend et complète la *Sittlichkeit* en distinguant trois formes ou sphères de reconnaissance - l'amour, le droit, l'estime sociale – (référence, chez Hegel, aux domaines respectifs de la famille, de la société civile, et de l'État), auxquelles correspondent trois formes respectives de mépris - l'atteinte physique, l'atteinte juridique, et l'atteinte à la dignité ou à « l'honneur ». Chaque expérience de mépris, qui peut faire l'objet de différents degrés, désigne la souffrance ressentie par un individu par l'absence ou le manque de reconnaissance. Elle est une « manière particulière de rabaisser l'être humain » en le privant d'un manque de reconnaissance de son identité<sup>3</sup>. L'identité personnelle, intersubjectivement construite, est intersubjectivement vulnérable. Ses degrés d'affirmation - de fragilisation ou d'assurance - dépendent du degré de confiance, de respect, et d'estime de soi auquel l'individu peut parvenir par des phénomènes de reconnaissance qui engagent autrui<sup>4</sup>.

L'amour, premièrement, n'a pas le sens restrictif que lui donne le romantisme. Il désigne plus largement « toutes les relations primaires qui, sur le modèle des rapports érotiques, amicaux ou familiaux, impliquent des liens affectifs puissants entre un nombre restreint de personnes »<sup>5</sup>. La difficulté de l'amour, pour Hegel, est l'équilibre précaire entre autonomie et dépendance. L'amour est l'expérience d'un attachement particulier pour des êtres qui nous

<sup>1</sup> G.H. Mead, *L'esprit, le soi et la société* (1934), trad. D. Cefai, L. Quéré, Paris, P.U.F, coll. « Le lien social », 2006.

<sup>2</sup> « Mißachtung », strictement parlant, est plus neutre que « mépris » et peut aussi être traduit par « non-respect », « non-reconnaissance ».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>4</sup> Honneth ne s'est pas seulement intéressé à la période d'Iéna de Hegel. Les *Principes de la philosophie du droit* sont pour lui une théorie de la justice avant l'heure, qui, contrairement à la théorie de la justice de type kantien (comme celle de Rawls), ne part pas de la justice idéale ou de ce qui doit être, mais des pathologies sociales que subissent les individus, en sachant compléter le droit abstrait et la moralité par l'« éthicité » (A. Honneth, *Les pathologies de la liberté. op.cit.*). Hegel, avec la *Sittlichkeit*, s'est soucié des conditions sociales de l'autoréalisation individuelle. Le droit abstrait et la moralité correspondent à deux conceptions erronées de la liberté qui, si on les absolutise en pratique, conduisent aux pathologies liées à la souffrance, pour les individus, d'être « indéterminés ».

<sup>5</sup> A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance, op.cit.*, p. 117.

sont chers, et sans lesquels nous ne pourrions être pleinement nous-mêmes. Aimer quelqu'un, c'est se sentir incomplet sans lui, c'est faire l'expérience de l' « unité avec l'autre et de l'unité de l'autre avec moi »<sup>1</sup>. L'amour engendre des relations de réciprocité qui se traduisent par des gestes particuliers de reconnaissance, avec notamment pour effet l'entraide. La personne aimée est pour nous irremplaçable. L'interdépendance vécue dans la sphère de la famille n'empêche pas toutefois une première forme d'autoréalisation personnelle. Le sujet s'auto-accomplit en « se gagnant » lui-même « dans l'autre personne ». Honneth retient surtout des relations affectives en général qu'elles sont le lieu où se forme la *confiance en soi*, indispensable à tout individu pour sa participation à la vie publique. Une personne ne peut se sentir capable de participer à l'espace public communicationnel si elle souffre d'un manque de confiance en elle. La forme de mépris associée à l'amour désigne les sévices et les violences qui portent atteinte à l'intégrité physique de la personne<sup>2</sup>.

La reconnaissance réciproque des individus par le droit, quant à elle, a pour fondement la considération de toute personne comme un être libre ou comme une fin en soi, ce qui est encore le respect de sa dignité au nom de son appartenance à l'espèce humaine. Le domaine du droit concerne le *respect de soi* qu'un individu va pouvoir acquérir et dont il va pouvoir bénéficier par la reconnaissance de ses droits. La reconnaissance, ici, est purement cognitive et n'a rien d'affectif. La forme de mépris associée au respect est la privation de droits et l'exclusion sociale. Être reconnu comme un être moralement responsable de ses actes, doté de droits et de devoirs civils, est bénéficier d'un respect social de sa personne qui permet de se respecter et d'être respecté. Avoir des droits à défendre, pouvoir les revendiquer, apprend à regarder les autres d'égal à égal, en se respectant soi-même.

La reconnaissance d'autrui, enfin, dans le cadre de l'estime sociale, se fait toujours par comparaison relative entre des individus. La personne n'est pas reconnue pour la qualité générale de faire partie de l'espèce humaine, mais pour ses qualités singulières, qu'elle manifeste notamment dans son travail. L'estime sociale s'évalue en fonction de la contribution sociale de l'individu à la réalisation des fins poursuivies par la société. La forme

<sup>1</sup> A. Honneth, *Les pathologies sociales de la liberté*, op.cit., p. 107. Honneth reprend une expression hégélienne tirée des *Principes de la philosophie du droit* (par. 158, additif).

<sup>2</sup> Il ne faut pas entendre par intégrité physique une restriction du mépris à la dimension corporelle du sujet. L'intégrité physique désigne l'intégrité propre de l'individu, y compris, évidemment, dans sa dimension affective, c'est-à-dire psychique. Les sévices et violences ont bien pour effet psychique la mésestime de soi. Honneth l'a par ailleurs très bien étudiée, en prolongeant les propos hégéliens sur l'équilibre précaire entre autonomie et dépendance dans l'amour par les analyses de Winnicott sur la relation mère-nourrisson. D.W. Winnicott, *Processus de maturation chez l'enfant. Développement affectif et environnement*, trad. J. Kalmanovitch, Paris, Payot, coll. « Science de l'homme », 1970.

de mépris, dans ce dernier cas, est l'humiliation et l'offense, ou encore l'atteinte à la dignité de la personne. Cette dernière sphère de reconnaissance concerne le type de relation à soi qu'est *l'estime de soi*, encore définie par le sentiment de sa propre valeur.

Qu'une des trois formes de reconnaissance vienne à faire défaut dans l'intégrité physique, juridique ou morale, et l'identité de l'individu tout entière s'en trouve menacée ou fragilisée. Les trois formes de reconnaissance ont évolué dans l'histoire. Elles étaient autrefois imbriquées dans les sociétés traditionnelles, mais sont devenues progressivement distinctes les unes des autres dans les sociétés modernes<sup>1</sup>.

### *La critique honnethienne du consensualisme habermassien*

Les trois axes de développement de la philosophie sociale à construire, précédemment mentionnés, permettent d'exposer clairement la position honnethienne sur le consensualisme habermassien. L'apport principal de la pensée habermassienne fut de dépasser la perspective marxienne, axée trop restrictivement sur le domaine économique, par le paradigme communicationnel et par la substitution de l'interaction à la notion de travail. C'est un progrès dans la compréhension de la structure du social. Honneth reconnaît sa dette envers Habermas, il parle d' « impulsion fondamentale » que fut pour lui le paradigme communicationnel, mais en souligne aussi très nettement les insuffisances<sup>2</sup>. La substitution de l'interaction au travail, du modèle communicationnel au modèle de la production, a eu pour conséquence fâcheuse de minimiser la réalité sociale conflictuelle :

« Cela tient sans doute au fait – et tel fut le drame de ce livre sur la critique du pouvoir – que Habermas a remplacé le paradigme de la production qui prévalait jusque-là dans la Théorie critique par le paradigme de la communication, *ce qui laisse en fin de compte trop peu de place, à mon sens, au phénomène de la conflictualité sociale – soit au fait fondamental de la lutte et de la concurrence parmi les sujets socialisés.* »<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Honneth, pour expliquer l'indissociabilité des trois formes de reconnaissance, fait référence à la « morale archaïque du groupe, dans laquelle certains traits de sollicitude dépendaient encore des droits liés à l'appartenance tribale et de l'estime sociale dont jouissaient les individus » (A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance, op.cit.*, p. 202).

<sup>2</sup> « Pour moi, qui me perçois beaucoup plus comme un élève de Habermas que comme un élève d'Adorno, cette transformation a été une impulsion fondamentale » (A. Honneth, *La société du mépris, op.cit.*, p. 158).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 159. Nous soulignons.

Habermas, après la *Théorie de l'agir communicationnel*, a élaboré une théorie de la communication purement formelle, dépourvue de toute anthropologie. Il a renoncé aux présupposés anthropologiques de ses premiers écrits (exposés clairement dans *Connaissance et intérêt*) qui associaient l'expérience de la pratique communicationnelle à un intérêt émancipatoire des citoyens. Le formalisme et l'institutionnalisation croissante de l'éthique de la discussion ont en effet, comme nous l'avons vu, engendré le paradoxe d'une déresponsabilisation des citoyens contraire au projet habermassien d'une démocratie radicale. Habermas part trop du modèle communicationnel pour se demander ensuite, exclusivement, comment il est possible d'en garantir les conditions d'application, ce qui a pour effet de perdre de vue la *praxis* sociale. Son mérite fut de renouer avec la dimension émancipatoire de l'action contre le pessimisme accru de la seconde théorie critique des années 1970. Mais le problème de la décision ou de la motivation des citoyens, qui chez lui n'est pas résolu, empêche de mener à terme le projet d'émancipation sociale. La question majeure, qu'il faut se reposer après Habermas, est de savoir comment évaluer les motivations rationnelles qui poussent les individus à réagir contre les injustices qu'ils vivent en vue de leur autoréalisation individuelle. Comment désormais assurer le lien entre la pratique préscientifique et la théorie critique ? La tradition marxiste voulait, à l'époque de Horkheimer, que la classe prolétarienne ait elle-même conscience des injustices subies, dont la théorie n'était que le prolongement pour lui donner une base objective. Or il est devenu impossible, aujourd'hui, d'affirmer que les classes sociales ont une conscience comparable à la conscience individuelle, et que la classe prolétarienne exprime par elle-même un désir d'émancipation. Honneth « suppose que la théorie de l'activité communicationnelle révèle ici une béance qui n'est pas fortuite mais qui présente un caractère systématique »<sup>1</sup>. La perspective critique habermassienne consiste à dénoncer toute entrave à l'application sociale de la pratique argumentative. L'instance préscientifique est chez Habermas « le processus social déployant les règles langagières de l'entente », qui tient à la rationalisation communicationnelle du monde vécu<sup>2</sup>. Mais le problème est que la rationalisation communicationnelle du monde vécu échappe à la conscience individuelle. Les distorsions subies par la pratique argumentative ne sont pas des données immédiates de la conscience. La théorie habermassienne, en conséquence, ne s'enracine pas dans une expérience d'injustice sociale existante :

<sup>1</sup> A. Honneth « La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? (1993), in *La société du mépris*, *op.cit.* p. 224.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 225.

« Un processus de rationalisation communicationnelle du monde vécu peut se réaliser historiquement ; en tout cas, il ne se reflète pas à la manière d'une donnée morale dans les expériences des sujets humains. C'est pourquoi il est impossible de trouver dans la réalité sociale un quelconque répondant de l'instance préscientifique à laquelle renvoie réflexivement la perspective normative de la théorie habermassienne. »<sup>1</sup>

Honneth conserve du modèle communicationnel habermassien sa dimension intersubjective. Mais le potentiel normatif de l'interaction sociale ne peut pas s'identifier « aux conditions langagières d'une entente sans contrainte »<sup>2</sup>. Les expériences morales que font les sujets ne sont pas vécues comme le respect ou non de leurs compétences linguistiques. L'étude du comportement des couches sociales inférieures prouve que les attentes normatives s'enracinent toujours dans des *expériences d'injustice*, dans des attentes non satisfaites « liées au respect de la dignité, de l'honneur ou de l'intégrité propres »<sup>3</sup>. Le moteur de l'histoire n'est pas la rationalisation du monde vécu, mais l'existence de luttes sociales pour la reconnaissance qui permettent un progrès moral dans l'histoire. Honneth, sur ce point, assume pleinement un héritage marxiste, car il juge fondamentale l'idée marxienne d'un antagonisme de classes, trop sous-estimée par l'École de Francfort (Habermas compris), jusqu'à se sentir plus proche des travaux de Georg Simmel, Michel Foucault et de Pierre Bourdieu.

Les expériences de l'injustice, ou les formes de mépris, engendrent des conflits sociaux ou des luttes pour la reconnaissance qui sont le moteur de l'histoire. L'amour, parce qu'il est du domaine du privé, de l'intime ou des affects, ne peut fournir des expériences morales qui pourraient déboucher sur des luttes sociales<sup>4</sup>. Il n'y a de luttes sociales possibles que par le

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.226.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>4</sup> Renault reproche justement à Honneth de ne pas concevoir que la première forme de reconnaissance puisse déboucher sur une lutte sociale « *parce qu'elle ne concerne qu'un rapport à soi intime non généralisable* qu'il est impossible d'élever au rang de revendication collective » (E. Renault, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Bègles, Éd. du Passant, coll. « Poches de résistance », 2004, p. 50). Il reprend et reformule l'éthique honnethienne de la reconnaissance en lui ajoutant trois nouvelles problématiques, dont celle de la souffrance sociale (les deux autres sont une réflexion sur les institutions, et sur l'identité). La souffrance sociale, pour E. Renault, désigne la souffrance produite socialement et de manière injuste, sans être accompagnée d'un sentiment d'injustice. Elle est un *vécu d'injustice* qui n'est pas accompagné de la conscience de l'injustice vécue, qui, en d'autres termes, ne parvient pas à être une *expérience de l'injustice*. Renault renforce la conflictualité de l'éthique de la reconnaissance par une extension du champ d'application des principes de justice au cas des souffrances sociales, tout en reprochant à Honneth son manque de considération des institutions et l'absence d'une problématique de l'identité pour dénoncer les pathologies sociales. E. Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 2004, p. 327 sq. ; *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008 ; « Psychanalyse et conception critique du travail : trois approches francfortoises (Marcuse, Habermas et Honneth), *art.cit.*, p. 69.

droit et l'estime sociale, car l'expérience de mépris doit pouvoir acquérir une dimension publique en sachant concerner un groupe social ou faire l'objet d'une revendication collective. La reconnaissance réciproque des individus par le droit est l'héritage de luttes sociales historiques menées au nom du principe d'égalité juridique. Elle n'a été rendue possible, pour Hegel, qu'à partir de l'avènement du droit moderne, d'une part parce que le droit n'est plus imposé mais décidé par les individus eux-mêmes qui font une expérience directe de la justice, d'autre part parce que le droit moderne respecte la liberté de chacun au lieu de dépendre de l'estime sociale qui, dans les sociétés traditionnelles, varie selon le statut ou le rang social de la personne. Le droit moderne, parce qu'il repose « sur l'idée d'un accord rationnel entre individus égaux en droits », a permis progressivement aux hommes de se reconnaître mutuellement responsables de leurs actes<sup>1</sup>. Mais la faculté d'être moralement responsable n'a pas de traduction juridique immuable. La désignation des qualités requises pour l'être varie selon les époques et s'ouvre à des divergences d'interprétation qui donnent lieu à des conflits sociaux. Il y a eu un élargissement cumulatif des exigences juridiques individuelles avec la modernité. Les droits subjectifs se déclinent désormais en droits civils (droits négatifs, qui protègent l'individu dans sa liberté, sécurité, et la conservation de ses biens contre tout abus de l'État), droits politiques (droits positifs de participation à la formation de la volonté publique), et droits sociaux (droits positifs compensatoires). Cette division tripartite des droits subjectifs, développée par Thomas H. Marshall, permet de comprendre l'élargissement progressif des droits fondamentaux individuels dans les sociétés modernes sous l'effet des luttes sociales<sup>2</sup>. Les exigences juridiques subjectives se sont accrues sous la pression de luttes sociales engagées au nom du principe d'égalité juridique. On reconnaît désormais qu'il est impossible d'être moralement responsable de ses actes si on ne donne pas aux individus la chance de pouvoir participer à la formation de la volonté publique, ce qui suppose simultanément qu'il leur soit assuré un certain niveau de vie par l'attribution de droits sociaux. La reconnaissance juridique de l'individu s'accompagne aujourd'hui de mesures sociales pour la rendre plus concrète. Il y a à la fois une extension des droits et une extension des individus susceptibles de les revendiquer au nom du principe d'égalité juridique.

L'estime sociale donne lieu elle aussi à des conflits sociaux. Évaluer la contribution sociale de l'individu à la réalisation des fins poursuivies par la société suppose l'existence d'un monde commun ou d'un horizon commun de valeurs, qui engendre une solidarité sociale.

<sup>1</sup> A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *op.cit.*, p. 159.

<sup>2</sup> Thomas H. Marshall, *Sociology at the Crossroads and Other Essays*, Heinemann, London, 1963.

L'estime sociale est tributaire de la considération éthique que la société a d'elle-même ou de la hiérarchisation de valeurs qu'elle établit. Le passage des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes a marqué une étape importante, car nous sommes passés de la notion d'« honneur » à celles de « considération » ou de « prestige » social. L'estime sociale s'est individualisée dans les sociétés modernes. L'individu n'a plus à défendre l'honneur de son rang, en fonction de son inscription dans un groupe social donné, à qui il devait le bénéfice de sa reconnaissance sociale. Le sujet, avec la modernité, devient le critère et le bénéficiaire direct de l'estime sociale qu'on lui accorde. L'estime sociale, désormais, est la reconnaissance « que l'individu s'attire par ses prestations et ses capacités individuelles »<sup>1</sup>. Elle est le sentiment de sa propre valeur construit intersubjectivement, selon le degré de reconnaissance de ses capacités par les autres membres de la société. Or les fins éthiques de la société ne sont plus prédéterminées ou immuables. Il dépend désormais des groupes sociaux de savoir se battre pour faire reconnaître leurs propres interprétations des valeurs à établir en société. L'estime sociale, en conséquence, est le lieu de conflits culturels permanents :

« Puisque le contenu de telles interprétations dépend à son tour des groupes sociaux qui parviennent à présenter publiquement leurs qualités et leurs capacités propres comme particulièrement précieuses pour la collectivité, cette pratique interprétative secondaire ne peut être comprise autrement que comme un conflit culturel chronique : *les rapports d'estime sociale sont, dans les sociétés modernes, l'enjeu d'une lutte permanente*, dans laquelle les différents groupes s'efforcent sur le plan symbolique de valoriser les capacités liées à leur mode de vie particulier et de démontrer leur importance pour les fins communes. »<sup>2</sup>

En partant des expériences de mépris, Honneth se permet d'éviter les problèmes qui naissent de la circularité du raisonnement habermassien. La reconnaissance idéale des interlocuteurs ne tourne plus à vide, elle n'est plus seulement une des conditions quasi-transcendantales de la discussion, mais l'enjeu de luttes sociales pour la reconnaissance. Les « émotions négatives qui accompagnent l'expérience du mépris pourraient en effet constituer la motivation affective dans laquelle s'enracine la lutte pour la reconnaissance »<sup>3</sup>. La honte, la colère, ou encore l'indignation provoquées par l'expérience du mépris expliquent la motivation individuelle d'engager une lutte pour la reconnaissance de son identité, ce que ni

<sup>1</sup> A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *op.cit.*, p. 153.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 154-155. Honneth fait référence à Bourdieu qui, lui aussi, témoigne de la lutte symbolique dans laquelle sont engagés les groupes sociaux pour contester les valeurs dominantes, et accroître leur prestige social. Honneth lui reproche toutefois d'avoir une approche trop économique des conflits sociaux, et de minimiser la logique normative de la lutte symbolique pour l'estime sociale.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 166.

Hegel ni Mead n'ont su expliquer. Les luttes sociales obéissent toujours à des motifs moraux, plus ou moins connus des individus, au-delà des seuls intérêts à défendre. L'importance d'un conflit social s'évalue en fonction de sa contribution au progrès moral de la société. Il y a bien une finalité de l'histoire chez Honneth. Elle est l'idéal d'une société qui puisse garantir à tout un chacun les conditions de la « vie bonne » pour rendre possible l'autoréalisation individuelle. Les trois sphères de reconnaissance désignent encore trois principes de reconnaissance (principe de l'amour, de l'égalité, de l'accomplissement individuel ou de « performance » (*Leistungsprinzip*)) qui sont dotés d'une « valeur ajoutée », car ils sont toujours plus exigeants que le contenu des pratiques sociales existantes en termes de reconnaissance. L'éthique de la reconnaissance sert d'horizon régulateur. Il est impossible de concevoir une société dans laquelle les luttes pour la reconnaissance cesseraient.

Honneth, ainsi, propose une *grammaire morale des conflits sociaux* qui suppose de remettre en cause la primauté du langage chez Habermas. Habermas conçoit un espace public trop exclusif, qui dénie et laisse à ses bords toute demande de reconnaissance qui ne parvient pas au stade de l'argumentation. Il ignore, de cette façon, « tous les potentiels moraux qui n'ont pas atteint le niveau des jugements de valeur élaborés, mais qui se cristallisent dans des protestations collectives culturellement codées ou de simples attitudes de muette « réprobation morale » [...] »<sup>1</sup>. Le modèle honnethien de la lutte pour la reconnaissance a l'intention de prendre davantage en compte les classes sociales défavorisées, en les incluant dans un espace public élargi pour lui faire perdre son caractère « bourgeois ». L'expression de la conscience morale, en effet, varie selon les milieux sociaux. Les classes sociales aisées sont capables de conceptions juridiques homogènes, structurées, cohérentes, alors que les classes sociales défavorisées ont une morale sociale qui se présente de manière disparate, sous la forme de revendications réactives. Honneth, en accord avec Barrington Moore, qualifie les protestations des classes sociales défavorisées de « sentiment d'injustice ». Le sentiment d'injustice signale que les classes sociales défavorisées n'ont pas de conception abstraite de la morale en général. Il traduit « une sensibilité exacerbée aux atteintes contre des revendications morales jugées légitimes »<sup>2</sup>. Il exprime des critères implicites de réprobation morale qui ne parviennent pas à former un tout cohérent, non en raison d'une infériorité cognitive des classes défavorisées, mais de facteurs socioculturels et de pratiques d'oppression. Les métiers que pratiquent les individus appartenant aux milieux sociaux défavorisés (les ouvriers, les agents d'entretien,

<sup>1</sup> A. Honneth, *La société du mépris*, *op.cit.*, p. 207.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 208.

etc.) ne les incitent pas à avoir une vision d'ensemble de la société. La particularisation des tâches favorise une particularisation de la réflexion, car rien ne pousse les individus à « dépersonnaliser leurs propres normes d'action »<sup>1</sup>. C'est surtout parce qu'on les juge incapables de participer à l'élaboration de la conception morale de la société que rien ne les incite à universaliser leurs normes morales d'action et à en avoir une représentation cohérente. Le sentiment d'injustice fait l'objet d'un contrôle social. La manière de faire part de son sentiment d'injustice ne relève pas de la liberté des individus, mais elle subit l'influence de multiples mécanismes de domination de classe afin que le consensus social, qui est l'expression de la domination des classes sociales dominantes, ne soit pas brisé ou menacé par des contestations trop violentes :

« Ces processus de contrôle de la conscience morale ont pour tâche de réprimer assez tôt l'expression des sentiments d'injustice, pour que le consensus de la domination sociale ne se trouve pas remis en cause. Aussi faut-il voir dans ces techniques de contrôle des stratégies qui assurent l'hégémonie culturelle de la classe dominante en limitant implicitement les possibilités de formuler les expériences d'injustice. »<sup>2</sup>

Honneth distingue au sein des mécanismes de domination les processus d'exclusion culturelle et les processus d'individualisation institutionnelle. Les mécanismes de domination limitent soit les possibilités d'expression symboliques et sémantiques des individus (cas de l'exclusion culturelle ; refus ou difficulté d'accès au langage pour les classes défavorisées), soit les conditions spatiales et socioculturelles de la communication (cas des processus d'individualisation institutionnelle ; on empêche, en l'individualisant, que le sentiment d'injustice puisse rejoindre d'autres expériences d'injustice pour faire l'objet d'une revendication collective). Honneth, au sujet du processus d'exclusion culturelle, fait référence aux travaux d'Oskar Negt et d'Alexander Kluge pour ce qui est de la privation de langage qui prend la forme d'une « déverbalisation »<sup>3</sup>. La référence est très intéressante car elle est directement liée à Habermas. L'« espace public oppositionnel », étudié par Negt, est intentionnellement une réplique à la conception habermassienne de l'espace public. Il correspond à « l'opinion publique plébéienne » que Habermas, sans l'étudier, mentionne au début de *L'espace public*. L'espace public oppositionnel est le lieu d'expression des exclus,

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 213. Nous soulignons.

<sup>3</sup> O. Negt, A. Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1972 ; deux des chapitres de l'ouvrage sont repris dans le livre d'O. Negt, *L'espace public oppositionnel*, *op.cit.*

de la plèbe, des laissés pour compte. Il a son propre fonctionnement, ses propres formes de communication avec les assemblées générales, les comités de grève et les conseils de quartier, les votes à mains levées, la pétition, le tract. L'espace public oppositionnel est d'une extrême créativité démocratique, et il faut cesser de le comprendre comme un épiphénomène – moment passager d'une crise – qui ne dirait rien de consistant en lui-même. Negt parle « d'espace public prolétarien », mais il est aussi sensible à ces moments d'ouverture pendant lesquels l'espace public oppositionnel s'ouvre à tous les acteurs sociaux qui font l'objet d'une oppression, avant que la contestation ne soit de nouveau confisquée par l'espace public bourgeois, avec ses mécanismes de délégation, représentation, et institutionnalisation. Les espaces publics bourgeois et prolétarien sont indissociables, leur tension nourrit la vie sociale et exprime ses contradictions internes. Ils sont complémentaires mais contraires. L'espace public bourgeois procède par généralisations abstraites, tandis que l'espace public oppositionnel procède de manière empirique, par accumulation d'expériences singulières. Dans le premier, le langage est celui des discours normatifs, dont la légitimité est attestée. Dans le second, le langage est celui de la prise de parole directe, « permettant l'échange d'expériences et une résolution dialogique des conflits. Le langage corporel fait partie de cet échange »<sup>1</sup>.

Il est donc impropre et exclusif d'aborder la conscience morale quotidienne par le modèle de la cohérence argumentative pour Honneth. Tout individu, quelle que soit sa classe sociale, est « trop impliqué émotionnellement »<sup>2</sup>, pour que la norme d'une conscience morale formulée exclusivement sur un mode argumentatif ait un moindre sens. Le sentiment d'injustice traduit une morale qui lui est implicite, mais dont on ne peut attendre qu'elle soit formulée nécessairement de manière cohérente comme c'est le cas avec les classes sociales favorisées. Honneth reprend la figure habermassienne de l'espace public en en modifiant à la fois les conditions d'accès et le sens de son dynamisme. Les conditions de participation de tout un chacun à l'espace public ne sont pas le respect des conditions quasi-transcendantes de la discussion, mais l'absence de dénis de reconnaissance. Il ne suffit pas que l'individu, dans sa dignité, soit respecté pour qu'il décide d'user du droit d'expression qui lui est offert. Il faut, plus encore, qu'il ne souffre pas de dénis de reconnaissance, et en premier lieu de manque de confiance en soi. S'inscrire dans l'espace public suppose de pouvoir « apparaître

<sup>1</sup> O. Negt, *L'espace public oppositionnel*, op.cit., p. 21. Honneth, sur la question des mécanismes de domination, fait aussi référence à Bourdieu et à Foucault.

<sup>2</sup> A. Honneth, *La société du mépris*, op.cit., p. 209.

en public sans avoir honte »<sup>1</sup>. Le dynamisme de l'espace public, quant à lui, n'est pas le pouvoir consensualiste de la raison communicationnelle capable de résoudre tous les conflits sociaux. Le conflit civil cesse d'être une *pathologie* avec Honneth, pour devenir une condition de possibilité du dynamisme de l'espace public et de la vie démocratique, et le moteur du progrès moral en histoire. On ne peut donc croire que la lutte des classes n'existe plus dans le capitalisme tardif ou avancé, sous prétexte que l'interventionnisme de l'État y mettrait fin par un système d'attribution d'aides. C'est croire, à tort, que l'État se serait donné les moyens de réguler à lui seul les conflits sociaux par des ressources propres au capitalisme, que sont le temps de travail et l'argent. Le traitement technocratique des conflits normatifs dans le capitalisme avancé, par le projet de garantir à chacun un travail, une rémunération, des aides sociales, ne met pas fin à la lutte des classes. Le conflit de classes est seulement « refoulé sous le seuil de visibilité de l'espace politique public »<sup>2</sup>. Il y a toujours une lutte des « groupes sociaux » pour des raisons morales, au-delà de la lutte pour des intérêts, et « c'est par leur tentative collective pour promouvoir sur le plan institutionnel et culturel des formes élargies de reconnaissance mutuelle que s'opère en pratique la transformation normative des sociétés »<sup>3</sup>. Les groupes sociaux luttent pour leur visibilité afin de rendre publiques leurs préoccupations et leurs revendications, aussi bien dans le cadre de l'estime sociale que de la reconnaissance de leurs droits.

Habermas, lui aussi, affirme que les classes sociales n'ont pas disparu mais qu'elles sont seulement occultées dans le capitalisme avancé. Mais il l'explique par la distinction système / monde vécu qui ne convainc pas Honneth. La distinction système / monde vécu établit une séparation trop tranchée entre l'économie et la culture<sup>4</sup>. Elle laisse totalement de côté la

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 175. Honneth reprend ici une phrase d'Adam Smith (*Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, (1776), Paris, P.U.F, coll. « Pratiques théoriques », trad. R. Greenstein, 1995, Livre V, chap. 2.

<sup>2</sup> A. Honneth, *La société du mépris*, *op.cit.*, p. 220.

<sup>3</sup> A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *op.cit.*, p. 114. Honneth parle indistinctement de classes sociales et de groupes sociaux. Or il s'agit d'une terminologie qui peut être différente pour désigner l'existence d'une stratification sociale. Un groupe social désigne des individus qui ont des caractéristiques communes (exercice d'un métier commun – le corps enseignant, par exemple – ; regroupement d'individus par des facteurs culturels homogènes, etc.), au point qu'il se distingue d'autres groupes sociaux. Mais on ne peut en déduire nécessairement qu'il s'agit de « classes sociales ». Tout dépend de la signification que l'on donne à ce concept, lequel, entre autres, varie fortement entre Marx, Weber, Bourdieu, mais aussi avec les analyses plus contemporaines d'Eric Olin Wright, de John Goldthorpe, de Gosta Esping-Andersen, et de David Grusky (cités et commentés par Yannick Lemel dans son livre *Les classes sociales*, Paris, P.U.F, coll. « Que sais-je ? », 2004). Nous n'entrons pas ici dans les détails.

<sup>4</sup> Honneth critique pour la première fois le couple habermassien système / monde vécu dans un article daté de 1980, absent des volumes d'articles publiés en allemand par Honneth, mais ultérieurement traduit en anglais et en français (« Work and Instrumental Action. On the Normative Basis of Critical Theory », *The Fragmented*

sphère du travail en la concevant par l'agir instrumental au lieu d'en comprendre la dimension normative. Les individus expriment aussi des attentes normatives dans leurs métiers qui les engagent dans des luttes pour la reconnaissance. Habermas, qui ne conçoit jamais que le travail puisse relever de la raison communicationnelle, se coupe d'une partie importante des luttes pour la reconnaissance. L'occultation de la sphère du travail est symptomatique de son déni de la conflictualité sociale. La distinction stricte qu'il établit entre interaction et travail a pour conséquence « la relégation au second plan de la notion de lutte de classes, et de la contradiction entre rapports de production et forces de production, ou tout simplement de la conflictualité sociale »<sup>1</sup>. Habermas voit uniquement de la reconnaissance l'enjeu du respect, et laisse totalement de côté les cas de la confiance en soi et de l'estime de soi. Il n'a pas su reprendre la dimension normative de l'analyse marxienne du travail social liée à une perspective émancipatoire. Le travail, en effet, bien qu'il relève de l'agir instrumental chez Marx, comporte aussi une dimension pratico-normative. L'intention marxienne était de démontrer que les forces productives pouvaient servir de moyens d'émancipation. Marx a tenu à distinguer le travail aliénant du travail non aliénant. Il a souligné la dimension *existentielle* du travail qui fait de cette activité la possibilité, pour tout homme, de prendre conscience de lui-même et de parvenir à son humanité. Habermas commet l'erreur de ne pas comprendre qu'il existe chez Marx une distinction entre deux types d'agir instrumental. Le premier concerne le travail orienté vers une fin dans des conditions qui garantissent au travailleur le pouvoir de rester maître de son activité. Le second désigne un agir instrumental aliénant, « dans lequel ni les contrôles accompagnant l'activité ni la structuration relative à l'objet ne sont laissés à l'initiative du sujet qui travaille »<sup>2</sup>. Honneth, qui juge que Marx n'a pas su établir un lien convaincant entre travail et émancipation, veut de nouveau faire du travail un *concept critique* par l'affirmation qu'un travail aliénant ne va pas sans la conscience de l'aliénation vécue. Les individus, dans l'aliénation, élaborent un savoir moral pratique par l'expérience de l'injustice qu'ils vivent. La conscience de l'aliénation est l'équivalent de la

*World of the Social* (State University Press, Albany, 1995) ; « Travail et agir instrumental. À propos des problèmes catégoriels d'une théorie critique de la société », *Travailler* 2007/2, N° 18, p. 17-58). Il approfondit surtout sa critique dans *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1986.

<sup>1</sup> Y. Cusset, « Lutte sociale et éthique de la discussion », *art.cit.*, p. 125. Cf. aussi Y. Sintomer, *La démocratie impossible ?*, *op.cit.*, pp. 218-236.

<sup>2</sup> A. Honneth, « Travail et agir instrumental. À propos des problèmes catégoriels d'une théorie critique de la société », *art.cit.*, pp. 54.

distorsion de l'éthique de la discussion chez Habermas. Elle peut provoquer une « blessure morale » qui peut par la suite être le moteur de luttes sociales.

*L'approfondissement n'est pas synonyme d'abandon*

Honneth présente indistinctement ses travaux sous la double forme d'une *continuité / discontinuité* avec la pensée habermassienne. Le modèle de la lutte pour la reconnaissance, en effet, est à la fois un approfondissement de l'agir communicationnel et un nouveau paradigme<sup>1</sup>. Honneth reprend les conditions communicationnelles de l'autoréalisation mais il est amené, pour en garantir un plus grand champ d'application, à substituer l'éthique de la reconnaissance à l'éthique de la discussion. La nouveauté majeure est qu'il comprend la « structure du social non seulement comme relevant de l'entente mais aussi du *conflit dans l'entente* »<sup>2</sup>. Honneth part de la réalité sociale conflictuelle pour en faire la condition de possibilité de l'éthique de la reconnaissance, alors que Habermas part du consensualisme que permet l'éthique de la discussion que rien ne doit pouvoir perturber. Habermas pense tout au plus le pluralisme ou le dissensus cognitif. Honneth, lui, pense le conflit civil et lui accorde une positivité pour sa normativité, au point de le considérer comme la condition de possibilité du progrès moral des sociétés modernes. L'entente n'est pas une des conditions quasi-transcendantes de l'éthique de la reconnaissance. Les principes de la reconnaissance, au contraire, trouvent leur expression et connaissent un développement historique par des conflits civils permanents entre des groupes sociaux ou des classes sociales. Il n'y a pas de recherche du meilleur argument possible qui puisse garantir un consensus entre des interlocuteurs, mais une nécessité pour les individus de faire reconnaître les expériences d'injustice qu'ils vivent pour un meilleur respect de leur intégrité physique, juridique (ou sociale), et morale (relative à la dignité, ou à l'« honneur »).

L'éthique de la reconnaissance, pour autant, reprend en grande partie la visée consensualiste de la théorie communicationnelle habermassienne. Le conflit social ou civil, s'il est valorisé, n'est en réalité que le fruit d'un désaccord temporaire qui, *in fine*, sera résolu

<sup>1</sup> « Ma propre tentative consista en conséquence à élargir ou à corriger cette voie, ouverte par Habermas vers une conception du social fondée dans les relations de communication, par une perspective davantage marquée par une théorie du conflit. Et le paradigme que je voulais substituer, ou peut-être que je voulais comprendre comme un approfondissement de l'entente communicationnelle, était celui de la lutte pour la reconnaissance » A. Honneth, *La société du mépris, op.cit.*, p. 159.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 160. Nous soulignons.

par le retour à un consensualisme moral. Le « conflit dans l'entente » sert un consensus qui est à la fois cause et fin, qui précède et succède au conflit civil. Le noyau constitutif des luttes sociales est le « non-respect d'attentes de reconnaissance profondément enracinées » que mettent à jour les expériences de l'injustice<sup>1</sup>. L'individu se sent lésé dans la reconnaissance de sa dignité. Ce qui est revendiqué sur un plan économique se fait toujours pour des attentes morales, qui font l'objet d'un consensus entre les individus :

« [A]u contraire, ce qui est perçu comme un défaut insupportable de ressources économiques se mesure toujours aux attentes morales que les individus nourrissent consensuellement à l'égard de l'organisation de la communauté. C'est pourquoi les mouvements de protestation et de résistance n'apparaissent en pratique, le plus souvent, que lorsqu'une transformation de la situation économique est ressentie comme une *atteinte normative à ce consensus tacite, mais néanmoins opérant* ; en ce sens, l'étude des luttes sociales est principiellement subordonnée à une analyse du consensus moral qui, au sein de telle ou telle structure de coopération sociale, régit de façon non officielle la répartition des droits et des devoirs entre gouvernants et gouvernés. »<sup>2</sup>

L'expérience du mépris vient briser un *consensus moral tacite*, et cette « atteinte à un consensus tacite est vécue par les individus comme un événement qui les prive de reconnaissance sociale et les affecte donc dans le sentiment de leur propre valeur »<sup>3</sup>. Le conflit civil permet d'élargir et d'approfondir le consensus moral par l'interrogation que suscite le non-respect d'attentes communes de reconnaissance. L'expérience du mépris est l'occasion pour les individus de s'interroger sur les principes de reconnaissance qu'ils sont prêts à reconnaître, pour s'entendre de nouveau après le conflit qui les a opposés. Le conflit nourrit l'entente, l'entente n'est pas dans le conflit. Les attentes de reconnaissance profondément enracinées ne reviennent pas aux conditions quasi-transcendantales de l'éthique de la discussion. Il ne s'agit pas de garantir les conditions du respect mutuel par le modèle de la discussion. Il faut désormais élargir la reconnaissance de l'identité individuelle à l'intégrité de la confiance en soi et de l'estime de soi. Honneth fait l'hypothèse que les luttes sociales, au-delà de leur expression historique variable selon la traduction qui est donnée des principes de reconnaissance et de l'évolution des sphères de reconnaissance, ont le même noyau constitutif. Les attentes de reconnaissance sociale peuvent bien varier dans leur contenu, elles n'en sont pas moins immuables dans leurs formes, au point d'être des « constantes

<sup>1</sup> A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, op.cit., p. 195.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 199. Nous soulignons.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 199.

anthropologiques »<sup>1</sup>. Honneth fait l'hypothèse que les conflits sociaux ont toujours été des luttes pour la reconnaissance, qu'un consensus moral a toujours existé entre les individus sur l'importance de la reconnaissance sociale de leur identité. Les trois sphères de reconnaissance étaient indissociables dans les sociétés traditionnelles, elles n'ont gagné chacune leur autonomie que dans la solidarité post-traditionnelle qui caractérise les sociétés modernes. Leur autonomisation progressive a permis le développement de leur dimension normative respective et le progrès moral des sociétés dans l'histoire. Mais si les individus ne se sont toujours pas entendus pour dire que les principes de reconnaissance à appliquer devaient être ceux de l'amour, de l'égalité, et de la performance, ils ne se sont toujours pas moins accordés implicitement pour revendiquer la reconnaissance sociale de leur identité, collective ou individuelle, dans une perspective d'émancipation.

On peut s'étonner du caractère abstrait d'une telle lecture de l'histoire qui a le défaut de concevoir unilatéralement le devenir historique par le prisme de la théorie de la reconnaissance. Il n'est pas du tout sûr que l'on puisse expliquer toutes les luttes sociales historiques par le modèle de la reconnaissance. Mais, après tout, la démarche honnethienne n'est pas sur ce point plus critiquable que celle de Habermas. Tous deux cherchent à élaborer une ontologie sociale, qui revient à affirmer que « certaines pratiques déterminées appartiennent nécessairement à notre forme de vie »<sup>2</sup>. Habermas et Honneth pensent tous deux l'historicité de leur modèle, mais font respectivement de l'éthique de la discussion et de l'éthique de la reconnaissance des constantes anthropologiques et des conditions de possibilité de consensus moraux. Les attentes de reconnaissance, comme les conditions quasi-transcendantales de la discussion, sont universelles formellement. Honneth parle « d'universaux normatifs d'une vie réussie à partir des conditions intersubjectives de l'intégrité personnelle »<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> A. Honneth, « Reconnaissance et justice », *Le Passant Ordinaire*, n°38, 2002, <http://www.passant-ordinaire.com/revue/38-349.asp>.

<sup>2</sup> A. Honneth, L. Taylor-Callier, C. Ehrwein et T. Fath, « Héritage et renouvellement de la Théorie critique », *art.cit.*, p. 156.

<sup>3</sup> A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *op.cit.*, p. 213. Honneth, comme la plupart des théoriciens francfortois, retient de la critique communautarienne du constructivisme rawlsien le risque d'une trop grande abstraction, mais retient aussi des libéraux la dimension universelle des principes de justice. La position honnethienne est très proche de celle de Habermas, pour qui les présuppositions quasi-transcendantales de la discussion doivent toujours avoir un ancrage historique. Mais Habermas est plus proche du libéralisme et Honneth, d'une certaine manière, du communautarisme. Leur différence s'explique par la distinction hégélienne entre la moralité et l'éthicité. Habermas, contrairement à Honneth, privilégie la première à la seconde. La théorie de la reconnaissance, elle, n'insiste pas seulement sur le problème des principes de justice, mais se soucie des conditions nécessaires de la « vie bonne » des individus, laquelle, toutefois, n'est pas l'expression de l'*ethos* particulier d'une communauté, mais fait référence aux éléments structurels de l'éthicité qui représentent les

L'étude honnethienne de la « reconnaissance élémentaire » permet de mieux comprendre le consensualisme moral auquel prétend son ontologie sociale. Il est d'autant plus nécessaire de l'analyser précisément qu'elle va permettre de souligner des points de similitude frappants entre l'éthique de la reconnaissance et l'éthique de la discussion, qui nécessitent d'être justifiés de manière approfondie car ils n'apparaissent pas aisément si on se focalise sur le thème honnethien de la lutte pour la reconnaissance. La reconnaissance élémentaire reprend l'idée de « participation » formulée par Guörgy Lukàcs. Les hommes se rapportent toujours au monde d'une façon engagée et intéressée. Le premier rapport au monde est un « moment d'affirmation positive » qui précède toute attitude intersubjective conçue uniquement sur un mode cognitif. Il ne se résume pas, comme l'affirme Habermas, à une attitude communicationnelle ou à la perspective du participant, qui consiste à savoir se mettre à la place d'autrui et à comprendre ses motifs d'agir pour que la pratique humaine soit réussie. C'est toujours « une orientation existentielle qui excède le seul fait d'attribuer à autrui des motivations rationnelles »<sup>1</sup>. Notre rapport au monde se fait toujours à partir d'une expérience qualitative holistique. L'individu n'est pas originellement centré sur lui-même, il a au contraire le souci de « maintenir une interaction fluide avec l'environnement »<sup>2</sup>. Honneth interprète la forme originelle de rapport au monde en termes de reconnaissance pour en souligner la dimension interactive. L'individu fait originellement l'expérience de son ouverture au monde, qui est une première forme de reconnaissance de la dimension intersubjective de son existence qui précède tout rapport cognitif avec lui :

« Désormais, je nommerai « reconnaissance » cette forme originelle de rapport au monde. Par là, j'entends seulement souligner, à titre provisoire, le fait que nos actions ne possèdent pas primordialement le caractère de la posture cognitive, affectivement neutre, par rapport au monde, mais plutôt celui d'une attitude affirmative, colorée existentiellement. Toujours, nous attribuons aux éléments du monde qui nous environne une valeur propre qui fait que nous nous soucions de notre relation avec eux. À ce niveau élémentaire, le concept de « reconnaissance » partage non seulement avec l'idée deweyenne de l'« engagement pratique », mais aussi avec le

conditions communicationnelles de la réalisation de soi par la confiance en soi, le respect de soi, et l'estime de soi. Honneth qualifie la théorie de la reconnaissance de conception téléologique de la justice sociale, pour souligner que le bien prime sur le juste par la visée de la vie bonne, tout en précisant bien qu'il s'agit uniquement d'une éthique formelle, à savoir que « ce qui doit prévaloir et former le cœur même de la normalité d'une société, indépendamment de toute culture, ce sont les conditions qui garantissent aux membres de cette société une forme inaltérée de réalisation de soi » (*La société du mépris, op.cit.*, p. 88). Sur Honneth et le communautarisme, cf. bibliographie 2<sup>ème</sup> partie, II.1.1, p. 545.

<sup>1</sup> A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance, op.cit.*, p. 43.

<sup>2</sup> A. Honneth, *La réification : petit traité de théorie critique*, trad. S. Haber, Paris, Gallimard, coll. « nrf essais », 2007, p. 47.

« souci » de Heidegger et la « participation » de Lukàcs, la primauté de l'intérêt existentiel pour le monde et pour les valorisations qui lui sont liées. *Ainsi, une posture de reconnaissance exprime-t-elle notre capacité à identifier et à valoriser la signification que possèdent pour notre existence les autres personnes et les choses.* »<sup>1</sup>

Habermas inverse l'ordre de la connaissance et de la reconnaissance. C'est l'attitude communicationnelle cognitive (la capacité illocutoire) qui, chez lui, permet ultérieurement aux interlocuteurs de se reconnaître et de se respecter mutuellement dans la théorie de la discussion. Or la priorité de la reconnaissance sur la connaissance est aussi bien génétique que conceptuelle pour Honneth. L'enfant apprend d'abord à reconnaître les personnes qui lui sont proches, il est d'abord lié à elles sur un plan affectif ou émotionnel, avant d'aborder le monde sur un plan cognitif. Il n'accède à sa socialisation que par des gestes expressifs de sourire et d'encouragement de ses parents qui prouvent qu'ils le reconnaissent comme leur enfant avant même de le connaître. De même l'intercompréhension ne peut-elle pas être uniquement comprise sur un mode cognitif. Autrui n'est pas pour nous un objet de connaissance, il est toujours un individu qu'il faut comprendre dans le rapport qu'il entretient avec lui-même, dans un rapport de soi à soi ou de dialogue intérieur. Autrui est déjà en lui-même un sujet existentiellement impliqué, que nous ne pouvons comprendre par la certitude de connaître parfaitement ce qu'il éprouve ou se représente, mais par notre faculté de réagir aux états qu'il manifeste grâce à l'ouverture au monde qui nous lie à lui<sup>2</sup>. La forme élémentaire de reconnaissance ne revient pas encore à la reconnaissance « d'une valeur *déterminée* de l'autre personne »<sup>3</sup>. Ce n'est pas encore une reconnaissance réciproque des capacités spécifiques de chacun selon les trois sphères de reconnaissance précédemment distinguées. La reconnaissance élémentaire permet d'accéder à la dimension intersubjective de l'identité et de l'existence. Elle est transhistorique en étant consubstantielle au premier rapport de l'homme au monde. C'est la reconnaissance d'autrui comme un alter ego, un être qui nous est proche,

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 47-48.

<sup>2</sup> Honneth, pour l'analyse de la reconnaissance d'un point de vue génétique, s'appuie sur les travaux de Daniel Stern (*Mère et enfant : les premières relations*, Bruxelles, Mardaga, coll. « Psychologie et sciences humaines », 1977).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 69. Honneth, par conséquent, précise que sa pensée a évolué. La forme élémentaire de reconnaissance complète sa théorie de la reconnaissance : « Désormais, je soutiens que cette modalité « existentielle » de la reconnaissance se situe au principe des autres formes plus substantielles de celle-ci, dans lesquelles se joue une acceptation des propriétés ou des capacités déterminées des autres personnes » (*Ibid.*, p. 134).

qui est distinct des autres êtres vivants, sans que cette reconnaissance soit encore dotée d'une orientation normative.

La reconnaissance élémentaire ne peut donc en apparence servir de consensus moral puisqu'elle est encore pré-morale. Il n'est pas encore question en elle de respect ni de bienveillance. Elle est seulement l'expérience d'un intérêt existentiel pour autrui, sans que le rapport que nous ayons avec lui soit pré-orienté normativement. Elle donne accès au cadre intersubjectif de l'existence sans le déterminer par des valeurs, qui peuvent très bien être celles de l'amour ou de la haine. Les principes de la reconnaissance se construisent historiquement, ils relèvent de la culture, de l'éducation, de l'héritage. Honneth parle de formes possédant une portée normative, construites historiquement, qui sont des manières de « remplir » le cadre donné par la reconnaissance élémentaire<sup>1</sup>. Le consensus moral tacite ne vient donc pas de la forme originaire de reconnaissance mais des normes ou des principes qui, institutionnalisés socialement, attribuent à la forme de la reconnaissance élémentaire un certain contenu. Le consensus moral est toujours un *consensus moral social*, institutionnalisé, concernant la manière dont il faut orienter axiologiquement notre rapport à autrui. Seule l'évolution historique des formes secondaires de reconnaissance permet d'aboutir à un consensus moral.

Mais l'éthique de la reconnaissance n'en est pas moins construite de la même manière que l'éthique habermassienne de la discussion. Toutes deux sont obtenues par réflexivité d'une pratique quotidienne, qui fonde une ontologie sociale, et qui consiste respectivement à prendre réellement conscience de ce que reconnaître et ce que parler veulent dire. La reconnaissance élémentaire a beau être pré-morale, elle n'est pas moins *potentiellement* morale pour Honneth. Elle ne se situe en deçà du seuil moral que faute de connaître encore un développement historique de sa moralité intrinsèque. Honneth, dans un article tiré d'une conférence donnée en 2001, parle lui-même de « reconnaissance (*morale*) élémentaire »<sup>2</sup>. Il en conçoit à l'époque deux dimensions, indissociables l'une de l'autre, l'une cognitive - qui consiste à savoir reconnaître autrui comme un être distinct des autres êtres vivants, doté d'une intentionnalité et d'une autonomie propres – et l'autre performative, par laquelle, grâce à

<sup>1</sup> « Des formes possédant une portée normative au point de vue de la reconnaissance, comme, par exemple, les institutions sociales typiques de la conception traditionnelle de l'honneur, de l'amour au sens moderne ou même du droit égalitaire, représentent plutôt des manières historiquement déterminées de « remplir » le cadre existentiel de l'expérience dans laquelle s'accomplit la reconnaissance élémentaire. » (A. Honneth, « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », *Esprit*, juillet 2008, p. 101).

<sup>2</sup> A. Honneth, « Le racisme comme distorsion de la perception. Des absurdités liées à l'exigence de tolérance », *La pensée de midi* 2008/2-3, n° 24-25, p. 101. Nous soulignons.

l'éducation, nous apprenons très vite à prolonger la reconnaissance de l'humanité d'autrui par des actes ou des gestes appropriés, qui vont nous amener à le respecter. La dimension performative de la reconnaissance élémentaire ne requiert pas un processus de réflexivité. Elle est simultanée à sa dimension cognitive, car respecter autrui, dans son humanité, relève de la spontanéité ou d'une évidence naturelle qui prend la forme d'un « réflexe » :

« Si l'on veut comprendre le lien entre la dimension cognitive et la dimension performative, il est important de noter qu'au fond, nous ne pouvons les distinguer l'une de l'autre que par l'analyse, alors qu'elles constituent dans la réalité une entité habituelle de manière immédiate : percevoir quelqu'un comme un être humain signifie alors le reconnaître comme un être autonome, dans le sens où nous nous comportons à son égard d'une manière définie et régulée *par des normes*. On peut aussi décrire ce lien synthétique entre la perception et la performance en disant que si nous nous comportons avec respect envers d'autres êtres humains, ce n'est pas parce que nous avons quelque chose comme la conviction ou l'hypothèse que ces créatures sont un spécimen de l'espèce humaine ; *notre action n'est pas le résultat de la conversion pratique d'une réflexion de ce type, mais la réaction tout à fait évidente et même pratiquement réflexe* à une perception qui est par ailleurs d'une infinie richesse conceptuelle et regroupe des classifications élémentaires et acquises dans la pratique. »<sup>1</sup>

*La réification*, en 2005, apporte pour changement d'insister davantage sur le caractère pré-cognitif de la reconnaissance originale, mais n'efface pas d'elle son potentiel moral. On ne pourrait d'ailleurs comprendre que l'autonomisation des trois sphères de reconnaissance de l'amour, du droit, et de l'estime sociale dans les sociétés modernes représente un *progrès moral* s'il n'existait pas un jugement normatif préalable à partir duquel l'évaluation du cours de l'histoire serait possible. Le jugement en question est donné par une philosophie sociale qui ne fait que reprendre ou exprimer la normativité d'une *praxis* sociale de reconnaissance déjà existante, pour aider les individus à prendre conscience des normes qui régissent leurs actions. On retrouve, en conséquence, le même reproche que celui adressé à Habermas au sujet d'un raisonnement circulaire au niveau historique qui nourrit une perspective consensualiste. La *praxis* sociale n'est pas purement contingente car le devenir historique lui-même ne l'est pas. Il n'y a pas, certes, de sens prédéterminé de l'histoire, que pourrait reprendre une philosophie de l'histoire, avec la classe prolétarienne pour sujet à l'émancipation. Mais le devenir historique des *praxis* sociales ne fait que déployer la normativité intrinsèque inscrite en puissance dans l'acte de reconnaissance et qui renforce le consensus entre les individus. Le déploiement progressif de l'agir communicationnel dans les

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 102. Nous soulignons.

sociétés modernes n'est pas purement contingent mais semble s'inscrire dans un cours de l'histoire encore conçu par le modèle de la nécessité. Le consensus moral social n'est pas arbitraire, il n'est pas un équilibre d'intérêts qui suspend momentanément le conflit entre les individus. Il n'est possible que parce qu'il est une traduction historique, momentanée ou temporaire, du consensualisme que l'on peut tirer de la normativité intrinsèque de l'acte de reconnaissance.

Le cercle vertueux entre idéalité et réalité qui nourrit le consensualisme honnethien se retrouve, par conséquent, sur un plan moral. La reconnaissance élémentaire, bien que sans orientation normative, de la même façon que Habermas tenait à distinguer la raison communicationnelle de la raison pratique, n'en demeure pas moins intrinsèquement morale. Honneth, comme Habermas, adopte une position qui lui permet d'éviter le dogmatisme d'Apel et le scepticisme. Les présuppositions idéalisantes de la reconnaissance n'ont pas en elles-mêmes valeur d'obligation morale, sans pour autant que l'on ait à se résigner à un pluralisme moral indépassable dans leur traduction. Elles reviennent à reconnaître autrui comme un alter ego, comme un être à traiter différemment des autres êtres vivants en raison de son humanité, avec pour traduction nécessaire la satisfaction de ses attentes de reconnaissance liées au respect de sa dignité, de son honneur et de son intégrité propres. Les présuppositions idéalisantes fondent le consensus moral social et permettent d'évaluer le bien-fondé des exigences de reconnaissance. Honneth fait l'hypothèse qu'il existe en toute société un consensus moral social qui lie les individus entre eux et les rend homogènes au-delà du pluralisme des valeurs. L'éthique de la reconnaissance permet une solidarité post-traditionnelle consensualiste par la reconnaissance unanime de principes de reconnaissance plus ou moins explicites aux individus. La décision de respecter l'éthique de la reconnaissance revient certes aux individus seuls, mais l'éthique de la reconnaissance ne peut être que la réflexivité de ce que reconnaître présuppose intrinsèquement sur un plan normatif. La conception honnethienne de la reconnaissance élémentaire est l'expression d'une thèse anthropologique qui fait de l'homme un être capable naturellement de considérer autrui comme son alter ego. Le « poids des liens normatifs » entre les hommes est si fort que Honneth n'explique la possibilité d'actes de violence graves, par lesquels est niée l'humanité d'autrui (comme le racisme) que par le déterminisme d'une socialisation secondaire ou d'un « habitus de mépris » qui finit par étouffer ou par occulter la dimension normative de la

reconnaissance<sup>1</sup>. Seule une socialisation secondaire peut venir contrarier la première socialisation des individus, dans laquelle tout un chacun a appris à respecter autrui, si tant est qu'il ait eu besoin de l'apprendre tant la normativité de la reconnaissance de l'humanité d'autrui est évidente :

« Même dans le cas de cet aveuglement, il faut de mon point de vue parler d'un modèle de comportement habitué, c'est-à-dire d'un habitus ou d'une attitude profondément ancrés dans la motivation, parce que sans une telle propension acquise par la socialisation, on ne pourrait pas compenser *le poids des liens normatifs que nous ressentons d'ordinaire à l'égard des êtres humains.* »<sup>2</sup>

Il est encore possible d'insister sur le consensualisme honnethien par les trois points suivants :

- la position honnethienne intermédiaire entre la fondation ultime de la raison d'Apel et le scepticisme ou le pluralisme moral revient encore chez lui au choix d'un *réalisme moral modéré*, qui confirme une nouvelle fois que le consensus moral social est obtenu par réflexivité de ce que reconnaître signifie. Honneth pose le problème de savoir si la reconnaissance, dans le rapport cognitif que nous avons avec autrui, est un acte d'attribution ou de réception. Reconnaître quelqu'un, lui attribuer une certaine valeur ou le respecter dans sa dignité, est-ce un acte d'attribution, l'effet d'un jugement normatif d'une personne qui décide de conférer à une autre personne cette qualité, ou est-ce simplement « accuser réception » de la dignité intrinsèque d'autrui en tant que membre de l'espèce humaine ? La reconnaissance est-elle productive ou reproductive ? Est-elle construite - et de cette façon arbitraire, subjective, relative – ou est-elle spontanée, nécessaire, et pouvant prétendre à l'universalité ? Les deux options ont leur avantage respectif. Le modèle de la réception souligne que la reconnaissance est toujours, originairement, la prise en considération de la dignité intrinsèque d'autrui. Le modèle de l'attribution, quant à lui, rappelle que l'éthique de la reconnaissance a toujours une traduction ou une expression particulière, historiquement

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 103. Nous soulignons. Le racisme, la xénophobie, ne sont pas le fruit de convictions déterminées pour Honneth. La violence exercée ne s'explique pas sur un mode cognitif mais une fois encore par l'antériorité de la reconnaissance sur la connaissance. La violence exercée répond à une violence préalable, ou au sentiment d'avoir vécu une expérience du mépris qui incite à rechercher des boucs émissaires pour se venger. On ne peut lutter contre la violence par le recours au discours édifiant des droits de l'homme. Il faut permettre aux individus qui posent problème de faire l'expérience d'une resocialisation, pour qu'ils bénéficient à leur tour des bienfaits de la reconnaissance mutuelle pour pallier aux carences de leur socialisation familiale.

datée, selon l'orientation normative qui aura été choisie au sein d'une société donnée. Il s'agit pourtant de deux modèles insuffisants. Le modèle de l'attribution empêche tout jugement normatif sur la traduction de la reconnaissance socialement instituée. Il ne permet pas de distinguer une pratique juste d'une pratique injuste de reconnaissance, à partir du moment où leur effectivité suffit à les rendre légitimes. Le modèle de la réception pêche par excès contraire, non par pluralisme moral mais par dogmatisme similaire à celui d'Apel. L'idée d'une pure réception empêche de concevoir la possibilité que l'éthique de la reconnaissance ne soit pas respectée. Elle laisse croire que l'éthique de la reconnaissance garantit elle-même son expression adéquate, immédiatement ou spontanément, sans prendre en compte ni le caractère historique de l'expression des principes de reconnaissance, ni le problème de la décision des citoyens d'entrer en reconnaissance.

La seule solution, pour Honneth, est d'opter pour une position intermédiaire, qu'il nomme le réalisme moral modéré. Il faut conserver du modèle de la réception la considération d'une moralité intrinsèque à la reconnaissance, inscrite en puissance dans la reconnaissance élémentaire, tout en lui ajoutant l'idée d'une historicité de la construction des valeurs de la reconnaissance, selon le monde vécu des individus qui, faisant office de seconde nature, leur permet d'acquérir des habitudes et de les rattacher « au cours du processus de socialisation, aux raisons véritables d'attribuer de la valeur à d'autres personnes »<sup>1</sup>. Mais il faut impérativement compléter le réalisme moral modéré par l'idée supplémentaire de progrès pour éviter le pluralisme moral. On ne peut se contenter de dire que la moralité intrinsèque de la reconnaissance a toujours une traduction historique particulière. Il faut pouvoir se donner le moyen supplémentaire de critiquer les cultures entre elles par l'idée que la pratique de la reconnaissance accroît simultanément la compréhension de la signification de la reconnaissance. La moralité intrinsèque de la reconnaissance est à la fois fondement et finalité. Le progrès moral en histoire résulte de la prise de conscience réflexive de ce que reconnaître signifie<sup>2</sup>. Il a lieu quand le consensus moral social obtenu se rapproche du consensus moral universel que l'on pourrait déduire de la normativité intrinsèque de l'acte de reconnaissance.

<sup>1</sup> A. Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », in *La société du mépris, op.cit.*, p. 257.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 258.

- la moralité intrinsèque de la reconnaissance élémentaire et son rôle consensualiste sont aussi confirmés par la reprise honnethienne du respect kantien. Honneth commente une célèbre note de la section I des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans laquelle Kant définit le respect comme la « représentation d'une valeur qui porte préjudice à mon amour-propre »<sup>1</sup>. La note précise encore que le respect n'est pas « un sentiment *reçu* par influence ; c'est, au contraire, un sentiment *spontanément produit* par un concept de la raison, et par là même spécifiquement distinct de tous les sentiments du premier genre, qui se rapportent à l'inclination, ou à la crainte »<sup>2</sup>. Le respect, comme nous l'avons vu, est un sentiment « blanc », qui naît du devoir d'obéissance à la loi que ne choisit pas le sujet, mais qui s'impose à lui, inconditionnellement. L'individu ne décide pas d'autolimiter son amour-propre, c'est la loi qui le lui commande et exige de lui de respecter la liberté d'autrui. La loi lui représente la valeur absolue de la dignité d'autrui et lui donne simultanément les moyens de trouver la motivation nécessaire pour limiter son égoïsme. Il en est de même dans l'acte de reconnaissance qui précède toujours la dimension cognitive de la connaissance. Nous ne respectons pas l'intelligibilité d'autrui par pur choix personnel mais bien parce que nous en avons nécessairement et originellement le devoir moral, avant que ne se pose la question de la liberté d'accepter ou de refuser un tel impératif. Notre rapport à autrui se fait toujours par des actes ou gestes expressifs qui sont des « abréviations symboliques » de la reconnaissance que nous accordons à autrui et qui nous obligent à nous décentrer ou à nous ouvrir à l'intersubjectivité. L'enfant se construit par compréhension des gestes de reconnaissance de son intelligibilité qui lui sont accordés, de la même manière que les adultes continuent de forger leur identité par de tels gestes. Le sourire que des parents adressent à leur nourrisson n'est pas un acte de cognition. Les gestes expressifs positifs de sourire et d'encouragement qu'ils lui adressent ne viennent pas, par exemple, de la prise de conscience de sa vulnérabilité. Les premiers sourires qu'ils lui font tiennent quasiment du réflexe, d'un réflexe qui n'est pas neutre ou sans signification, mais qui bien au contraire exprime l'immédiateté de la reconnaissance de l'intelligibilité en devenir de leur enfant :

« La toute première forme de reconnaissance d'un petit enfant, manifestée par les modes de comportement expressif des personnes qui en ont la charge, est *l'expression de la perception de caractéristiques qui renvoient symboliquement au devenir d'une personne intelligible* ; et le

<sup>1</sup> E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Le Livre de Poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1993, p. 68.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 68.

premier sourire par le biais duquel, quelques mois plus tard, le petit enfant réagit à l'expression faciale de la personne de référence, marque le moment où cet univers de caractéristiques valorisées lui est révélé pour la première fois. »<sup>1</sup>

La reconnaissance comporte deux degrés, et le passage du premier au second actualise sa moralité intrinsèque. Le premier degré est le stade de la reconnaissance élémentaire de la dignité d'autrui, qui se traduit toujours (en principe) par des gestes expressifs positifs, ou par des réponses à la perception de la nature intelligible d'autrui qui sont une manière de lui « rendre justice ». La reconnaissance, dans son premier degré, indique le devoir inconditionnel et absolu de respecter la dignité d'autrui. Elle désigne au second degré la manière avec laquelle les individus se rapportent à cette loi. Ils disposent pour ce faire d'un large éventail de gestes de reconnaissance, allant du déni de reconnaissance à la reconnaissance chaleureuse ou de l'ordre de l'amour, ou bien la considération d'autrui uniquement comme un sujet de droit ou comme un partenaire social. La reconnaissance secondaire peut varier en intensité dans les sphères de l'amour et de la solidarité, elle est absolue ou invariable dans le cas du respect ; elle « dépend, dans le cas du respect, du fait même que les êtres humains n'ont d'autre alternative que d'être guidés par leurs raisons sur un mode réflexif »<sup>2</sup>. Le rôle consensualiste de la reconnaissance élémentaire tient donc au caractère inconditionnel du devoir moral de respecter la dignité d'autrui. Il peut y avoir un dissensus sur la façon de se rapporter à ce devoir, selon la volonté et le degré de réflexion de chacun. Les désaccords manifestés, pour autant, ne changent rien au consensualisme sur le sens de la reconnaissance, obtenu par réflexivité.

- le consensualisme honnethien, enfin, apparaît quand on reprend le propos de Honneth sur la critique comme « mise au jour » (*erschließende Kritik*) et la manière avec laquelle il se confronte au *problème du pluralisme* des sociétés modernes. La critique comme mise au jour, dont témoigne *La Dialectique de la raison*, permet de sortir du dilemme d'une critique sociale transcendante à la fois injustifiable et nécessaire. La critique sociale transcendante, d'une part, fait encourir le risque de ne pas comprendre adéquatement les injustices vécues par les

<sup>1</sup> A. Honneth, *La société du mépris*, *op.cit.*, p. 241. Nous soulignons. A. Honneth prend appui sur les travaux de D. Stern pour insister sur l'importance de la communication gestuelle dans la construction de l'identité personnelle, aussi bien pour l'enfant que pour les adultes. D. Stern, *Mère et enfant : les premières relations*, *op.cit.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 239.

citoyens et d'être élitiste en laissant à des experts le soin de décider des normes à suivre. Mais une telle démarche, d'autre part, est nécessaire car la philosophie sociale traite de pathologies qui ne sont pas uniquement des injustices vécues. Il ne s'agit pas seulement de pouvoir critiquer des violations de normes de justice établies, comme le préconiserait une critique sociale immanente, mais plus profondément d'évaluer le bien-fondé des normes de justice elles-mêmes pour savoir si elles n'engendrent pas des pathologies sociales. On se demande de cette façon si la société prend ou non une mauvaise direction, si les principes auxquels elle se réfère sont légitimes, selon le critère d'une vie bonne qui va permettre de diagnostiquer des pathologies sociales existantes. La critique sociale externe ou transcendante est injustifiable. Elle recourt à l'hypothèse métaphysique de l'existence d'une nature humaine, et suppose qu'il soit possible de parler de conditions universelles de la vie bonne au-delà de différences culturelles pourtant indéniables. Elle stipule l'existence d'un consensus social au lieu de prendre en compte le fait contemporain du pluralisme. Ces arguments critiques sont à ce point convaincants pour Honneth qu'il les présente comme définitifs ou indiscutables :

« L'idée de perfection sociale ou de vie bonne que présupposent nécessairement les jugements portant sur les pathologies sociales ne peut en fait être justifiée que par deux voies qui, pour des raisons différentes, semblent toutes les deux impraticables. D'une part, les objections épistémologiques adressées à l'affirmation objectiviste d'une nature humaine interdisent de parler sans plus de justification des conditions universelles de la vie bonne ; d'autre part, s'agissant du bien, le constat d'un pluralisme croissant des valeurs nous empêche de nous appuyer dans une perspective herméneutique sur les convictions socialement partagées. *Une forme de critique sociale cherchant à diagnostiquer des pathologies plutôt que des injustices sociales semblent donc ne représenter qu'un vestige de ce passé où l'on pouvait encore parler de nature humaine avec insouciance.* »<sup>1</sup>

Un dilemme apparaît entre une critique sociale injustifiable, et la nécessité pour toute société de compléter sa culture libérale par une faculté d'autocritique thérapeutique. La *Dialectique de la raison*, pour Honneth, le résout en sachant faire un « diagnostic des pathologies sous la forme d'une mise au jour critique »<sup>2</sup>. La *Dialectique* ne recourt pas à des hypothèses métaphysiques, son examen critique des pathologies n'est pas justifié rationnellement, « il n'est intentionnellement que suggéré au lecteur, mais son évocation conduit à une reformulation si radicale de la description des conditions de la vie sociale

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 142-143. Nous soulignons.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 143.

qu'elle confère subitement à toute chose la signification nouvelle d'une situation pathologique »<sup>1</sup>. La critique comme « mise au jour » doit révéler des phénomènes encore inaperçus auparavant, de manière provocatrice en forçant le trait, dans l'intention de ré-interroger les citoyens sur leurs convictions axiologiques en dénonçant les pathologies qui potentiellement les menacent. Il faut, pour cela, à la différence de l'art, que les phénomènes étudiés soient des phénomènes qui interviennent ou favorisent la reproduction sociale. Ce qui est décrit par exagération doit paraître possible pour que la critique ne relève pas uniquement de la fiction<sup>2</sup>.

Honneth ne fait pas rigoureusement de la critique comme mise au jour car sa théorie sociale ne cherche pas à être provocatrice. Il n'y a d'ailleurs aucun sens à le désirer, car le genre de livre qu'est la *Dialectique de la raison* est unique. Multiplier les gestes provocateurs ne ferait que minimiser la provocation en la banalisant. La critique « ouvrante », qui plus est, relève de la rhétorique alors que la théorie sociale honnethienne a une prétention à l'argumentation<sup>3</sup>. Honneth dit que la critique ouvrante « peut difficilement utiliser le vocabulaire de la fondation argumentative », sous peine de s'exposer aux critiques que l'on adresse à la critique sociale transcendante. La critique ouvrante, faute de pouvoir être justifiée rationnellement, doit employer des figures de style pour provoquer et faire réagir les citoyens. Mais comment la philosophie sociale honnethienne peut-elle prétendre relever de

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>2</sup> L'art ouvre sur un nouvel espace de possibles, alors que la critique sociale doit rendre compte de ce qui intervient dans la reproduction sociale. *1984* est le cas type d'une fiction littéraire, d'une science-fiction qui n'explique pas comment les « relations sociales qui sont les nôtres contiennent déjà en elles le potentiel pour se développer dans le sens de ce qui est présenté dans *1984* » (A. Honneth, L. Taylor-Callier, C. Ehrwein, et T. Fath, « Héritage et renouvellement de la Théorie critique », *art.cit.*, p. 134).

<sup>3</sup> On peut toutefois considérer la critique ouvrante soit comme une démarche (un projet), soit comme un style. Honneth fait de la critique comme « mise au jour » si on entend par là une démarche qui consiste à ré-interroger les citoyens dans leurs convictions axiologiques en révélant les pathologies qu'ils subissent. Mais elle lui est étrangère dans son style, qu'est celui de la provocation, comme il tient lui-même à le préciser. Honneth, en effet, a eu deux interprétations différentes de la *Dialectique de la raison*, qui correspondent chacune à un contexte historico-scientifique précis, entre lesquelles il n'y a pas lieu pour lui de trancher. On peut premièrement lire la *Dialectique* comme une philosophie de l'histoire. C'est ce qu'il fit d'une manière critique dans *Kritik der Macht*, par réaction au culte voué à Adorno dans les années 1970 à Berlin, pour dénoncer la prétention de voir dans la *Dialectique* une œuvre de sociologie dont la rationalité ou l'édifice théorique serait indiscutable. Mais l'approche de la *Dialectique* a ensuite complètement changé à la fin des années 1980 et avec les années 1990. La *Dialectique* a fait l'objet de nombreuses critiques sur un plan théorique, tout en continuant paradoxalement d'exercer une certaine fascination ou de susciter un vif intérêt. Honneth a tenté de comprendre ces points par une nouvelle lecture de la *Dialectique* sous la forme de la critique comme « mise au jour ». Honneth précise que, dans la nécessité de choisir, son choix serait de lire la *Dialectique* comme un projet de théorie sociale, car son caractère provocateur d'une part lui reste étranger, d'autre part n'a de sens qu'en étant isolé ou rare. La traduction de l'expression « *erschließende Kritik* » par « critique ouvrante » est proposée par Lucinda Taylor-Callier, Céline Ehrwein et Thorsten Fath à l'occasion de leur entretien avec A. Honneth pour la revue *Cités* en 2006. Pour tous ces points, cf. A. Honneth, L. Taylor-Callier, C. Ehrwein, T. Fath, « Héritage et renouvellement de la Théorie critique », *op.cit.*

l'argumentation si la critique comme mise au jour est incapable de le faire et doit se contenter du registre de la rhétorique ? La théorie sociale honnethienne ne se sauve elle-même des critiques adressées à la critique sociale transcendante qu'au prix de l'hypothèse d'être fidèle à la *praxis* sociale. Elle ne peut de son côté prétendre employer le vocabulaire de la fondation argumentative qu'en supposant posséder un rapport indirect à la normativité, par le biais d'une *praxis* sociale qu'elle ne ferait que refléter. La normativité qu'elle refuse d'introduire de l'extérieur est supposée être interne à la *praxis* sociale. Honneth, bien qu'il juge convaincantes les objections formulées à l'encontre de la critique sociale externe, les dépasse en substituant l'empirique à l'hypothétique. L'existence d'une nature humaine, de normes universelles de la vie bonne et d'un consensus social sur le sens de l'acte de reconnaissance, ne sont plus des hypothèses mais des certitudes qui découlent d'une éthique de la reconnaissance dont on peut constater l'effectivité. Ce qui était injustifiable devient justifié indirectement par la pratique d'une éthique de la reconnaissance dont la théorisation ne consiste qu'à en concevoir la réflexivité. Le pluralisme des valeurs empêche tout consensus social obtenu par l'application d'un jugement *externe* qui prétendrait être supérieur. Ou bien ne peut-il s'agir, dans ce cas, que d'un consensus imposé, qui met fin à l'hétérogénéité par une homogénéisation qui relève de la domination. Mais le pluralisme des valeurs, en réalité, ne désigne pas un problème insurmontable. Il est dépassé par un consensus social effectif sur le sens intrinsèque de la reconnaissance, que la philosophie sociale a pour tâche de révéler aux individus en les invitant à une démarche réflexive. Il est donc faux de dire que le point de départ chez Honneth est la lutte pour la reconnaissance. C'est bien l'éthique de la reconnaissance, que théorise de manière plus achevée la *Réification* par le cas de la reconnaissance élémentaire, qui précède le conflit civil et permet d'en évaluer l'orientation normative. Honneth pense d'un côté le pluralisme dans sa radicalité, l'exercice de « convictions axiologiques concurrentes »<sup>1</sup> jusqu'aux conflits civils jugés positivement comme le moteur du progrès moral en histoire, mais minimise d'un autre côté le fait du pluralisme (qui ne débouche plus sur le conflit) en l'encadrant d'un consensus moral social qui le précède et lui succède, et qui lui-même est l'expression, à un certain degré, à un certain moment dans l'histoire, du consensus moral inhérent à l'éthique de la reconnaissance. Honneth dit bien que l'éthique de la reconnaissance sert d'horizon régulateur et que les luttes pour la reconnaissance sont sans fin. Il n'en demeure pas moins que l'idéal politique visé désigne un état où le conflit prendrait fin, une fois que la moralité intrinsèque de l'éthique de

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 145-146.

la reconnaissance parviendrait à son plein développement ou à sa pleine traduction. Le conflit civil ne perdure que parce que l'éthique de la reconnaissance désigne, par son idéalité, une qualité de relations sociales inaccessible<sup>1</sup>.

Nancy Fraser, de son côté, va jusqu'à employer le terme de « sectarisme » pour dénoncer le consensualisme honnethien et sa minimisation du pluralisme des valeurs (mais aussi la conception homogène du bien par Taylor)<sup>2</sup>. La conception de la vie bonne par le projet de l'autoréalisation individuelle est censée être universelle pour Honneth. Tous les hommes s'entendraient sur sa définition et sur les conditions nécessaires à sa réalisation par les trois sphères de reconnaissance. Fraser n'y voit pas seulement l'expression d'une éthique formelle, mais bien d'une théorie téléologique qui insidieusement fait passer un consensus par domination pour un accord universel et rationnel. Le paradigme de la reconnaissance (aussi bien avec Taylor qu'avec Honneth) est incapable d'expliquer pourquoi il n'y a pas autant de prétentions à la reconnaissance que d'individus, ni pourquoi certaines prétentions paraissent moralement justifiées, d'autres non. Il fait la part trop belle aux groupes dominants – notamment les hommes hétérosexuels de couleur blanche - au détriment des groupes subordonnés. La seule manière de laisser aux individus l'entière liberté de définir la vie bonne, et de respecter le pluralisme des valeurs, est d'opter pour une théorie de la justice déontologique soucieuse de la complémentarité de la *reconnaissance* et de la *redistribution*, basée sur la norme de « parité de participation ». Le déni de reconnaissance n'est pas ce qui vient porter atteinte à la confiance, au respect, ou à l'estime de soi. Il est l'exclusion de certains individus ou groupes de l'espace public délibératif, auquel chacun a le droit de participer pour défendre son point de vue, au nom du principe d'égalité. Il faut que soient garanties, en plus du principe formel d'égalité juridique, les conditions « objective » et « intersubjective » de la parité de participation. La première nécessite de lutter contre les inégalités économiques pour que chacun ait véritablement accès à l'espace public, la seconde suppose que les modèles culturels institutionnalisés soient en mesure de respecter tous les citoyens pour qu'ils puissent bénéficier de l'estime sociale dont ils ont besoin.

<sup>1</sup> Nous rejoignons le propos de Deranty, qui lui aussi fait le constat d'une minimisation trop forte du conflit dans la pensée honnethienne, en la comparant à celle de Rancière. J-P. Deranty, « Mésentente et lutte pour la reconnaissance : Honneth face à Rancière », in E. Renault, Y. Sintomer, *Où en est la théorie critique, op.cit.*, pp. 185-199.

<sup>2</sup> N. Fraser, « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du MAUSS*, n°23, 2004/1, pp. 152-164.

Fraser, toutefois, n'est pas convaincante dans sa critique de la pensée honnethienne. Elle reproche à Honneth de verser dans le psychologisme, d'être incapable de prendre en compte les problèmes relevant de la redistribution (économique), jusqu'à distinguer la reconnaissance de la redistribution, lesquels sont complémentaires (conception « bidimensionnelle » de la justice proposée par Fraser). Mais de tels reproches, comme l'affirme Honneth, reposent sur un grave malentendu. Fraser confond sa théorie avec celle de Taylor, qui aborde uniquement la reconnaissance sur un plan culturel pour proposer une « politique de l'identité » dont l'enjeu est l'attribution de droits culturels aux minorités. Honneth juge que Taylor conduit le paradigme de la reconnaissance dans une impasse, en ne comprenant pas que les luttes pour la reconnaissance, au-delà des objectifs culturels poursuivis, ont toujours une dimension normative ou morale. L'enjeu de la redistribution matérielle, qui plus est, est bien pris en compte dans les deux dernières sphères de reconnaissance. La sphère de justice garantit une égalité juridique de traitement des individus dans la redistribution matérielle, avec pour critère supplémentaire la contribution ou le principe de performance dans la répartition des richesses par la troisième sphère de reconnaissance. La théorie honnethienne de la reconnaissance, contrairement à ce qu'affirme Fraser, est bel et bien une théorie de la justice, de type hégélien, qui réfléchit sur les conditions d'une justice sociale équitable. Il n'y a pas lieu de distinguer les luttes contre les inégalités des revendications menées au nom de la « dignité » ou du « respect ». Le souci de la répartition équitable des biens est repris, d'une manière plus forte selon Honneth, par la théorie de la reconnaissance<sup>1</sup>.

## Conclusion

Il est généralement souligné que la pensée honnethienne évolue de manière heureuse avec *La réification*, en renouant avec le projet initial de proposer une philosophie sociale. Stéphane Haber, par exemple, dit que le changement majeur qu'apporte cet ouvrage est la distance que prend Honneth avec la théorie de la justice (de type kantien). Honneth parvient à étudier *directement* les pathologies sociales, au lieu de les considérer indirectement comme des déformations des conditions normales d'un rapport positif à soi. Il se rapprocherait d'autant plus de la problématique de l'aliénation qu'il parviendrait, par le cas de la reconnaissance élémentaire, à étudier la reconnaissance non du côté de celui qui en bénéficie, mais du point de vue de celui qui l'exerce, pour renouer avec la problématique marxienne de « l'aliénation

<sup>1</sup> Sur le débat Fraser / Honneth, cf. bibliographie 2<sup>ème</sup> partie, II.1.2, p. 545.

subjective en tant que distorsion intime, saisissable à son niveau propre, du pouvoir d'être soi-même »<sup>1</sup>. Honneth, en somme, se donnerait enfin les moyens de dénoncer plus adéquatement l'aliénation dans toute sa radicalité et dans les souffrances qu'elle engendre. La reconnaissance élémentaire lui permettrait de corriger le défaut d'un « sociologisme » jusqu'ici persistant dans sa pensée, dû à une analyse intersubjective de l'identité personnelle qui l'a amené à ne s'intéresser aux affects que pour les luttes sociales qu'ils sont capables d'engendrer. Le sociologisme est la primauté accordée aux mouvements sociaux sur l'analyse de l'individualité singulière, avec l'idée, reprise de Habermas, « que les « mouvements sociaux » portent à *eux seuls* la promesse de mobilité et de vitalité qui habite les sociétés contemporaines, promesse qui explique que, malgré leurs tendances réifiantes, celles-ci ne s'ossifient pas totalement sous la pression des exigences systémiques qu'exercent le pouvoir et le capital »<sup>2</sup>. La dimension existentielle de la reconnaissance élémentaire permet de mieux prendre en compte la souffrance individuelle et la gravité de l'aliénation que peuvent subir les individus.

Mais notre analyse souligne aussi que la reconnaissance élémentaire éclaire le consensualisme honnethien en lui donnant une assise plus fondamentale. Honneth reconnaissait, après *La lutte pour la reconnaissance*, que sa théorie avait « une base moins confortable » qu'il n'y paraissait en faisant reposer les luttes sociales sur l'expérience du mépris<sup>3</sup>. Recourir à l'expérience du mépris social ne suffit pas en soi, car le mépris social peut prendre différentes expressions ambivalentes. Le désir de reconnaissance peut aussi bien être satisfait inadéquatement par l'intégration de l'individu à une communauté ou à un groupe social relevant de « contre-cultures de la violence » (cas notamment des jeunes néo-nazis en Allemagne qui échappent à leur manque de reconnaissance en intégrant des groupes de violence), que de manière adéquate par « les arènes publiques d'une société démocratique »<sup>4</sup>. L'exigence de reconnaissance manque d'orientation normative et il n'est pas sûr que la théorie

<sup>1</sup> S. Haber, *L'Homme dépossédé. Une tradition critique de Marx à Honneth*, Éd. CNRS, coll. « CNRS philosophie », 2009, p. 187.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 186. Haber précise toutefois que l'intention honnethienne de se rapprocher de la problématique de l'aliénation n'est pas développée à son terme. Il propose de son côté une réification au sens fort, conçue comme oubli de la « compréhension », non de la reconnaissance, jusqu'à affirmer qu'il est préférable, en définitive, d'employer le terme d'aliénation pour mieux entrer « en quelque sorte dans l'épaisseur du vécu, dans le vital et le psychique » (*Ibid.*, p. 198). Il faut revenir à la problématique « complète » de l'aliénation des *Manuscrits de 1844* car « c'est bien autour de la relativisation de l'intersubjectivisme que se joue la possibilité de retrouver sans trop les réduire la voie des intuitions de 1844 » (*Ibid.*, p. 199).

<sup>3</sup> A. Honneth, « La dynamique sociale du mépris », in C. Bouchindhomme, R. Rochlitz (dir.), *Habermas, la raison, la critique, op.cit.*, p. 237.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 237.

de la reconnaissance soit en mesure de la lui donner de manière satisfaisante. Honneth résout du mieux qu'il peut ce problème (qui est celui, précédemment évoqué, du lien entre la pratique préscientifique et la théorie critique) en approfondissant l'éthique de la reconnaissance, qui fait d'elle un processus de réflexivité de ce que reconnaître signifie, et que tout un chacun est en mesure de comprendre dans sa dimension normative. Bien évidemment, la différence majeure, inchangée avec Habermas, est d'affirmer que l'éthique de la reconnaissance se nourrit des luttes sociales pour permettre un progrès moral. Les pathologies ont beau être des distorsions de l'éthique de la reconnaissance, les conflits qu'elles engendrent ne sont plus considérés de manière négative mais positive. Le développement historique de la théorie de la reconnaissance est conflictuel, car c'est par les expériences de mépris et par l'autonomisation des sphères de reconnaissance ouverte à de multiples interprétations, que les individus prennent progressivement conscience de ce que reconnaître signifie.

Il n'en demeure pas moins que la consolidation de la base argumentative de la théorie de la reconnaissance par une perspective néo-habermassienne est au prix d'un *consensualisme clarifié*. Les conflits naissent uniquement de la difficulté de traduire en acte ce que reconnaître veut dire, qui intrinsèquement peut et doit faire l'objet d'un consensus. Les conflits font progresser le consensus moral social, jusqu'à le rapprocher idéalement d'un consensus moral universel tiré de la normativité intrinsèque de la reconnaissance. Honneth, à vrai dire, est lui-même confronté au problème de la motivation ou de la décision des individus d'« entrer en reconnaissance », similaire à celui d'« entrer en discussion » chez Habermas. Les sentiments d'injustice ne sont pas tous des expériences de l'injustice car le désir de reconnaissance peut être dévoyé, ou bien encore manipulé. Les individus décident seuls de l'orientation normative qu'ils désirent donner à la reconnaissance élémentaire. Ils peuvent très bien décider de nier l'humanité d'autrui et de nouer avec lui une relation de haine. Mais Honneth, comme nous l'avons vu, ne pousse pas son raisonnement jusqu'au bout. La qualité de la reconnaissance ne relève pas exclusivement d'un acte d'attribution. Son développement historique n'est pas non plus purement contingent. La reconnaissance élémentaire est l'hypothèse d'une entrée immédiate en reconnaissance, qui, il est vrai, demeure en puissance, mais dont le développement permettra aux individus de parvenir à un consensus moral social si aucune socialisation secondaire anormale ou habitus de mépris ne vient l'empêcher. Emmanuel Renault, avec raison, trouve injustifié qu'on puisse reprocher à la théorie honnethienne des

conflits sociaux de surestimer le « rôle des composantes normatives par rapport aux intérêts matériels »<sup>1</sup>. *La lutte pour la reconnaissance* prouve effectivement que Honneth prend soin de partir de la pratique sociale et de l'intérêt émancipatoire des individus, pour corriger la normativité excessive de l'éthique habermassienne de la discussion. Mais notre analyse prouve aussi que le souci honnethien de partir de la *praxis* sociale conflictuelle n'empêche pas l'éthique de la reconnaissance d'être consensualiste par sa normativité.

Il est même possible d'affirmer, en reprenant la figure de l'imaginaire social, que la pensée honnethienne minimise d'une certaine façon le conflit civil par une critique trop radicale de la distinction habermassienne entre système et monde vécu. La lutte pour la reconnaissance dépend aussi de la manière avec laquelle on donne aux individus les moyens de lutter contre les idéologies dont ils sont victimes pour favoriser leur émancipation, au lieu d'entretenir un consensus social par domination et l'existence de pathologies sociales. *L'expression* du conflit civil en dépend, qui décide de la distinction entre bons et mauvais conflits, entre consensus par domination et consensus intersubjectivement construits. Les individus ne peuvent s'engager adéquatement dans des luttes sociales que s'il leur est possible de démasquer les idéologies existantes et de prendre conscience de la normativité intrinsèque de la reconnaissance par une dénonciation des pathologies sociales. La théorie critique joue ici un rôle capital, par la réflexivité de l'acte de reconnaissance qu'elle permet. Elle doit éclairer le sentiment d'injustice sur ce que l'acte de reconnaître signifie, pour éviter qu'il ne débouche sur de mauvaises revendications ou ne demeure inexistant quand il pourrait être légitime. Le conflit civil, pour être productif, doit bénéficier de conditions sociales d'application justes. Il est donc nécessaire d'étudier de plus près l'analyse honnethienne des pathologies sociales, que nous proposons d'aborder sous l'angle de l'imaginaire social, pour se demander si le thème du conflit civil est repris par la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie.

<sup>1</sup> E. Renault, « Assumer l'héritage de la théorie critique : sauver Marx par la reconnaissance ? », *art.cit.*, p. 71.

## 2. Honneth et la question de l'imaginaire social

### *L'étude habermassienne des pathologies sociales : ses insuffisances*

Aborder la pensée honnethienne par la figure de l'imaginaire social nécessite au préalable des justifications, car une telle démarche paraît beaucoup moins évidente à faire que dans le cas de Habermas. Honneth, même s'il ne le dit pas explicitement ou directement, s'oppose à la conception par Ricoeur de l'imaginaire social pour son erreur d'aborder l'idéologie de manière culturelle comme le fait Althusser<sup>1</sup>. Les deux premières fonctions de l'idéologie et de l'utopie sont totalement étrangères à sa pensée. Honneth évoque pourtant le cas d'un imaginaire social à l'occasion de sa critique du capitalisme avancé (ou néo-capitalisme), qu'il analyse de près pour corriger les insuffisances de la théorie habermassienne. Il n'inscrit pas sa pensée dans un imaginaire social, mais précise que sa fonction critique est de dénoncer un imaginaire social qui lui est extérieur et antagoniste :

« Les possibilités d'organiser l'activité de l'économie capitaliste semblent trop variées, mais aussi trop mélangées à d'autres modèles d'action non rationnels en finalité, pour que les attitudes des acteurs impliqués soient réduites à un seul mode d'action instrumentale. À vrai dire, de nouvelles recherches suggèrent que, dans les sociétés capitalistes, les attitudes ou les orientations les mieux récompensées par des succès sociaux sont celles dont l'ancrage dans des intérêts individuels contraint à une relation purement stratégique avec soi-même et même avec les autres sujets. Par conséquent, nous ne pouvons pas exclure que le capitalisme puisse être interprété comme le produit institutionnel d'un style de vie culturel ou d'un imaginaire social dans lequel prédomine en pratique un type de rationalité restrictif et « réifié ». »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Le lien entre Althusser et Ricoeur n'est pas directement établi par Honneth mais par certains de ses commentateurs, à savoir Renault et Voirol. Ricoeur, Mannheim, Althusser et Geertz sont partisans d'une conception culturaliste ou « acritique » de l'idéologie, que Voirol, Renault, et Honneth dénoncent. Nous refuserons de notre côté d'affirmer que l'idéologie devient un concept a-critique avec Ricoeur.

<sup>2</sup> A. Honneth, *La société du mépris*, *op.cit.*, p. 122. Honneth, au sujet de l'imaginaire social, fait à la fois référence à Weber, à Castoriadis, et à Luc Boltanski. Weber, par son rationalisme critique, a saisi ce que Horkeimer et Adorno ont appelé plus tard la « dialectique de la raison ». Il n'a jamais partagé avec le libéralisme la foi dans la réalisation d'un progrès dans l'histoire et la promesse d'un bonheur par l'avènement du capitalisme. Il s'est aussi farouchement opposé à l'idéologie de la pensée libérale de pouvoir surmonter la lutte ou le conflit par l'obtention d'un état harmonieux grâce à la satisfaction mutuelle des intérêts individuels. La politique relève toujours de la domination, de même que les rapports humains sont nécessairement conflictuels. Honneth, d'autre part, se dit lui-même très proche de Boltanski et d'Ève Chiapello pour l'analyse des « paradoxes » engendrés par le capitalisme néo-libéral. Il s'accorde enfin avec Habermas, par des arguments différents, pour reprocher à Castoriadis de perdre de vue le souci de la *praxis* sociale au bénéfice d'un imaginaire social anonyme. Castoriadis, après sa lecture critique du structuralisme, se tourne vers une conception ontologique de l'imaginaire social, qui perd de vue la dimension intersubjective de la *praxis* sociale créatrice, jusqu'à l'empêcher « d'élaborer une théorie du conflit social correspondant à l'attente de son époque » (A. Honneth, « Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis », in G.

L'imaginaire social désigne pour Honneth la modification profonde de l'existence par le néo-capitalisme qui ne se limite pas à favoriser l'agir instrumental mais à produire, par sa dimension idéologique, de la *réification*. L'intention honnethienne est de proposer une étude des pathologies sociales plus convaincante que celle de Habermas, dans la perspective cette fois-ci du conflit dans l'entente, que l'on peut interpréter comme une manière de redynamiser le conflit civil et de lui garantir l'expression la plus adéquate possible par la perspective d'une philosophie sociale. Une critique plus pertinente des pathologies sociales doit permettre de mieux comprendre la normativité intrinsèque de la reconnaissance et d'évaluer la qualité des luttes pour la reconnaissance engagées. Les trois points essentiels sont les suivants : Honneth va substituer à la distinction système / monde vécu l'antériorité de la reconnaissance sur la connaissance pour mieux cerner le phénomène de réification ; il va substituer la notion de « paradoxe » à celle de « contradiction » pour mieux critiquer le néo-capitalisme ; il va maintenir la psychanalyse comme méthode thérapeutique pour soigner les pathologies sociales ; son intention, enfin, après Althusser, est de faire de nouveau de l'idéologie un concept critique pour mieux dénoncer les distorsions que peut subir l'éthique de la reconnaissance. Il sera toutefois possible de montrer, une fois l'étude de ces points réalisée, que l'imaginaire social honnethien reprend insuffisamment la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie pour garantir au conflit civil une expression adéquate.

- Honneth, premièrement, reprend à nouveaux frais le concept de réification élaboré par Lukàcs pour étudier les pathologies sociales car il juge que la distinction habermassienne entre système et monde vécu est incapable d'en proposer une critique pertinente. La réification, chez Lukàcs, désigne classiquement la réduction du sujet à un objet ou à une chose. Elle n'est ni une simple erreur de catégorie (une erreur de raisonnement, qu'il suffirait de corriger pour que la réification cesse), ni prioritairement une faute morale, mais une pratique sociale manquée. La réification a pour cause sociale la colonisation du monde vécu par le modèle économique du marché. L'extension de l'échange marchand finit par faire croire aux hommes que ce qu'ils échangent se réduit à des objets, et qu'ils sont eux-mêmes, en tant qu'acteurs d'échanges marchands, des objets ou des choses. La réification devient pour eux une seconde nature sous l'effet du capitalisme. Le problème est que Lukàcs n'explique pas clairement comment le marché finit par coloniser le monde vécu dans son

Busino *et al.*, *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989, pp. 191-207.

ensemble et par engendrer le phénomène de la réification<sup>1</sup>. Il ne clarifie pas non plus sa conception de la normativité d'une pratique humaine réussie à partir de laquelle il peut faire l'étude critique des pathologies sociales. Lukàcs en donne plusieurs traductions, dont celle - retenue par Honneth et qu'il approfondit par le cas de la reconnaissance élémentaire - qui la définit par le critère de l'intersubjectivité et plus encore de la « participation ». La réification est l'effet d'un habitus de mépris ou d'une forme de comportement qui habitue les hommes à la passivité, à la distanciation, ou encore à la « contemplation », et qui leur fait perdre la conscience de la normativité intrinsèque à la reconnaissance élémentaire, ou bien encore l'aptitude d'avoir un rapport au monde qui soit actif et participatif. Il existe aussi bien des réifications qui concernent notre rapport à autrui que des expériences d'autoréification. L'erreur de Lukàcs fut de croire que les différentes formes de réification sont toutes liées entre elles, et qu'un lien de nécessité existe entre l'autoréification et la réification intersubjective. Le lien est possible, mais doit être justifié au lieu d'être considéré comme évident.

Le problème laissé insoluble par Lukàcs est de savoir expliquer clairement la possibilité de passer d'une attitude originaire adéquate (cas de la reconnaissance élémentaire) à une pratique humaine incorrecte ou déformée. Lukàcs commet l'erreur d'opposer la reconnaissance à la connaissance, car il considère que tout processus d'objectivation est nécessairement un processus de réification. La reconnaissance, au contraire, est une condition de possibilité de la connaissance. Habermas, d'une certaine façon, propose d'éviter l'erreur de Lukàcs par la distinction entre le système et le monde vécu, qui permet de différencier les sphères d'activité dans lesquelles l'objectivation est de l'ordre de la réification (cas de l'intégration systémique), de celles dans lesquelles l'objectivation est dissociée de la réification (cas du monde vécu et de ce qui relève de la pratique communicationnelle). Il y a pathologie sociale et réification pour Habermas à partir du moment où la rationalité instrumentale s'étend à la société tout entière et menace la rationalité communicationnelle. Mais la distinction système / monde vécu est une mauvaise solution pour Honneth. Elle ne permet pas de critiquer suffisamment les pathologies sociales et de s'en protéger en dissociant de manière trop radicale l'agir communicationnel de l'agir instrumental. L'erreur habermassienne, en reprenant Parsons et Luhmann, est de définir le système comme une sphère purement autonome, totalement coupée

<sup>1</sup> Honneth précise toutefois que Lukàcs a lui-même perçu le problème, qu'il s'est pour cette raison davantage penché sur les effets de la réification au niveau individuel, sur la position de « détachement » ou de « contemplation » qu'ils engendrent, et qui viennent contredire le premier rapport de l'individu au monde en termes de « participation ». A. Honneth, *La réification, op.cit.*, p. 25.

de l'agir communicationnel, comme l'atteste sa conception du travail. Il n'y a pas de domaines de l'existence, de sphères d'activité, qui soient totalement coupés de l'agir communicationnel, ou qui puissent, dans la théorie honnethienne, sortir du cadre de la reconnaissance. Croire en l'existence de sphères d'activité autonomes empêche d'avoir à leur égard une exigence qui ne soit pas seulement fonctionnelle mais normative. On laisse de cette façon trop de pouvoir à l'agir instrumental, sans se donner les moyens de délimiter clairement la frontière entre objectivation et réification, puisqu'il sera toujours possible d'affirmer, abusivement, que tel effet s'explique uniquement par l'exigence fonctionnelle de la sphère d'activité en question, et qu'aucune exigence normative n'ait en droit de le remettre en cause. La séparation catégorique entre système et monde vécu, entre l'agir instrumental et l'agir communicationnel, rend épineuse l'application d'un droit d'ingérence qui profite trop à la réification<sup>1</sup>.

La réification, pour Honneth, n'est pas l'effet de la colonisation du monde vécu par des sous-systèmes, mais un oubli de l'antériorité de la reconnaissance sur la connaissance, aux effets plus ou moins graves. L'erreur advient quand, « dans nos efforts réflexifs en vue de la connaissance, on oublie le fait que ceux-ci proviennent d'un acte de reconnaissance préalable. Ce moment d'oubli, d'amnésie, je veux en faire la clé d'une redéfinition du concept de « réification » »<sup>2</sup>. L'oubli de la reconnaissance ne signifie pas sa disparition. Il est l'effet d'une « restriction de l'attention » qui occulte la reconnaissance ou qui la met en arrière-plan. La restriction de l'attention peut avoir plusieurs causes, contrairement à Lukàcs qui, de manière erronée, les réduisait à la sphère économique du marché. Ce peut être l'autonomisation d'un but recherché qui nous fait perdre le sens de notre rapport au monde au point de considérer autrui comme un moyen pour nos propres fins (cas du joueur de tennis qui, obnubilé par l'objectif de gagner à tout prix, oublie qu'il joue contre son meilleur ami) ; ce peut être aussi des causes sociales, qui peuvent être soit des pratiques sociales, soit des systèmes de convictions. Dans le premier cas, il s'agit de pratiques sociales qui ne considèrent plus les individus comme des personnes juridiques, qui annihilent la reconnaissance minimale de leur identité personnelle par le droit, et qui les considèrent froidement, indépendamment de leur inscription dans un monde vécu, en enregistrant simplement leurs faits et gestes<sup>3</sup>. Pour ce

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 76-77.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>3</sup> L'échange économique de type capitaliste, contrairement à ce qu'affirmait Lukàcs, n'est que potentiellement et non nécessairement réifiant, car il respecte en principe la reconnaissance juridique des personnes (par le modèle du contrat). Les cas de réification sont donc plus rares que le pensait Lukàcs. Honneth

qui est du système de convictions, le lien entre la pratique sociale et la réification intersubjective est plus difficile à saisir. La réification, dans ce cas, ne relève pas tant d'une pratique déterminée qu'elle n'est « la conséquence de l'adoption d'une vision du monde spécifique ou d'une idéologie »<sup>1</sup>. Honneth parle encore de schémas de pensée imposés de l'extérieur, qui peuvent influencer notre manière de penser et d'agir, au point de nous faire oublier des pans entiers de notre existence (influence de préjugés contraires à la prise de conscience de l'antériorité de la reconnaissance sur la connaissance, comme nous l'avons vu avec le cas du racisme). Il dénonce enfin, au sujet de l'autoréification, toutes les pratiques actuelles qui favorisent « l'auto-présentation de soi » en habituant les individus à considérer leurs états internes comme des choses à observer, tels les entretiens d'embauche qui ne consistent plus uniquement à faire valoir ses compétences mais aussi à se vendre, ainsi que les services offerts par le coaching, les rendez-vous organisés (le *dating*), jusqu'aux relations amoureuses par internet<sup>2</sup>.

- la critique de l'imaginaire social véhiculé par le capitalisme suppose en second lieu d'aborder différemment les dérives du néo-capitalisme par la substitution de la notion de *paradoxe* à celle de *contradiction*. Il faut changer de modèle pour expliquer et critiquer les processus de développement des sociétés capitalistes. On ne peut plus se contenter d'opposer le système au monde vécu, ou de parler de progrès simultanément permis et contredits par l'apparition de systèmes suite à la rationalisation du monde vécu. Comprendre que les idéaux normatifs finissent par être remis en cause suppose d'adopter le modèle du développement paradoxal. Le *paradoxe* désigne chez Honneth le fait étrange d'un capitalisme qui se retourne contre lui-même, jusqu'à transformer des progrès normatifs en des processus de désolidarisation. De nombreux progrès ont été réalisés au cours de la période sociale-démocrate des sociétés capitalistes modernes (des années 1960 à la fin des années 1970). Honneth les résume en quatre points qui sont tous des formes sociales et morales de reconnaissance : l'individualisme comme représentation de soi dominante (possibilité accrue

fait référence aux évolutions sociales contemporaines qui ont « progressivement vidé de sa substance juridique le contrat de travail jusqu'au développement de la pratique consistant à regarder le potentiel des dons individuels de l'enfant comme un objet de recherche génétique et de manipulation » (*Ibid.*, p. 116).

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>2</sup> « Tous les dispositifs institutionnels qui contraignent de manière latente les individus à prétendre qu'ils éprouvent certains sentiments ou qui les contraignent à fixer leurs sentiments de manière artificielle développent une disposition à l'adoption d'attitudes autoréifiantes » (*Ibid.*, p. 120).

pour les individus de réaliser pleinement leur personnalité, de vivre la vie qu'il désire mener selon leurs projets) ; l'idée d'égalité universelle sur le plan juridique, pour laquelle les progrès ont été les plus sensibles, notamment par l'attribution élargie de droits sociaux ; l'idée de performance comme principe d'attribution statutaire (principe au nom duquel le mouvement féministe a su notamment se faire entendre, pour dénoncer la masculinisation d'un tel principe, et revendiquer que les tâches domestiques soient aussi considérées entre autres comme des « performances ») ; l'idée romantique de l'amour, enfin, qui permet aux individus de s'évader et d'échapper aux contraintes de la vie quotidienne (les relations sentimentales sont consenties librement, au lieu d'être imposées). Les quatre sphères décrites ci-dessus sont dotées d'un potentiel moral, auquel les individus peuvent se référer pour entrer dans une lutte pour la reconnaissance. Elles ont contribué au progrès moral des sociétés modernes.

Mais le début des années 1980 marque le moment où le capitalisme se délégitime. C'est la « révolution néo-libérale », concept qui décrit « l'ensemble de ces processus d'affaiblissement des activités de l'État social au point que les mesures d'assistance étatique ne peuvent être garanties au même niveau que lors des années d'après-guerre »<sup>1</sup>. Le capitalisme naissant est qualifié de « désorganisé », de capitalisme « flexible » ou de « capitalisme en réseau ». L'esprit du capitalisme avancé est une orientation « par projets », qui a su exploiter le thème de la réalisation de soi pour en faire une *idéologie de la reconnaissance*, afin de le retourner contre les individus et servir des intérêts économiques. Les salariés sont désormais considérés comme des « travailleurs-entrepreneurs », que l'on exploite d'autant mieux qu'on leur donne l'illusion de s'inscrire dans une démarche d'autoréalisation de soi dans un travail qui prend la forme trompeuse d'une vocation. Le capitalisme exploite l'individualisme réflexif contemporain qui a pour finalité l'affirmation de l'authenticité pour chacun de son « moi », par ses différences avec autrui, ou bien encore la « réalisation expérimentale de soi ». L'individualisme réflexif désigne un questionnement plus approfondi des sujets de leur identité personnelle. L'individu, désormais, n'a plus une représentation linéaire de son identité (avoir un métier, se marier...), mais conçoit son existence sous le mode d'une découverte expérimentale incessante de lui-même, incertaine dans son expression. Les pathologies sociales qui peuvent en découler sont nombreuses. La quête de soi aggrave le risque d'un sentiment de vide intérieur, d'inutilité et de désarroi. L'idéologie de la reconnaissance de l'identité personnelle transforme le plaisir d'être soi en une exigence

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 282.

toujours plus forte d'originalité, de singularité, qui requiert une démarche introspective incessante, qui finit fatalement par épuiser l'individu, au point de provoquer la dépression ou l'expérience du vide en soi – d'être vidé. Le monde de l'entreprise s'est approprié le thème de l'autoréalisation de soi pour en faire une exigence professionnelle. Il est désormais demandé aux salariés de savoir constamment faire preuve d'autonomie, de mettre en avant leurs qualités pour se vendre, tout en acceptant de plein fouet les contraintes de l'adaptation. Les aspirations personnelles à la réalisation de soi deviennent une force productive de l'économie capitaliste. Elles sont institutionnalisées pour légitimer et renforcer le capitalisme néo-libéral. Il ne s'agit pas d'une stratégie consciente ou intentionnelle. Le nouvel esprit du capitalisme, analysé par Luc Boltanski et Ève Chiapello, « semble plutôt être le résultat involontaire d'une combinaison de différents processus possédant chacun son histoire et sa dynamique propres »<sup>1</sup>.

- Honneth, enfin, à la différence de Habermas, maintient la référence à la psychanalyse comme méthode thérapeutique pour soigner les pathologies sociales. Il est reproché à la psychanalyse d'être trop attachée à une conception classique du « moi » qui ne permet pas de comprendre le caractère pluriel de l'identité personnelle contemporaine. Le post-modernisme, sans grande cohérence ni clarté, affirme que l'identité personnelle est aujourd'hui polymorphique ou multiple. Les individus contemporains, plus que jamais, feraient l'expérience de leur multiplicité intrinsèque ou de leur « pluralisation intrapsychique ». Honneth reconnaît que la conception freudienne a pour inconvénient de proposer le modèle d'un « moi » fort, qui laisse croire que l'inconscient peut finir par être maîtrisé quand le moi est suffisamment renforcé. Freud, d'une certaine façon, serait encore prisonnier de la notion de sujet, ou d'une conception de la construction de l'identité personnelle qui n'insiste pas suffisamment sur l'intersubjectivité des relations sociales<sup>2</sup>. Le modèle qu'il propose est un modèle viril, qui définit la maturité comme la faculté de maîtriser ses pulsions et la réalité en sachant renoncer à certaines facettes de son identité. La psychanalyse, toutefois, n'est pas devenue désuète. Elle a su après Freud relever le défi de modifier et d'enrichir sa conception du moi pour mieux prendre en compte la multiplicité des voies de la communication qui

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>2</sup> Freud, pour Honneth, n'explique pas la manière dont se construit l'identité personnelle. Il n'a pas su en saisir la dimension intersubjective car il envisage le monde environnant et les partenaires du sujet comme des objets d'investissement de sa libido. Le rôle d'autrui est encore secondaire, il n'est que l'occasion pour le sujet de vivre ses conflits intrapsychiques.

s'offrent aux individus dans les conditions socioculturelles contemporaines. La psychanalyse a su s'adapter aux nouvelles mutations que subit l'identité personnelle en se représentant les forces intrapsychiques sur un modèle communicationnel, en proposant la conception « d'un moi enrichi par la fluidisation communicationnelle de sa vie intérieure »<sup>1</sup>. Les travaux de Donald Winnicott et de Hans Loewald permettent de substituer à l'idée freudienne d'un « moi » fort celle « d'une richesse vitale des processus intrapsychiques »<sup>2</sup>. La force du sujet n'est plus de dépasser des stades antérieurs de développement de la vie psychique, mais de les intégrer et de les accepter dans la composition de son identité pour entrer en dialogue avec lui-même. Il est donc vrai que les individus font aujourd'hui une expérience plus approfondie de la multiplicité intrinsèque de leur identité personnelle. Mais la psychanalyse, loin d'être dépassée par ce phénomène, sait en révéler la complexité, contrairement au discours obscur du post-modernisme qui ne dit rien de pertinent à ce sujet.

*La dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie*

Le projet honnethien est donc de proposer une critique plus pertinente des pathologies sociales que ne l'a fait Habermas, par les deux substitutions ci-dessus mentionnées et le maintien de la psychanalyse comme méthode thérapeutique, pour revitaliser indirectement la conflictualité sociale et lui permettre d'avoir une expression plus adéquate en éclairant les individus sur la normativité de la reconnaissance. La philosophie sociale doit permettre aux individus de prendre plus amplement conscience des expériences de l'injustice qu'ils peuvent faire, et des manipulations auxquelles ils sont soumis, pour favoriser leur engagement dans des luttes légitimes pour la reconnaissance. Il revient à la théorie critique, autrement dit aux intellectuels, « de savoir quelle forme doit prendre une culture morale qui confère aux intéressés, méprisés ou exclus, la force individuelle d'articuler leurs expériences dans l'espace public démocratique, au lieu de les mettre en acte dans le cadre de contre-cultures de la violence »<sup>3</sup>. Elle contribue à une réflexivité du sens de la reconnaissance qui est autant une manière de renforcer le consensualisme et la conflictualité inhérents à l'éthique de la reconnaissance. Elle offre la possibilité de distinguer les bons des mauvais conflits, selon

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 332.

<sup>3</sup> A. Honneth, « La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? », *art.cit.*, p. 238.

qu'ils s'inscrivent ou non dans le cadre de l'éthique de la reconnaissance. Honneth, toutefois, tient à rappeler que le rapport entre la théorie critique et les conflits politiques est indirect, qu'il ne faut en aucune façon penser que les intellectuels, d'une manière générale, peuvent directement influencer sur la *praxis* sociale. La théorie critique peut seulement contribuer à une plus grande prise de conscience de ce que reconnaître signifie, par la publication des travaux universitaires. Elle doit témoigner d'un usage public de la raison, mais dont l'impact ou l'efficacité dépend en dernier ressort des citoyens<sup>1</sup>.

Honneth interprète uniquement la *Dialectique de la raison* par le modèle de la critique comme mise au jour. Nous avons démontré de notre côté, à l'occasion de l'étude de Habermas, qu'il était justifié de lire la tradition de la théorie critique par la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie. Mettre au jour n'est pas seulement refléter la normativité intrinsèque de la reconnaissance comme *praxis*. C'est aussi dénoncer les pathologies sociales pour accroître l'intérêt émancipatoire des individus. Il n'y a de critique ouvrante que libératrice, qui dénonce ce qui est idéologique par le caractère utopique d'un projet d'émancipation. La critique honnethienne de l'imaginaire social du néo-capitalisme inclut toutefois elle aussi une critique des idéologies, dont la réification est un effet. Mais c'est ici qu'apparaissent les différences avec Ricoeur et avec Habermas. On ne peut premièrement affirmer que Honneth interprète lui-même l'histoire de la théorie critique par la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie. La notion d'utopie est quasi-absente du vocabulaire honnethien. Elle apparaît à l'occasion d'un commentaire de *Droit naturel et dignité humaine* de Bloch qui ne change rien à son statut secondaire<sup>2</sup>. Honneth rappelle la distinction établie par Bloch entre les utopies sociales et le droit naturel, qui ont pour finalité respective le bonheur et le respect de la dignité humaine. Mais il laisse totalement de côté le principe de l'espoir, la médiation de l'empirie et de l'utopie, et la dimension symbolique des institutions, pour ne garder uniquement de Bloch l'intuition de construire une théorie normative de la reconnaissance dans le cadre d'une analyse du respect de la dignité humaine. Bloch n'est pas pour Honneth un des grands théoriciens de l'utopie de la théorie critique, mais

<sup>1</sup> Pour Lyotard, ceux qui font l'expérience d'un tort sont dans l'incapacité d'exprimer leur expérience d'injustice et c'est au philosophe de trouver un nouveau langage pour donner la parole à ceux qui en sont dépossédés, ou encore de pouvoir témoigner des différends. Pour Renault (mais aussi Honneth), les victimes ne sont pas dénuées de la capacité de pouvoir par eux-mêmes témoigner du tort qu'ils subissent. L'expérience de l'injustice a un contenu cognitif, que la Théorie critique doit permettre aux individus de mieux comprendre. E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, *op.cit.*, p. 43 *sq.*

<sup>2</sup> E. Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, trad. D. Authier, J. Lacoste, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1976.

un précurseur de l'éthique de la reconnaissance. Il a su comprendre que le sens de la dignité humaine est toujours perçu à partir d'expériences de mépris qui « peuvent donner une impulsion pratique à une orientation normative visant à assurer la dignité humaine », bien qu'il n'ait su développer pleinement son intuition en restant prisonnier d'une approche marxiste du droit naturel<sup>1</sup>.

Honneth, en second lieu, se défend du reproche qui lui est fait de ne pas utiliser suffisamment le concept d'idéologie, contrairement aux pères fondateurs de la théorie critique qui l'utilisaient pour dénoncer les pathologies existantes. Il refuse d'une part de dire que la critique ouvrante a pour finalité exclusive de dénoncer des idéologies. La critique ouvrante présuppose un contexte d'aveuglement, qui ne revient pas nécessairement à un contexte idéologique. Il peut y avoir aveuglement sans idéologie, bien que le contraire soit faux. Honneth, d'autre part, juge que l'utilisation du concept d'idéologie est devenue problématique depuis Marx. On ne peut plus dire, comme Marx l'affirmait en son temps, que l'idéologie revient au cas d'une conscience nécessairement fautive car le développement des sciences sociales a prouvé définitivement qu'il ne saurait y avoir de pratique sans conscience, ou de fait sans interprétation, le fait étant toujours « ce qui est tenu pour un fait »<sup>2</sup>. On ne peut plus désormais séparer la conscience de la réalité. Le concept d'idéologie, qui plus est après Marx, est devenu un concept a-critique sous l'influence d'Althusser. L'idéologie finit par ne plus rien désigner d'autre que le « discours » chez Foucault. Le sens de la distinction entre l'idéologie et la non-idéologie s'est perdu :

« La difficulté que nous avons de répondre à cette question renvoie, je crois, de nouveau au fait que l'usage le plus courant du concept d'idéologie aujourd'hui est celui que l'on décrit comme a-critique : l'idéologie n'est pas un état de chose déficient et que l'on peut réfuter, mais toutes les formes de discursivité sociale sont « idéologie ». Althusser a introduit cette évolution et il me semble que c'est depuis lors l'usage le plus fréquent du concept d'idéologie. Il en résulte qu'il n'y a pas de différence entre non-idéologie et idéologie, mais que l'idéologie n'est qu'un autre concept pour ce que Foucault appelle « discours ». Il s'agit pour ainsi dire de formes ou de pratiques de vie dans lesquelles l'interprétation et la pratique sont si étroitement mêlées qu'elles constituent la réalité sociale, et nous pouvons alors distinguer entre différents points de vue relativistes, entre divers types de discours, entre des idéologies à chaque fois distinctes. »<sup>3</sup>

<sup>1</sup>A. Honneth, « Intégrité et mépris. Principes d'une morale de la reconnaissance » in *Recherches sociologiques*, 1999/2, p. 12.

<sup>2</sup>A. Honneth, « Héritage et renouvellement de la Théorie critique », *art.cit.*, p. 136.

<sup>3</sup>*Ibid.*, p. 136.

La lecture d' « Idéologie et appareils idéologiques d'État » donne raison à Honneth<sup>1</sup>. Althusser, pourtant, a pour intention de proposer une théorie générale de l'idéologie plus approfondie et plus critique que celle de Marx, qui n'a étudié que des idéologies particulières. Il insiste sur le rôle considérable joué par l'idéologie dans la reproduction de la vie sociale et complète la théorie marxienne de l'État – qui repose sur la distinction entre pouvoir d'État et appareil d'État – en précisant que l'appareil d'État peut être de deux sortes : il peut soit s'agir de l'appareil (répressif) d'État (AE), soit d'appareils idéologiques d'État (AIE). Le pouvoir d'État est toujours objet de conflits entre des classes sociales, à la différence de l'appareil d'État qui peut rester le même indépendamment des luttes du pouvoir. L'AE reprend de Marx la désignation d'institutions publiques - le gouvernement, l'administration, l'armée, la police, les tribunaux, les prisons - qui ont pour point commun de recourir à la violence, physique ou symbolique. Althusser ajoute l'existence des AIE, qui recourent à l'idéologie, tels les églises, les écoles, la famille, le droit, les différents partis politiques, les syndicats. Les AIE, de diverses manières, servent tous l'idéologie dominante. La classe dominante détient le pouvoir d'État, elle dispose de l'AE, mais elle doit aussi investir les AIE si elle veut se maintenir au pouvoir<sup>2</sup>. Il n'y a donc pas que le pouvoir d'État qui soit l'objet de luttes entre des classes sociales. Les luttes ont aussi lieu dans les AIE, car les anciennes classes dominantes peuvent y avoir conservé une certaine influence, que l'idéologie dominante va devoir combattre. Althusser veut montrer à quel point le pouvoir use d'idéologies de toutes sortes pour s'exercer. Mais il ne le fait qu'au prix de présupposer – comme le critique Honneth – que la *praxis* sociale relève intégralement de l'idéologie, parce que la *praxis* elle-même relève du pouvoir. Il ne montre combien la politique s'empare de l'idéologie, et étend insidieusement son emprise à l'insu des citoyens, qu'au prix d'admettre que tout relève de l'idéologie parce que tout est une question de politique ou de rapport de forces, de domination d'un modèle sur d'autres modèles, au point d'identifier le politique au culturel. La conception a-critique de l'idéologie que lui reproche Honneth ne tient qu'à l'excès d'une conception critique qui n'a

<sup>1</sup> L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (1970), in *Positions (1964-1975)*, Paris, Éd. Sociales, 1976, pp. 67-125.

<sup>2</sup> Il existe un AE, mais des AIE, de même que l'AE relève du public, alors que l'AIE relève souvent du privé. Il n'y a pas toutefois de différence de nature entre les deux, simplement une différence de degré, car les institutions recourent à la fois à l'idéologie et à la violence. Dans les sociétés capitalistes, ce n'est plus la religion mais l'AIE relative à l'école qui est dominant. Le « couple École-Famille a remplacé le couple Église-Famille » (*Ibid.* p. 93). L'École est le lieu de la transmission de l'idéologie dominante. Les enfants acquièrent des « savoir-faire » « enrobés dans l'idéologie dominante (le français, le calcul, l'histoire naturelle, les sciences, la littérature), ou tout simplement l'idéologie dominante à l'état pur (morale, instruction civique, philosophie) » (*Ibid.*, pp. 94-95). L'école est le lieu où l'idéologie dominante peut pleinement s'exprimer, en bénéficiant de longues années pour endoctriner les esprits.

pas de limites, et qui finit par confondre abusivement le *culturel* avec l'*idéologique*. L'idéologie est transhistorique, elle existe depuis toujours parce que toute société est depuis toujours composée de classes sociales qui entrent en conflit. Aucune pratique n'est concevable sans idéologie, et toute idéologie « *a pour fonction (qui la définit) de « constituer » des individus concrets en sujets* »<sup>1</sup>. Nous sommes toujours déjà des « sujets » car nous vivons tous « spontanément » ou « naturellement » dans l'idéologie sans nous en rendre compte. La transformation des individus en sujets a lieu par l'opération de « l'interpellation », au sens commun d'interpeller quelqu'un dans la rue, de le voir se retourner au signe qui lui est manifesté, et y répondre. L'idéologie interpelle, selon une structure qui est doublement spéculaire ou réflexive : en transformant les individus en sujets pour les soumettre à un « Sujet », elle leur donne le moyen de comprendre le lien qui les unit à Lui, et de prendre conscience, par un même processus de réflexivité, de la reconnaissance que le Sujet leur accorde pour les gratifier de leur obéissance et de leur dévouement<sup>2</sup>. Le sujet se reconnaît, il reconnaît les liens qui l'unissent aux autres sujets et au Sujet lui-même, au prix d'une *méconnaissance* de la pratique idéologique qui lui est imposée. Ce qui lui paraît évident, naturel, jusqu'au rituel quotidien de la poignée de main pour saluer quelqu'un, relève au contraire d'une pratique idéologique. On voit bien ici le glissement par lequel la culture finit par être détachée de la politique, jusqu'à désigner à elle seule et par elle-même l'idéologique. L'approche culturelle de l'idéologie par Althusser finit par être une approche a-critique, qu'Olivier Voirol reproche également à Ricoeur<sup>3</sup>. Ricoeur viendrait lui aussi à confondre l'idéologique et le non-idéologique à force d'étendre le champ d'application du concept d'idéologie en lui attribuant une fonction d'intégration sociale. Il ne permettrait plus de dénoncer l'idéologie, mais la justifierait par une approche culturelle qui perdrait totalement de vue le sens critique de l'analyse marxienne.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 110. Althusser, contrairement à Marx, donne un sens positif à l'affirmation que l'idéologie n'a pas d'histoire. L'idéologie n'a pas d'histoire, non parce qu'elle serait un pur rêve ou une pure fiction, mais bien parce qu'elle est transhistorique, qu'elle existe depuis toujours car l'histoire est une lutte entre des classes sociales. Althusser corrige aussi l'analyse marxienne en refusant d'admettre que la critique de l'idéologie, par la dénonciation d'une représentation imaginaire du monde, permet ensuite de saisir *a contrario* les conditions d'existence des individus.

<sup>2</sup> Althusser prend pour exemple le cas de l'idéologie religieuse. Jésus-Christ donne des prénoms à ces disciples (interpellation des individus en sujets). Dieu est le Sujet qui rassure ses fidèles et qui leur donne « la *garantie* que c'est bien d'eux et bien de Lui qu'il s'agit, et que, tout se passant en Famille (la Sainte Famille : la Famille est par essence sainte), « Dieu y reconnaîtra les siens », c'est-à-dire ceux qui auront reconnu Dieu et se seront reconnus en lui, ceux-là seront sauvés » (*Ibid.*, pp. 119-120).

<sup>3</sup> O. Voirol, « Idéologie : concept culturaliste et concept critique », *Actuel Marx* 2008/1, n°43, pp. 62-78.

Une telle analyse de Ricoeur est extrêmement discutable comme nous le verrons ultérieurement<sup>1</sup>. Il importe seulement ici de la prendre en compte, de la notifier indirectement par Althusser, pour bien comprendre que le modèle de l'imaginaire social que propose Ricoeur est étranger à la pensée honnethienne. Honneth justifie son emploi tardif du concept d'idéologie par la difficulté d'en faire de nouveau un concept critique après Marx. Il tente toutefois de le faire en complétant sa théorie par l'étude de la reconnaissance comme idéologie, qui est un phénomène de « méconnaissance » (*Verkennung*), un « faux adressage », le cas d'une reconnaissance « trompeuse, et génératrice de loyauté »<sup>2</sup>. La reconnaissance à laquelle accède l'individu peut être illusoire et bénéfique à des mécanismes de domination. Il n'est pas évident de distinguer les bonnes des mauvaises pratiques de reconnaissance, car « les idéologies de la reconnaissance sont rarement simplement irrationnelles, [...] elles mobilisent généralement des motifs évaluatifs rattachés de manière interne à notre horizon de valeurs »<sup>3</sup>. Honneth propose de définir l'idéologie par trois critères pour prolonger l'approche critique de Marx : un discours n'est idéologique que lorsqu'il prend la forme d'une promesse ; la promesse, en second lieu, doit être prise au sérieux par les destinataires. Les individus doivent être victimes d'une illusion pour expliquer qu'ils puissent l'accepter et y adhérer, ce qui explique que la reconnaissance promise soit bien souvent séduisante ou valorisante. La promesse, enfin, n'est idéologique qu'à condition d'être irréalisable pour des raisons structurelles. L'idéologie est une promesse faite qui ne peut être tenue, de la même manière que Marx disait de l'idée du travailleur salarié libre qu'elle était une idéologie<sup>4</sup>.

L'emploi du concept d'idéologie a beau être difficile, Honneth ne le juge pas moins nécessaire pour réaliser son projet de redonner vie à la tradition des pathologies sociales. Il le fait avec d'autant plus de force qu'il juge la théorie habermassienne insuffisante sur ce point. Mais l'absence d'interprétation de la tradition de la théorie critique en termes de dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie par Honneth est toutefois significative. Il lui a

<sup>1</sup> Cf. *infra* p. 311.

<sup>2</sup> A. Honneth, *La société du mépris*, *op.cit.*, p. 177. Honneth, d'une certaine façon, reprend l'intuition d'Althusser de définir l'idéologie par le couple reconnaissance / méconnaissance d'une autre manière, hors du modèle de l'interpellation.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>4</sup> L'idéologie est une « une forme de promesse qui relève d'une nouvelle formation sociale, laquelle ne peut cependant, en raison des relations sociostructurelles, réaliser le concept de liberté qu'elle contient » (*Ibid.*, p. 138). Pour affirmer que la promesse de bonheur de l'industrie culturelle est bien idéologique comme l'ont affirmé Horkheimer et Adorno dans *La dialectique*, il faudrait démontrer que les individus croient véritablement que l'industrie culturelle – la télévision par exemple – leur offre le bonheur, ce qui n'est pas du tout certain ou évident. Il n'est peut-être question que de passe-temps dans le temps journalier consacré à la télévision, aucunement d'adhésion à la culture de consommation.

justement été reproché, pendant longtemps, de ne pas étudier les idéologies du néo-capitalisme pour dénoncer les pathologies sociales et respecter son projet initial de renouer avec le projet d'émancipation de Horkheimer et d'Adorno. On l'a aussi critiqué de ne pas avoir suffisamment expliqué comment certaines luttes sociales peuvent être émancipatrices, d'autres non. Une telle critique, selon Renault, a consisté dans la tradition foucaldo-deleuzienne à reprocher « parfois aux luttes pour la reconnaissance de se réduire en définitive à des luttes pour la reconnaissance d'identités qui consistent toujours en des effets d'assujettissement », et dans une tradition marxienne à ne pas considérer suffisamment la reconnaissance dans son versant idéologique. Honneth a tenu à rectifier le tir avec *La réification*, par l'analyse de la reconnaissance comme idéologie, et il est vrai que l'on peut y voir un retour à une philosophie sociale plus accentuée. Mais nombre de commentateurs, à juste titre, jugent la correction apportée insuffisante. Il se peut, d'un côté, que l'absence de remarques sur l'utopie soit significative d'une reprise faible du projet d'émancipation. Honneth en fait-il l'omission par négligence, considérant le caractère utopique du projet d'émancipation évident ou acquis, ou par pessimisme accru, en ne concevant plus l'utopie comme un possible mais bien comme un *ailleurs*, inaccessible ? Il est toutefois possible d'affirmer que sa pensée possède bel et bien un caractère utopique au même titre que celle de Habermas. Honneth conserve un rapport à l'utopie par la reprise du projet d'émancipation de Horkheimer et d'Adorno. L'éthique de la reconnaissance revient à l'utopie d'un projet d'une communauté de reconnaissance idéale qui, comme pour le modèle habermassien de la communication, n'existe que pour redynamiser l'énergie utopique de notre époque après la fin de l'utopie par la société de travail. Honneth a même l'intention de dénoncer plus fortement les effets néfastes de l'utopie par la société de travail en soulignant la forme idéologique qu'elle prend aujourd'hui, tout en profitant des expériences de l'injustice qu'elle engendre pour redynamiser, d'un autre côté, l'accent utopique de l'éthique de la reconnaissance. L'histoire, enfin, loin de tout pessimisme accru, est pour lui la manifestation d'un progrès moral des sociétés capitalistes occidentales par le dynamisme de l'éthique de la reconnaissance.

Les insuffisances de son analyse des pathologies sociales sont en revanche plus nombreuses et ont de lourdes conséquences sur la conception du conflit civil. Renault et Voirol soulignent pourtant la pertinence de l'analyse honnethienne de l'idéologie. Honneth arrive de nouveau à faire de l'idéologie un concept critique dans une perspective néo-marxiste, contrairement à l'approche culturelle qui, à leurs yeux, représente une impasse ou une perte de croyance en l'idéologie. Mannheim, Geertz, Ricoeur commettent l'erreur de

dissocier l'idéologie de la pratique de domination, ou encore de critiquer l'antithèse marxienne idéologie / vérité<sup>1</sup>. Ils abandonnent l'idée d'une émancipation possible par le dévoilement des idéologies. Ils ne croient plus au sens marxien de l'idéologie parce qu'ils ne se donnent pas les moyens de comprendre que l'idéologie perdure sous une autre forme, plus insidieuse et moins lisible. Le registre de l'idéologie ne recourt plus à des *justifications par légitimation* ou « par principes transcendants », comme le faisaient encore les « politiques néolibérales de sortie du fordisme », mais à des *justifications par description*, par récit ou par images. Qu'un récit ou qu'une image puisse avoir un contenu idéologique n'est pas nouveau. Ce qui l'est est de les voir produire « des effets idéologiques spécifiques et [...] jouer un rôle central dans les transformations contemporaines des justifications sociales ». Or la critique comme mise au jour proposée par Honneth permet de dénoncer ce que les descriptions, en apparence neutres, véhiculent comme effets idéologiques spécifiques.

La théorie de la reconnaissance est aussi pour Voirol la meilleure façon de reprendre aujourd'hui les trois idées majeures de l'analyse marxienne de l'idéologie, à savoir l'idéologie comme distorsion de la réalité, comme légitimation de la domination, et la fonction émancipatrice de la critique. Mais il juge, en accord avec Renault, que le retour à une philosophie sociale plus critique avec *La réification* reste insuffisant. La perspective prise par Honneth est pertinente mais doit être approfondie en la corrigeant sur certains points. Honneth, d'une part, commet l'erreur de réduire l'interaction à l'intersubjectivité en minimisant l'importance des institutions. Il propose, comme le souligne Renault, une conception *expressive* et non *constitutive* des institutions<sup>2</sup>. Il refuse comme Habermas de considérer que les pratiques symboliques puissent produire elles-mêmes des valeurs. La dimension symbolique des institutions n'est toujours que l'expression de normes rationnelles préalablement établies. Les institutions ne produisent pas d'elles-mêmes la reconnaissance ou son déni, elles ne font qu'exprimer l'état des rapports de reconnaissance au sein d'une société. La pensée honnethienne, par conséquent, souffre du défaut de croire en une intersubjectivité présociale, en des attentes de reconnaissance qui pourraient exister à l'état pur, avant même leur formation ou leur développement dans un contexte social précis. Les relations de

<sup>1</sup> Une autre façon de ne plus croire en l'idéologie pour Renault est de réfuter sa définition marxienne de représentation unifiée et homogène propre à une classe sociale, sous prétexte qu'elle serait sociologiquement infondée. Cela revient à critiquer l'articulation idées dominantes / classe dominante, qu'il faut au contraire conserver. E. Renault, « L'idéologie comme légitimation et comme description », *Actuel Marx* 2008/1, n° 43, p.81.

<sup>2</sup> E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, *op.cit.*, p. 196 sq.

reconnaissance, au contraire, s'inscrivent toujours « dans des jeux sociaux soumis aux logiques des institutions »<sup>1</sup>. Elles sont toujours constituées par des effets institutionnels qu'il est nécessaire de prendre en compte pour mieux dénoncer les pathologies sociales qu'ils peuvent produire et faire de nouveau de l'idéologie un concept critique. Il serait toutefois injuste, précise Renault, de reprocher à Honneth de ne pas du tout prendre en compte les contraintes systémiques produites par les institutions. Les derniers écrits, qui portent davantage sur l'étude des pathologies sociales, attestent la complémentarité de l'interaction et de l'institution chez Honneth. La philosophie sociale honnethienne est encore en construction. Mais on ne peut nier qu'elle existe sous prétexte qu'elle est encore insuffisante sur certains points.

La difficulté d'évaluer la complémentarité de l'interaction et de l'institution dans la pensée honnethienne tient pour Renault à deux ambiguïtés qui apparaissent dans *Kritik der Macht* et que Honneth, par la suite, n'a jamais levées. La critique honnethienne de la distinction système / monde vécu, premièrement, peut aussi bien être interprétée comme la négation de l'existence de contraintes systémiques pour privilégier l'interaction, que comme une interrogation sur l'existence de contraintes systémiques qui empêchent l'interaction. Renault opte pour la seconde interprétation. Honneth s'inscrit dans une démarche néo-marxiste en s'interrogeant sur la coexistence problématique de contraintes systémiques et de contraintes normatives. La seconde ambiguïté tient au reproche que Honneth adresse à Habermas de minimiser le rôle des conflits sociaux au bénéfice d'une rationalisation du monde vécu après *Connaissance et intérêt*. Deux interprétations, là encore, sont possibles. La première est d'en conclure que l'interaction est le seul facteur de l'évolution sociale, la seconde (qui est celle de Renault) est d'affirmer qu'elle reste indissociable de l'institution, comme le prouve l'étude du développement paradoxal du capitalisme. L'interprétation des deux ambiguïtés de *Kritik der Macht* par Renault est pertinente. Elle est confirmée par l'étude comparative de Habermas et de Foucault dans cet ouvrage. Le reproche que Habermas fait à Foucault de trop insister sur les contraintes systémiques en se focalisant sur la rationalité instrumentale finit par se retourner contre lui. Habermas commet l'erreur opposée de trop attendre du monde vécu, de croire en une société organisée rationnellement qui pourrait être en mesure de régler à elle seule les conflits sociaux. Honneth, *a contrario*, a bien pour intention initiale de souligner l'importance des contraintes systémiques pour éviter une théorie communicationnelle

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 198.

excessive. Mais il ne la développe pas suffisamment ou ne la mène pas à son terme en réduisant trop l'interaction à l'interpersonnel<sup>1</sup>. Honneth, en définitive, comme le souligne Jean-Philippe Deranty, reste prisonnier de la distinction habermassienne entre système et monde vécu<sup>2</sup>. Il a tenu à montrer après Habermas que la raison communicationnelle perdurait dans des domaines qui jusqu'ici ne semblaient que relever de l'agir instrumental. Mais son intention de corriger Habermas est telle qu'elle le conduit à trop minimiser les contraintes systémiques, de même que sa reprise de Hegel, axée sur l'intersubjectivité des luttes pour la reconnaissance, finit par trop critiquer la dimension institutionnelle de la *Sittlichkeit*<sup>3</sup>.

Honneth a le mérite de refuser une conception instrumentale du travail. Mais son analyse de la dimension normative du travail par le principe de la performance est au prix d'une abstraction. Honneth ne dit rien de précis sur les conditions de travail des employés car sa problématique est celle de la reconnaissance de la contribution individuelle à la réalisation des fins poursuivies par la société. Il n'étudie pas de près les contraintes systémiques que subissent les employés dans le monde de l'entreprise. L'interaction est réduite à l'interpersonnel par la question exclusive de la relation de l'employé aux autres individus qui constituent la société, par la relation du particulier au général, ou encore par la relation de l'individu aux fins sociales construites intersubjectivement. Honneth, de cette façon, s'empêche à la fois de rendre compte des expériences de l'injustice que font les individus dans le monde du travail, et de penser adéquatement la conflictualité qui est propre à l'estime sociale. Nous avons vu que l'estime sociale est le lieu de conflits culturels permanents par lesquels des individus se battent pour faire reconnaître la valeur de leur travail selon les fins poursuivies par la société. Mais le problème, comme le souligne Voirol, est que la manière dont Honneth pense le rapport entre l'estime sociale et la participation à un horizon commun

<sup>1</sup> Pour une étude comparative de Habermas et de Foucault, cf. S. Haber, « Michel Foucault : deux lectures des ambivalences de la modernité », in *Jürgen Habermas : une introduction, op.cit.*, pp. 277-290 ; Y. Cusset, S. Haber (dir.), *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, Éd. CNRS, coll. « CNRS philosophie », 2006.

<sup>2</sup> J-P. Deranty, « Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance », *Actuel Marx* 2005/2, n° 38, pp. 159-178.

<sup>3</sup> Honneth critique la surinstitutionnalisation hégélienne de l'éthicité, qui exclut notamment l'amitié de la sphère de l'amour. Seule la dimension institutionnelle de l'amour – par le contrat de mariage – relève de l'éthicité chez Hegel, car il faut pouvoir contrôler les conditions d'autoréalisation que l'on accorde aux individus. Le tort de Hegel est de trop minimiser l'éthicité dans son aspect informel, avec pour conséquence de figer le caractère éthique des relations sociales. La surinstitutionnalisation de l'éthicité, plus généralement, est symptomatique de l'absence d'idée de formation démocratique de la volonté chez Hegel. Mais on peut à bon droit juger que le projet d'insister sur l'intersubjectivité de l'espace public conduit Honneth à l'excès inverse, avec pour conséquence une minimisation des contraintes systémiques que subissent les individus. A. Honneth, *Les pathologies de la liberté, op.cit.*, p. 117.

de finalités « reste extrêmement générale et repose, somme toute, sur des présupposés de visibilité et d'intelligibilité parfaite des pratiques »<sup>1</sup>. Honneth ne répond pas aux problèmes de savoir si les sujets peuvent réellement avoir conscience de leur contribution aux fins sociales poursuivies. Il présuppose, à tort, une visibilité et une intelligibilité parfaites des pratiques qui le conduisent à éluder de telles questions. Il ne voit pas que l'estime sociale dépend de médiations qui à la fois permettent et empêchent la reconnaissance de la contribution individuelle à l'horizon normatif commun choisi. Il ne se penche pas suffisamment sur les phénomènes qui rendent impossible la conscience que les individus ont de leur propre pratique, contrairement à Habermas qui traitait en profondeur ce point par les concepts de système et de monde vécu<sup>2</sup>.

## **Conclusion**

Honneth, malgré son ambition de renouer avec le projet d'émancipation de Horkheimer et d'Adorno, n'accentue pas la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie comme il devrait le faire. Sa minimisation des contraintes systémiques, au contraire, peut faire douter de la supériorité de son analyse des pathologies sociales comparativement à celle de Habermas. Sa théorie n'est pas en mesure de garantir une expression adéquate au conflit civil puisque les conditions de son effectivité ne sont pas clairement expliquées et données. La dénonciation insuffisante des contraintes systémiques empêche les individus de prendre conscience de leurs expériences de l'injustice et de s'y opposer par des luttes pour la reconnaissance. Renault propose de son côté de distinguer deux manières de répondre au déni de reconnaissance pour clarifier la théorie honnethienne des conflits sociaux. Il y a, d'une part, les luttes *pour* la reconnaissance, dont la visée est la réconciliation, la demande de réparation (cas, par exemple, du mouvement des infirmières en France dans les années 1990) ; d'autre part les luttes *de*

<sup>1</sup> O. Voirol, « Invisibilité et « système ». La part des luttes pour la reconnaissance », in A. Caillé et C. Lazzeri (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui, op.cit.*, p. 334.

<sup>2</sup> Renault juge que le travail est insuffisamment un concept critique chez Honneth. La conception psychodynamique du travail, proposée notamment par Christophe Dejours, aide à corriger ce défaut. Elle permet de se soucier des conditions matérielles du travail et d'appliquer la psychanalyse à la sphère du travail pour mieux rendre compte des souffrances sociales vécues par les individus. La sociologie allemande, par les travaux de Voswinkel et de Kocyba, permet aussi d'éclairer sous un nouveau jour la reconnaissance comme idéologie pratiquée par le néo-management. Le passage du fordisme au post-fordisme est la substitution du modèle de reconnaissance comme « appréciation » (*Würdigung*) au modèle de la reconnaissance comme « admiration » (*Bewunderung*). Les travailleurs ne sont plus appréciés pour leurs efforts à appliquer de façon convenable des prescriptions. Ils sont désormais admirés pour les ressources qu'ils savent mobiliser dans la conduite de projets, selon leur degré de réussite. E. Renault, « Reconnaissance et travail », *Travailler* 2007/2, n° 18, pp. 119-135 ; « Psychanalyse et conception critique du travail : trois approches francfortoises (Marcuse, Habermas et Honneth) », *Travailler* 2008/2, N° 20, pp. 61-75.

reconnaissance, qui sont agonistiques, avec pour intention de dénoncer les conditions du déni (cas de la révolte des banlieues en 2005 en France). La distinction est d'autant plus justifiée que Hegel la fait lui-même, en utilisant les notions de « lutte de reconnaissance » (*Kampf des Anerkennens*) et de « lutte pour la reconnaissance » (*Kampf um Anerkennung*). Le problème, toutefois, est qu'elle demeure descriptive. Elle permet de dresser une typologie des conflits sociaux, non de résoudre le problème de garantir au conflit des conditions adéquates d'expression. On ne comprend pas, par exemple, comment la lutte pour la reconnaissance peut avoir lieu dans le monde du travail s'il est présupposé que les individus ont une conscience parfaite de l'horizon normatif de la société. Honneth refuse l'approche culturelle de l'idéologie. L'idée d'attribuer à l'idéologie une fonction d'intégration sociale, pour renforcer le besoin des individus de se faire une représentation de leur identité collective, lui est complètement étrangère. Mais il l'ignore ou la refuse au prix de supposer, de son côté, que la représentation de l'identité collective, dans sa normativité, est transparente aux individus. L'identité collective, au contraire, n'est pas donnée mais à construire et à entretenir. L'intention honnethienne de faire de l'idéologie un concept critique est de toute façon insuffisante. La reprise de la problématique de l'aliénation n'est pas développée à son terme comme le précise Haber. Honneth privilégie la problématique de la *réification*, qui n'est pas celle de l'*aliénation*. Il passe d'une application large de la réification en 2005, avec *La réification*, à une application beaucoup plus étroite en 2008 dans l'article « Réification, connaissance, reconnaissance », qui limite la réification aux cas de la guerre et de la prostitution. Honneth commet l'erreur de ne pas appliquer la réification au monde du travail. Une réification véritable, ou au sens strict, est finalement pour lui exceptionnelle. Il est rare que les hommes oublient, même dans les violences qu'ils exercent et font subir à leurs concitoyens, qu'ils ont affaire à d'autres hommes. Les victimes des torts ont seulement été traitées *comme* des choses. Honneth en conclut que l'échange marchand, contrairement à la thèse de Lukàcs, ne peut pas désigner le cas d'une réification authentique, car la signature d'un contrat de travail suppose que les individus reconnaissent mutuellement leur statut juridique. La réification authentique est uniquement réservée aux cas exceptionnels de la guerre et du commerce du sexe, où le contrat en question revient à de l'esclavage<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Haber, de son côté, propose une réification au sens fort, conçue comme oubli de la « compréhension », non de la reconnaissance, jusqu'à affirmer qu'il est préférable, en définitive, d'employer le terme d'aliénation pour mieux entrer « en quelque sorte dans l'épaisseur du vécu, dans le vital et le psychique » (S. Haber, *L'Homme dépossédé. op.cit.*, p. 198). Il faut revenir à la problématique « complète » de l'aliénation des *Manuscrits de 1844* car « c'est bien autour de la relativisation de l'intersubjectivisme que se joue la possibilité de retrouver sans trop les réduire la voie des intuitions de 1844 » (*Ibid.*, p. 199). Renault, de son côté, juge qu'il est possible de

### **3. L'imaginaire social de Ricoeur en question**

*L'idéologie : un concept critique chez Ricoeur ?*

Il reste à voir comment le modèle de l'imaginaire social proposé par Ricoeur n'aboutit pas à une conception a-critique de l'idéologie bien qu'elle soit culturelle. On ne peut, comme le font Voirol et Renault, mettre dans le même panier Mannheim, Althusser, Geertz, et Ricoeur, ou juger que leurs analyses de l'idéologie sont identiques, sous prétexte qu'ils ont tous une approche culturelle de ce concept. Ricoeur se réfère indéniablement à Geertz. Mais il le fait uniquement, comme nous l'avons vu, dans l'intention de se donner les moyens de distinguer *l'idéologique* du *symbolique*, pour expliquer comment la fonction de distorsion-dissimulation de l'idéologie, analysée par Marx, est possible. L'idéologie ne peut produire de l'illusion que parce que les hommes sont originellement sujets à l'image par le pouvoir de l'imagination. Le sens marxien de l'idéologie est inapplicable ou incompréhensible si on ne saisit pas au préalable la dimension symbolique de la vie sociale. Les analyses sémiotiques de l'action symbolique servent uniquement à cet effet. Ricoeur ne recourt pas à Geertz pour appauvrir le concept d'idéologie en étendant son champ d'application. Il ne fait référence à ses travaux que pour se donner les moyens de mieux critiquer la fonction de distorsion-dissimulation de l'idéologie. Il est faux de dire que tout est idéologique pour Ricoeur. C'est uniquement vrai d'Althusser. L'idéologie remplit trois fonctions, elle a un champ d'application plus large que ne le pensait Marx, sans que tout ce qui est culturel soit idéologique, mais symbolique. L'approche culturelle de l'idéologie par Ricoeur tient à sa conception phénoménologique des rapports sociaux qu'il reprend de Husserl. L'idéologie n'existe que parce qu'existe en toute société un imaginaire social, qui fait de l'imagination la condition transcendantale du principe d'analogie. La fonction d'intégration sociale de l'idéologie répond au besoin des individus de se faire une représentation des liens qui les unissent, ou encore de consolider l'ordre au sens de l'*Ordnung* par la dimension normative d'un projet ou d'une vision d'ensemble. La fonction de légitimation de l'idéologie, quant à elle, tient au déficit de légitimité de tout pouvoir dans

considérer Freud et Honneth comme des théoriciens de l'aliénation même s'ils ne se présentent pas eux-mêmes de cette façon. E. Renault, « Du fordisme au post-fordisme : Dépassement ou retour de l'aliénation ? », *Actuel Marx* 2006/1, n° 39, p. 101). L'article de Renault date toutefois de 2006, alors que la restriction de l'application du concept de réification par Honneth date de 2008. Haber parle d'« hésitation » dans la pensée honnethienne, entre une application large et une application restreinte de la réification.

une perspective wébérienne que Ricoeur fait sienne. Il n'y a pas lieu, comme le fait Voirol, de hiérarchiser les fonctions de l'idéologie proposées par Ricoeur, pour affirmer que la fonction de distorsion-dissimulation est sacrifiée ou devient secondaire comparativement aux deux autres<sup>1</sup>. C'est attribuer un ordre hiérarchique aux fonctions de l'idéologie que Ricoeur n'établit pas, ou comparer ce qui n'est pas comparable car les registres de l'idéologie ont chacun leur spécificité. Ricoeur ne minimise en aucune façon la fonction de distorsion-dissimulation de l'idéologie. Il désire seulement compléter la théorie marxienne par une meilleure compréhension de l'imaginaire social.

La grande différence entre Voirol, Renault et Ricoeur tient au fond à leur lecture de Marx. Les deux premiers se posent la question de savoir comment revenir à Marx et lui rester fidèle tout en apportant les modifications nécessaires à la théorie marxienne pour la rendre applicable et l'approfondir. Renault, par exemple, se demande comment les justifications par description peuvent respecter l'analyse marxienne de l'idéologie dès lors qu'elles ne sont plus des discours qui font référence à des normes transcendantes, et que leur caractère idéologique ne tient plus à une lutte entre des classes sociales mais à des effets de structure. Voirol, de son côté, est sensible au reproche du « paternalisme épistémique » adressé à l'encontre de Marx, qui souligne le risque de confier à des experts la responsabilité d'éclairer les citoyens sur les idéologies auxquelles ils sont inconsciemment soumis. Renault et Voirol ont pour entreprise commune d'adapter la théorie marxienne de l'idéologie aux sociétés contemporaines tout en l'améliorant. Ricoeur, lui, adopte une position davantage post-marxienne, en soulignant ce que Marx n'a pas compris de l'idéologie et de la dimension symbolique de l'action sociale. Mais sa critique de Marx ne fait pas pour autant de l'idéologie un concept a-critique. Son approche culturelle de l'idéologie ne l'empêche pas de faire la critique de sa fonction de distorsion-dissimulation, par la dialectique de l'idéologie et de l'utopie que Voirol et Renault se gardent bien de mentionner, et qui pourtant tire son existence d'une *praxis* sociale conflictuelle, qui oppose des classes sociales antagonistes en lutte pour le pouvoir. La dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie permet l'institutionnalisation d'un espace public de contestabilité qui doit précisément donner aux citoyens les moyens de dénoncer l'idéologie dans ses fins de manipulation. Voirol reproche à Ricoeur de ne plus croire en la visée émancipatrice de la critique de l'idéologie, dès lors qu'il devient impossible de se sortir

<sup>1</sup> « À ses yeux, ce qui caractérise l'idéologie dans son fondement premier, c'est sa fonction d'intégration de la communauté. Pour lui, la distorsion n'est possible que dans le cadre d'un système sémantique organisé par l'idéologie ; elle est donc secondaire face à une réalité sociale toujours préalablement médiatisée par des symboles ». O. Voirol, « Idéologie : concept culturaliste et concept critique », *art.cit.*, p. 68.

de l'idéologique. C'est faux. Ce n'est pas parce qu'il est impossible de concevoir une société sans idéologie, pour des raisons différentes qui tiennent à ses trois fonctions respectives, que Ricoeur abandonne le projet de voir les hommes se libérer du mieux possible de l'idéologie dans sa fonction de distorsion-dissimulation, même si la lutte pour le pouvoir à laquelle se livrent les classes sociales la rend inévitable. La visée émancipatrice de la critique de l'idéologie est reprise par la figure de l'utopie, dont l'effectivité dépend de l'engagement politique des citoyens.

*Consensus conflictuel / entente dans le conflit : de nouvelles différences*

Il n'y a donc pas lieu de craindre, en reprenant Ricoeur, d'utiliser un modèle de l'imaginaire social inadéquat au projet philosophique de valoriser l'exercice du conflit civil en démocratie contemporaine. L'extension du champ d'application du concept d'idéologie ne vient contredire ni *l'exercice* du conflit civil entre des classes sociales (dont l'effet est la dialectique conflictuelle, indépassable, de l'idéologie et de l'utopie) ni son *expression* par la critique de la fonction de distorsion-dissimulation de l'idéologie. Ricoeur, certes, comparativement à Honneth, ne propose pas une philosophie sociale. L'étude des pathologies du social se limite chez lui à la reprise de l'analyse marxienne de l'idéologie comme distorsion. Mais son approche de la politique a pour avantage de comprendre le lien indissociable du conflit civil avec l'imaginaire social, et de permettre – sans que ce soit là l'intention de Ricoeur mais bien la nôtre – une réactualisation de Machiavel<sup>1</sup>. Ricoeur et Honneth sont très proches l'un de l'autre pour leur conception du conflit civil. Le « consensus conflictuel » et le « conflit dans l'entente » sont très similaires. Ricoeur, dès *L'idéologie et l'utopie*, interprétait les conflits sociaux en termes de luttes pour la reconnaissance dans une perspective néo-hégélienne<sup>2</sup>. Il retrouve ses propres intuitions dans le projet honnethien de

<sup>1</sup> Honneth, quant à lui, fait de Machiavel le premier théoricien de la philosophie sociale moderne, pour la compréhension que la vie sociale est fondée sur la lutte pour l'existence. Mais la lutte envisagée par Machiavel a uniquement pour enjeu la survie ou la conservation de l'identité physique, et pour considération de l'individu l'égoïsme, la satisfaction des intérêts personnels. Hobbes donnera à cette ontologie sociale la valeur d'une hypothèse scientifique. Tous deux accordent à l'État « la tâche de neutraliser sans cesse ce conflit toujours menaçant » et de savoir l'exploiter, pour en tirer profit (*La lutte pour la reconnaissance*, *op.cit.*, p. 16). Honneth fait explicitement référence aux analyses de Habermas (*Théorie et pratique*, *op.cit.*, chap. I) sans que l'on puisse savoir avec certitude s'il identifie lui aussi la pensée machiavélique au machiavélisme, même si cela semble être le cas.

<sup>2</sup> *L'idéologie et l'utopie* est tiré d'un ensemble de leçons prononcées en 1975 à l'université de Chicago sur le thème « Idéologie et Utopie ». *La lutte pour la reconnaissance* date de 1992.

fonder une théorie sociale à teneur normative en s'inspirant du Hegel d'Iéna. Les trois sphères de reconnaissance héritées de Hegel et les formes négatives de mépris qui leur sont associées constituent pour Ricoeur « la contribution la plus importante de l'ouvrage de Honneth à la théorie de la reconnaissance dans sa phase post-hégélienne, les trois modèles de reconnaissance fournissant la structure spéculative, tandis que les sentiments négatifs confèrent à la lutte sa chair et son cœur »<sup>1</sup>.

Le conflit civil, pour Ricoeur comme pour Honneth, est encadré par du consensuel, qui le précède et lui succède. Des différences existent toutefois entre les deux auteurs. Le modèle de l'imaginaire social de Ricoeur est une pensée de la rupture au sein d'un ordre dont le consensualisme est assuré par la conservation d'un langage commun aux individus, qui survit à la fin de l'unité spirituelle du monde. Le pluralisme des valeurs n'empêche pas une forme d'homogénéité sociale que renforce tout ce qui participe à l'ordre au sens de l'*Ordnung*, à savoir la culture (les traditions), la mémoire collective, et plus généralement la fonction d'intégration de l'idéologie. Le consensualisme de Ricoeur est avant tout *culturel*, même s'il tient aussi à l'intercompréhension universelle dont les hommes sont capables par leur faculté de langage, alors que le consensualisme honnethien est avant tout *moral*, en étant obtenu par réflexivité de la normativité intrinsèque à l'éthique de la reconnaissance. Ricoeur, non plus, n'aurait sans doute pas accepté de dire que l'exercice du conflit civil permet un progrès moral des sociétés modernes. L'accord auquel les hommes peuvent parvenir, après confrontation de leurs différences, ne renforce pas un consensus moral entre les individus par approfondissement de l'éthique de la discussion ou de l'éthique de la reconnaissance. L'accord obtenu est précaire, il prend la forme d'un compromis ou d'un équilibre d'intérêts toujours instable, sans cesse brisé et à reconstruire. Ricoeur, enfin, critique l'utopie habermassienne d'un dépassement entre des classes sociales. Or Honneth n'a pas lui-même pleinement renoncé à l'utopie d'une société où le conflit prendrait fin, même si l'éthique de la reconnaissance sert d'idéal politique ou d'horizon régulateur.

Ricoeur, toutefois, dans *Parcours de la reconnaissance*, ne reproche pas à Honneth son consensualisme pour les points ci-dessus cités, mais cherche au contraire, d'une manière générale, à « tempérer » le thème de la lutte pour la reconnaissance dans sa dimension

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, coll. « Les Essais », 2004, p. 275. Les autres points honnethiens que Ricoeur fait siens sont les suivants : la critique du monologisme de la philosophie de la conscience ; l'analyse de la dimension intersubjective de l'identité individuelle par la psychologie sociale de Mead, qui permet d'éviter que le thème de la reconnaissance ne se banalise. L'étude de la pensée honnethienne par Ricoeur reprend uniquement *La lutte pour la reconnaissance*.

conflictuelle, en partant d'une objection que Honneth juge de son côté injustifiée. Il reproche au thème honnethien de la lutte pour la reconnaissance de favoriser le cas d'une *conscience malheureuse* ou de luttes sans fin qui condamneraient les individus à l'insatisfaction tout en les habituant au rôle de victimes :

« Notre doute ne porte donc que sur cette région de l'esprit et sur les modèles de reconnaissance qui en relèvent. Dans ces limites, ce doute prend la forme d'une question : la demande de reconnaissance affective, juridique, et sociale, par son style militant et conflictuel, ne se résout-elle pas en une demande indéfinie, figure de « mauvais infini » ? La question ne concerne pas seulement les sentiments négatifs de manque de reconnaissance, mais bien les capacités conquises, ainsi livrées à une quête insatiable. La tentation est ici d'une nouvelle forme de « conscience malheureuse », sous les espèces soit d'un sentiment inguérissable de victimisation, soit d'une infatigable postulation d'idéaux hors d'atteinte. »<sup>1</sup>

Ricoeur n'abandonne pas le projet d'interpréter les luttes sociales en termes de luttes pour la reconnaissance, mais désire le compléter, pour éviter le cas d'une nouvelle forme de conscience malheureuse, par l'expérience effective d' « états de paix ». Les états de paix ne mettent pas fin aux luttes pour la reconnaissance. Leur utilité est de montrer que la reconnaissance est possible au lieu d'être inaccessible. Ils désignent des expériences de reconnaissance effectives qui sont autant de « trêves », d' « éclaircies » ou de moments d'accalmie au sein des luttes pour la reconnaissance, de la même façon qu'Arthur Schopenhauer envisageait des états possibles de suspension de la Volonté par l'art et la mystique :

« Les expériences de reconnaissance pacifiée ne sauraient tenir lieu de résolution des perplexités suscitées par le concept même de lutte, encore moins de résolution des conflits en question. La certitude qui accompagne les états de paix offre plutôt une confirmation que la motivation morale des luttes pour la reconnaissance n'est pas illusoire. C'est pourquoi il ne peut s'agir que de trêves, d'éclaircies, on dirait de « clairières », où le sens de l'action sort des brumes du doute avec l'estampille de l'*action qui convient*. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 317-318. Le défaut de vouer les hommes à l'insatisfaction est propre au thème de la lutte pour la reconnaissance, tandis que le reproche de favoriser une logique de victimisation est propre à la théorie honnethienne de la reconnaissance. Honneth, de son côté, se défend farouchement de favoriser par sa théorie une logique de victimisation. Le sentiment d'injustice peut ne pas être justifié et ne pas déboucher sur une expérience authentique de l'injustice. Cf. A. Honneth, « La philosophie de la reconnaissance : une critique sociale. *Entretien avec Axel Honneth* », *Esprit*, juillet 2008, pp. 93-94.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 318.

Les états de paix désignent des expériences de *reconnaissance mutuelle* qui relèvent de la logique du « don cérémoniel réciproque » ou encore de l'*agapè*. Leur dimension symbolique les soustrait tant à l'ordre juridique qu'économique, mais ils possèdent une « force d'irradiation et d'irrigation » qui leur permet d'être « au cœur même des transactions marquées du sceau de la lutte »<sup>1</sup>. L'*agapè*, en apparence, est étrangère à la logique de reconnaissance mutuelle, car le don, communément, n'attend rien en retour. Mais Ricoeur reprend à son compte le modèle du don / contre-don de Marcel Mauss pour compenser les risques que fait encourir la logique de la réciprocité, qui structure la lutte pour la reconnaissance, et pour développer une *phénoménologie de la mutualité*. Le contre-don s'explique par la nécessité pour les hommes de se confirmer dans leurs échanges leur subjectivité, de reconnaître mutuellement qu'ils ne sont pas des choses, mais des êtres doués d'intention. Le concept de « reconnaissance mutuelle » plaide en faveur du rapport mutuel qui peut exister entre les *acteurs* de l'échange, contrairement au concept de « réciprocité » qui porte davantage sur la *structure* de l'échange, et qui peut aussi bien s'appliquer aux relations économiques pour désigner uniquement un échange d'objets. La phénoménologie de la mutualité permet d'insister sur la dimension interpersonnelle de l'échange, « contre sa réduction à une figure de la réciprocité où le rapport opère à un niveau transcendant par rapport aux transactions entre donateurs et donataires »<sup>2</sup>. La mutualité n'est qu'une figure possible des liens de réciprocité, mais elle doit davantage être prise en compte dans les luttes pour la reconnaissance pour à la fois éviter le cas de la conscience malheureuse et souligner la dimension intersubjective des relations sociales. Honneth, s'il se soucie lui aussi de cette dimension, au point même de trop réduire l'interaction à l'interpersonnel, commet l'erreur de ne pas compléter l'éthique de la reconnaissance par la logique du don / contre-don. L'amour n'est pas uniquement primordial pour la question de la confiance en soi. Il n'est pas non plus cantonné à la sphère privée, mais témoigne d'une pratique du don / contre-don qui a son influence dans les relations sociales, dont l'enjeu est la reconnaissance de sa subjectivité ou de son humanité. La reprise de Mauss permet aussi de comprendre, d'une autre manière, que les états de paix ne mettent pas fin à la lutte pour la reconnaissance. Le don / contre-don, à l'image du potlatch, est lui-même habité par une forme de conflictualité, entre générosité, acte libre et désintéressé, et obligation de donner, recevoir, et rendre, qui lui permet d'entrer en dialectique avec la lutte pour la reconnaissance :

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 372.

« Je parlais alors d'une « clairière », dans la forêt de perplexités. Je puis dire maintenant pourquoi il en est ainsi : l'expérience du don, outre son caractère symbolique, indirect, rare, voire exceptionnel, est inséparable de sa charge de conflits potentiels liée à la tension créatrice entre générosité et obligation ; ce sont ces apories suscitées par l'analyse idéal-typique du don, que l'expérience du don apporte dans son *couplage* avec la lutte pour la reconnaissance. »<sup>1</sup>

La reconnaissance mutuelle dont les hommes sont capables échappe toutefois à leur conscience. Les hommes pratiquent la plupart du temps le don / contre-don sans s'en rendre compte, de même qu'ils oublient la « dissymétrie originaire entre le moi et l'autre »<sup>2</sup>. La réciprocité, même envisagée par la figure de la mutualité, comporte le risque de faire oublier « l'indépassable différence qui fait que l'un n'est pas l'autre au cœur même de l'*alléloi*, du « l'un l'autre » »<sup>3</sup>. Mais la dissymétrie originaire entre le je et le tu, loin d'être définitivement incompatible avec le processus de reconnaissance mutuelle, peut lui être intégrée. Il faut la rendre plus consciente aux individus pour renforcer l'éthique de la reconnaissance, jusqu'à permettre le sentiment de gratitude et l'expérience de l'altérité dans son unicité.

Ricoeur, par conséquent, veut compléter la solidarité sociale que permet l'éthique de la reconnaissance par l'expérience de la générosité, ou encore par la morale sociale que permet la logique du don / contre-don pour Mauss. Nous avons déjà souligné, dans la première partie de nos travaux, les différences entre Machiavel et Ricoeur au sujet du conflit civil. Elles apparaissent plus nettement ici, car la référence à l'*agapè* est totalement étrangère au modèle machiavélien de l'entente dans le conflit. Les relations d' « amour » dont les hommes sont capables n'ont aucune place dans la conception machiavélienne de la politique, si ce n'est pour poser la question des sentiments que doit savoir produire ou éviter le prince, afin de se maintenir au pouvoir. L'échange don / contre-don est totalement étranger à la thèse machiavélienne d'une méchanceté naturelle de l'homme. L'homme, pour Machiavel, est par nature soumis à l'insatiabilité de ses désirs et aux passions de l'avoir et de l'être qui ne laissent aucune place – quasi *aucune chance* – à des rapports de mutualité. Le conflit civil est une lutte pour ou contre la domination. Nulle obligation de donner chez Machiavel, qui tient à l'impératif d'affirmer son humanité en s'inscrivant dans la dimension intersubjective de l'échange. Les hommes, au contraire, n'expriment leur humanité qu'en refusant l'échange, pour tenter de satisfaire leur passion naturelle d'exercer leur emprise sur autrui. Les rapports

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 225.

de mutualité peuvent tout au plus être des effets institutionnels ou s'expliquer par le besoin qu'ont les hommes de s'illusionner sur le pouvoir et d'oublier la conflictualité des rapports sociaux. L'interdépendance ne résulte pas de l'échange don / contre-don, « par lequel l'homme se révèle *pour* l'homme et *par* l'homme »<sup>1</sup>, mais du besoin de produire et d'entretenir le *bene comune* au sein de l'État, indissociable de la problématique de l'imaginaire social. Ricoeur, similairement à Boltanski dont il dit être très proche, tient à compléter les modes de la violence et de la justice par celui de l'amour<sup>2</sup>. Les relations sociales ne relèvent pas toutes du registre de la dispute, car les faits prouvent aussi qu'elles peuvent tenir de l'échange-don.

Ricoeur, de manière surprenante, ne fait aucunement mention de son étude de l'imaginaire social dans *Parcours de la reconnaissance*, alors que *L'idéologie et l'utopie* abordait la question des luttes pour la reconnaissance sous cet angle. La raison de cette omission semble tenir à une différence d'approche. Les luttes pour la reconnaissance sont abordées sur un plan politique dans *L'idéologie et l'utopie*, et sous l'angle du social, de la morale, voire de l'anthropologie dans *Parcours de la reconnaissance*. L'accent, dans *Parcours de la reconnaissance* (au sujet de la reconnaissance mutuelle), n'est pas mis sur la dimension institutionnelle des relations sociales, mais sur leur dimension interpersonnelle et normative. Ricoeur dit recourir uniquement aux états de paix pour éviter le cas d'une conscience malheureuse, sans vouloir minimiser la conflictualité des rapports sociaux. Mais on peut au contraire l'interpréter de cette façon. Son approche sociale et morale des luttes pour la reconnaissance en 2004 est au détriment de leur dimension politique, par l'omission de l'enjeu du pouvoir et du thème de la domination qu'il étudie de manière approfondie dans d'autres textes consacrés au paradoxe politique. La reconnaissance mutuelle que permet la logique du don / contre-don est substituée à la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie. L'éthique honnethienne de la reconnaissance prétend s'appliquer à la vie politique. Ricoeur aurait donc dû interroger cette prétention en se souciant davantage des différences de registre entre les relations sociales et la vie politique. L'absence de remarques sur ce point donne l'impression qu'il inscrit son analyse de la politique dans une anthropologie plus large,

<sup>1</sup> L'expression est de Lefort, auquel Ricoeur fait référence pour son analyse pertinente de l'échange-don de Marcel Mauss, contrairement à C. Lévi-Strauss. C. Lefort, *Les formes de l'histoire*, *op.cit.*, p. 27.

<sup>2</sup> L. Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Éd. Métailié, 1990. Ricoeur fait aussi référence aux travaux de Marcel Henaff, à qui il doit « l'idée de résoudre l'énigme qu'il dénomme « énigme du don réciproque cérémoniel » par recours à l'idée de reconnaissance mutuelle symbolique » (P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, *op.cit.*, p. 339). M. Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002.

qui a bien pour effet de minimiser le conflit civil entre les classes sociales. La phénoménologie de la mutualité renforce le sentiment d'appartenance réciproque des individus par un consensus qui, cette fois-ci, n'est plus culturel mais *moral*. Les hommes ont d'autant plus le sentiment réciproque d'appartenir à une même nation, ou de constituer ensemble un nous social, qu'ils sont capables de relations de mutualité, et s'inscrivent dans des relations d'interdépendance. Machiavel, de son côté, ne tire pas sa conception de la politique d'une réflexion anthropologique plus générale sur la nature humaine. La spécificité de la politique est prise en compte dans la question de l'institutionnalisation du conflit civil et de l'entretien de l'imaginaire social, tout comme l'état de nature et l'état civil diffèrent par les registres respectifs de la passion et de l'humeur.

## **Conclusion**

Il a été montré auparavant que l'imaginaire social habermassien était totalement au service de son consensualisme. On peut désormais conclure que l'imaginaire social honnethien, de son côté, est insuffisamment au service de la théorisation et de la valorisation du conflit civil pourtant envisagées. Honneth clarifie son consensualisme par la figure de la reconnaissance élémentaire, mais n'accentue pas le *conflit* dans l'entente par la dialectique de l'idéologie et de l'utopie. L'éthique de la reconnaissance, en dépit d'une revalorisation du conflit civil, relève d'une esthétique du beau. L'hypothèse d'un *sensus communis* demeure, seule change l'explication de la communicabilité du sentiment par l'antériorité de la reconnaissance sur la connaissance. Le conflit ne déborde pas la raison communicationnelle, mais en assure simplement une expression dynamique. Honneth ne reprend pas de Kant la problématique du sublime, mais bien uniquement la figure morale du respect, pour accentuer la dimension normative et consensualiste de l'éthique de la reconnaissance<sup>1</sup>.

Honneth n'enrichit pas non plus le modèle communicationnel habermassien en accordant une plus grande autonomie à l'imagination, pour entrevoir la possibilité d'une antériorité de l'image sur le concept. La dimension pré-langagière de la reconnaissance débouche sur la compréhension que la dimension symbolique des relations humaines ne se limite pas à la

<sup>1</sup> Raulet juge toutefois que Honneth, à force d'insister sur le caractère incommunicable du sentiment d'injustice, se rapproche de la conception du différend de Lyotard, sans aller jusqu'au bout de son raisonnement. G. Raulet, « L'aporie de la théorie critique. Les stratégies de renouvellement du noyau théorique », in E. Renault, Y. Sintomer, *Où en est la théorie critique, op.cit.*, pp. 33-58.

raison communicationnelle, mais relève aussi du corps, de gestes expressifs par lesquels un individu signifie à autrui le type de reconnaissance qu'il désire avoir avec lui. Honneth, après *La lutte pour la reconnaissance*, accorde beaucoup plus d'importance à la corporéité du social, en cessant de la confiner au domaine de l'amour. Il devient convaincu que « toutes les formes de reconnaissance ont une certaine origine corporelle ou symbiotique » et que les échanges corporels, loin d'être seulement capitaux dans la petite enfance, conservent une importance majeure tout au long de l'existence<sup>1</sup>. La prise en compte de la corporéité du social permet de mieux comprendre la matérialité de la reconnaissance et sa dimension symbolique. Elle est le pendant de la réflexion habermassienne sur la dimension symbolique des institutions. Mais elle ne débouche pas sur l'affirmation de l'antériorité de l'image sur le concept qui, de toute façon, est étrangère à la pensée honnethienne et relève d'une approche phénoménologique de la politique comme celle que proposent, dans une optique néo-machiavélienne, Lefort, Merleau-Ponty, mais aussi Ricoeur avec son modèle de l'imaginaire social.

Honneth tient à se démarquer de l'éthique de la discussion en insistant davantage sur la conflictualité des rapports sociaux par la perspective néo-hégélienne des luttes pour la reconnaissance. La modification envisagée, toutefois, ne revient pas à abandonner le consensualisme habermassien et semble pour cette raison insuffisante en souffrant des mêmes présupposés. Il est donc intéressant de se demander si une critique plus radicale de l'espace public habermassien est possible, qui permettrait de renouer avec le modèle du conflit précisé en fin de première partie, opposant des parties adverses, hétérogènes, toujours en lutte entre elles, chacune désirant se prendre pour le tout.

<sup>1</sup> A. Honneth, *La société du mépris*, *op.cit.*, p. 164. « Entre-temps, j'ai acquis la conviction que la reconnaissance sociale reste en quelque sorte toujours indirectement rattachée à des processus symbiotiques et existe ainsi par un rapport aux attitudes, à des expressions non langagières et à tout le réseau prélangagier de mimiques et de gestes » (*Ibid.*, p.164). C'est un autre point d'évolution de la pensée honnethienne, qui s'ajoute à la modification de la théorie de la reconnaissance par le cas de la reconnaissance élémentaire et de la reconnaissance comme idéologie.

### **III. Rancière ou le conflit radical**

#### **Introduction**

Le modèle de la « méésentente » de Rancière va permettre de préciser plus encore notre perspective néo-machiavélienne du conflit civil en démocratie contemporaine, en la distinguant, cette fois-ci, non d'un consensualisme excessif, mais d'un conflit radical qu'aucun imaginaire social ne vient atténuer ou résoudre par l'entretien de ce que les hommes partagent ou ont en commun. Des différences avec Lyotard vont aussi être soulignées, pour distinguer plus encore la pensée de Rancière du post-modernisme. La rationalité de la méésentente n'est pas le projet d'une déconstruction de la raison à tout prix, mais une critique de la rationalité post-métaphysique habermassienne qui invite à changer de regard, en partant de ce que l'espace public laisse à ses bords pour penser de nouveau la politique par le conflit civil.

#### **1. La critique du modèle communicationnel**

##### *Le nœud de la métaphore et de l'argumentation*

La critique de la conception habermassienne de l'espace public par Rancière revient à contester l'opposition établie entre, d'une part, la communication, qui relèverait de l'argumentation, et d'autre part le discours poétique ou la métaphore, qui serait d'un autre ordre<sup>1</sup>. Rancière prend position dans le débat qui oppose Habermas à Rorty pour les critiquer tous deux. La controverse porte sur la conception du langage. Rorty soutient la thèse d'une hétérogénéité du langage dans une perspective post-moderne que critique Habermas, pour qui les présuppositions idéalisantes de la communication sont universelles grâce à l'existence de « ponts herméneutiques » entre les différents registres de discours. Le post-modernisme

<sup>1</sup> L'analyse qui suit reprend en premier lieu un article de J. Rancière, intitulé « La Méésentente », écrit en 1993, qui constitue aussi en grande partie le troisième chapitre de *La Méésentente* publié en 1995. L'article a l'avantage de porter plus précisément sur le débat Habermas / Rorty que le chapitre trois de *La Méésentente*. D'où l'importance particulière que nous lui accordons, sans toutefois, évidemment, limiter notre étude à lui. J. Rancière, « La Méésentente », in F. Gaillard, J. Poulain, R. Shusterman (dir.), *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas, op.cit.*, pp. 169-185.

abandonne le projet d'émancipation de la modernité auquel tient Habermas, de même que l'anti-essentialisme de Rorty (refuser que le langage désigne l'essence de l'homme) est contraire à la thèse anthropologique habermassienne de l'homme comme un *ego communicans*. Le tort commun de Habermas et de Rorty, que tient à critiquer Rancière, est de distinguer différents usages de la parole ou de séparer le discours poétique du discours commun, ce qui a pour effet de ne pas comprendre adéquatement la place du consensus ou du dissensus au sein du langage, ainsi que la dimension esthétique de la politique.

L'erreur consécutive est d'interpréter la justice et les relations sociales comme le lieu de la rationalité de la communication. Or la parole ne s'exprime pas de cette manière dans les relations sociales. Elle n'est pas le lieu de l'identité de la compréhension et de l'intercompréhension, du « comprendre et comprendre » (comprendre ce qui est dit, et se comprendre entre interlocuteurs jusqu'à s'accorder sur le meilleur argument, dans une perspective consensualiste). Rancière est « parfaitement d'accord pour dire qu'une illocution réussie est toujours l'anticipation d'une situation de parole qui n'est pas encore donnée »<sup>1</sup>. Mais cette anticipation n'est pas l'effet d'une capacité illocutoire des individus dont le statut serait quasi-transcendantal. L'interprétation habermassienne du langage oublie le performatif, ou commet l'erreur de penser l'illocution indépendamment de la perlocution. Rancière prend l'exemple de la formulation de la question « Vous m'avez compris ? ». Comprendre peut aussi bien dire comprendre un problème que comprendre un ordre. « Vous m'avez compris ? » est un performatif qui établit la ligne de partage entre ceux qui sont en mesure de comprendre, et ceux qui n'ont qu'à obéir à l'ordre qui leur est donné. Plusieurs niveaux d'analyse de la question posée sont possibles : le premier degré est de considérer que celui qui répond partage avec l'autre l'acte de comprendre, car il comprend l'ordre qui lui est donné ; le second, plus pertinent, est de dire que la question posée ne suppose aucune compréhension, simplement l'acte d'obéir. « Vous m'avez compris ? » signifie en réalité : « vous n'avez rien à comprendre, vous n'en avez pas besoin, car vous n'êtes pas en mesure de comprendre mais uniquement d'obéir ». La soumission exigée, là encore, peut être commentée de deux manières différentes : soit nous comprenons que l'autre, en l'absence d'un langage commun, cherche à nous imposer son langage ; soit nous comprenons qu'il cherche à le faire sous prétexte mensonger qu'il ne peut y avoir de langage commun.

<sup>1</sup> J. Rancière, « La Mésentente », *art.cit.*, p. 169.

La question énoncée fait l'objet d'un *commentaire*, non d'une *interprétation*. L'interprétation consiste à déceler le sens caché d'un énoncé ou d'une attitude. Le commentaire, lui, ne porte pas directement sur la signification de l'énoncé, ou sur l'objet de la discussion, mais prend en compte la *position de l'énonciateur*, qui sous-tend le sens de ses phrases. Le commentaire, qui permet l'argumentation, objective et universalise l'énoncé en le décontextualisant. L'énoncé est extrait de la situation de parole qui l'a fait naître, il est décontextualisé pour mieux saisir la position de l'énonciateur, grâce à la capacité donnée à tout un chacun de se mettre à distance de la discussion engagée, en occupant la place d'une tierce personne entre le « je » et le « tu ». Habermas, au contraire, juge que le point de vue de l'observateur ou de la troisième personne empêche la communication, qui n'a de sens que par la capacité illocutoire des interlocuteurs. Occuper la place du « il », pour comprendre d'où parlent les interlocuteurs, « gèlerait » ou ferait perdre la dimension intersubjective du langage<sup>1</sup>. C'est totalement faux pour Rancière, qui rappelle que la référence à la troisième personne est très fréquente dans les discussions journalières où existe un tel « jeu de personnes ». Rancière juge la conception habermassienne de l'opinion publique bourgeoise. C'est un espace public de discussion réservé à une élite ou à des savants qui décident seuls des thèmes de discussion et des problèmes à traiter, en établissant une ligne de partage entre ceux qui savent et ceux qui ignorent. L'*Öffentlichkeit*, au contraire, doit être pensée comme le cas d'une « opinion savante » dont tout un chacun est capable en prenant la position de l'observateur :

« C'est cela que veut dire « opinion publique ». Une opinion publique, ce n'est pas d'abord le réseau des esprits éclairés qui discutent des problèmes communs. C'est plutôt d'abord une opinion savante d'un type particulier : une opinion qui juge de la manière même dont on se parle et dont l'ordre social tient au fait de parler et à son interprétation. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> J. Rancière cite cette phrase de Habermas : « Sous le regard de la troisième personne, que ce regard soit tourné vers l'extérieur ou vers l'intérieur, tout se *gèle* en objet » (*Le discours philosophique de la modernité* (trad. C. Bouchindhomme, R. Rochlitz, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1988, p. 352). J. Rancière, *La Mésestante : politique et philosophie*, Paris, Galilée, coll. « La Philosophie en effet », 1995, p. 76. Nous soulignons.

<sup>2</sup> J. Rancière, « La Mésestante », *art.cit.*, p. 172. Rancière, de la même façon que Honneth, refuse l'éthique du témoignage de Lyotard. L'intellectuel n'a pas à parler au nom de ceux qui font l'expérience d'une injustice pour témoigner du tort qui leur est fait. Les prolétaires – les « in comptés » - savent parler d'eux-mêmes de l'exclusion dont ils sont l'objet. Rancière, toutefois, minimise plus encore le rôle des intellectuels que ne le fait Honneth. L'éthique de la reconnaissance prétend encore à tort pouvoir favoriser une plus grande réflexivité du contenu cognitif de l'expérience de l'injustice, même si elle tient à ne pas agir directement sur les conflits sociaux. Elle tient à l'autonomie d'action des individus, sans reconnaître pleinement leur autonomie de pensée. L'intellectuel, au contraire pour Rancière, n'ajoute rien, ou n'éclaire rien qui mériterait d'être éclairci. Il n'est pas un maître en situation d'autorité, ou en mesure d'apporter son savoir à ceux qui en seraient dépossédés ou auraient besoin d'être enseignés. *La nuit des prolétaires* – qui constitue la thèse de Rancière – révèle l'existence

L'enjeu, entre les différents degrés possibles de compréhension de la question « Vous m'avez compris ? », est la conception que l'on peut se faire de l'entente dans et par le langage, et du rapport entre l'argumentatif et le poétique, entre la politique et l'esthétique. L'entente, dans le cas du premier commentaire, n'est qu'une obéissance acceptée, le cas d'une soumission en l'absence d'un langage commun qui doit être refusée. Le second commentaire permet au contraire de reconnaître l'égalité des deux interlocuteurs : si l'ordre a bien été compris, c'est que la situation de parole a bien été cernée, et que l'inférieur appartient lui aussi à la *communauté des êtres parlants*. L'entente n'a pas pour finalité habermassienne l'intercompréhension ou le consensus. Elle est la revendication, par ceux qui sont exclus de la parole et que l'on maintient dans l'exclusion, de la reconnaissance de l'égalité de tous en tant qu'êtres parlants, ou d'un monde commun qui, en dépit de son inexistence, doit servir d'idéal. La visée de « l'entente dans l'entente » n'est possible qu'à partir de la mise au jour d'une « mésentente », de laquelle naît le conflit :

« Dire qu'il y a une scène commune de la parole *puisque* l'inférieur entend ce que dit le supérieur, cela ne se fait que par institution d'un discord, d'un affrontement de principe entre deux camps : il y a ceux qui pensent qu'il y a de l'entente dans l'entente, c'est-à-dire que tous les êtres parlants sont égaux en tant qu'êtres parlants. Et il y a ceux qui ne le pensent pas. Mais le paradoxe réside en ceci : ceux qui pensent qu'il y a de l'entente dans l'entente ne peuvent précisément faire valoir cette déduction que sous la forme du conflit, de la mésentente. »<sup>1</sup>

*L'entente dans le langage* désigne la capacité mutuelle des interlocuteurs de se comprendre, d'agir et de réagir en fonction de ce qu'ils se disent, ou encore la possibilité qu'il y ait communication plutôt que rien, ou uniquement de l'incompréhensible. L'inférieur obéit à l'ordre que lui donne son supérieur en comprenant qu'il s'agit d'un ordre. *L'entente dans l'entente*, quant à elle, désigne le commentaire de second niveau : la communication n'est possible que parce que les individus, au-delà des inégalités sociales qui créent entre eux des rapports hiérarchiques, sont égaux en tant qu'êtres parlants, ou forment ensemble une « communauté » d'êtres parlants. L'égalité précède l'inégalité et permet de la dénoncer. L'entente dans l'entente n'a donc rien de consensuel. Le degré réflexif dont elle témoigne, au contraire, part du constat d'un « mécompte », d'un ordre ou d'un consensus imposé sous la forme d'une domination, pour affirmer qu'il y a *mésentente*, que le statut d'égalité d'êtres

d'une authentique pensée ouvrière, méconnue parce que déniée, qui se passe de maîtres pour se développer et s'appliquer. J. Rancière, *La Nuit des prolétaires*. Paris, Fayard, coll. « L'Espace du politique », 1981.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 177.

parlants n'est pas respecté. La mésentente n'est pas la *méconnaissance* ou le *malentendu*. Le problème ne vient pas d'une ignorance de ce que l'autre affirme (cas de la méconnaissance), ni d'une incompréhension de son propos en raison de la polysémie ou de l'équivocité des termes employés (cas du malentendu). La mésentente peut très bien avoir lieu dans une situation langagière où les termes employés sont parfaitement clarifiés, et où les interlocuteurs comprennent parfaitement les arguments énoncés. L'entente dans le langage n'empêche pas la mésentente. L'objet de la discussion peut être parfaitement compris, il peut recevoir des interlocuteurs une définition identique, sans que cela empêche leur désaccord au niveau de la représentation de l'objet en question. Les individus n'ont pas la même représentation de ce dont ils parlent en fonction du lieu d'où ils parlent. Ils n'associent pas le même objet au même mot désigné en raison de leur situation différente de parole. L'ordre, pour celui qui le donne, peut être un ordre imposé sous prétexte qu'il n'y a pas de langage commun, pour décider arbitrairement et unilatéralement de la frontière entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas, ceux qui ordonnent et ceux qui obéissent. La représentation qui sous-tend son utilisation est l'existence d'un monde social hiérarchique, où les supérieurs ont le pouvoir légitime d'ordonner. Mais l'ordre, dans ce cas, pour celui qui le reçoit, est tout autre chose. Il ne va pas sans la représentation d'un geste ou d'un acte d'exclusion, qui dénie l'existence de l'égalité des êtres parlants. La mésentente ne porte donc pas sur la forme du discours, elle ne relève pas de l'argumentation contrairement au différend de Lyotard. Le problème ne vient pas de l'hétérogénéité des phrases ou des registres des discours, avec pour conséquence l'intraduisible et la formation de torts irréparables. La mésentente porte non sur le dire, mais sur les représentations qui sous-tendent le dire exprimé. Elle est une « dispute sur ce que parler veut dire » et sur « la rationalité même de la situation de parole »<sup>1</sup>. Elle n'est pas une anomalie ou un problème qui, comme le laissent entendre la méconnaissance et le malentendu, pourrait être traité par une « médecine du langage ». La mésentente est constitutive du langage et de la politique qui en hérite. Elle en est la structure.

L'entente dans l'entente, par conséquent, ne se fonde pas sur un consensus, mais conteste un consensus imposé en révélant qu'il y a mésentente, ce qui a pour conséquence de faire naître le conflit. L'existence d'un langage commun, en d'autres termes, n'aboutit pas à l'instauration d'un monde commun d'argumentation. La mésentente en vue de l'entente suppose qu'un tel monde existe, « ce qui est éminemment raisonnable *et* éminemment

<sup>1</sup> J. Rancière, *La Mésentente*, *op.cit.*, p. 13.

déraisonnable, éminemment sage et résolument subversif, puisque ce monde n'existe pas »<sup>1</sup>. Les grèves traduisent le désir des ouvriers d'être reconnus comme membres de la communauté des êtres parlants, de laquelle ils sont exclus en pratique. Il n'y a pas de monde commun, d'espace public argumentatif « où deux groupes d'êtres parlants, les maîtres et les ouvriers, échangeraient leurs arguments »<sup>2</sup>. Le monde du travail n'est pas un monde intersubjectif de la communication, mais un monde où il est question d'accepter ou de refuser les offres proposées. Le premier élément de la « structuration discursive du conflit » ou de la mécontente est l'incapacité pour les ouvriers d'être entendus puisqu'ils ne sont pas considérés comme des êtres de parole, dans un monde du travail qui dénie toute discussion. Mais le deuxième élément est la légitimité pour les ouvriers de revendiquer un statut d'égalité et l'existence d'un monde commun, qui jusqu'ici leur sont refusés. Le langage commun existe, mais le monde commun d'argumentation n'est qu'un idéal. Ce dernier est une « *mise en scène* qui met ensemble la communauté et la non-communauté »<sup>3</sup>. Le conflit qu'apporte la mécontente redistribue le « partage du sensible » - l'ordre social assigné - et ses frontières de l'inclusion et de l'exclusion, pour repenser la politique à ses bords. Il naît du commentaire et des argumentations qui s'ensuivent, qui sont chacune des « ouvertures de monde, qui ouvrent chaque fois le monde où le sujet qui argumente est compté comme argumentateur. Ce sujet est toujours un *un-en-plus* »<sup>4</sup>. Le monde commun, toujours refusé, doit être constamment l'objet d'une revendication :

« Car l'idée que les êtres parlants sont égaux par leur capacité commune de parler est une idée raisonnable – déraisonnable, déraisonnable par rapport à la manière dont se structurent les sociétés, depuis les antiques royautes sacrées jusqu'aux modernes sociétés d'experts. *C'est donc une idée qu'il faut toujours remettre en scène, dans des dispositifs argumentatifs qui transgressent les règles normales de la discussion.* Cette mise en scène s'opère dans des actes qui sont à la fois argumentatifs et poétiques, des coups de force qui ouvrent et rouvrent autant de fois qu'il est nécessaire les mondes dans lesquels ces actes de communauté sont des actes de communauté. La parole du poète, Proust, vaut aussi bien pour l'interlocuteur rationnel : la création de son monde n'a pas lieu une fois pour toutes, « elle a nécessairement lieu tous les jours ». »<sup>5</sup>

<sup>1</sup> J. Rancière, « La Mécontente », *art.cit.* p. 178.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 179. Nous soulignons.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 180. Nous soulignons. Le cas des ouvriers est d'autant plus pertinent et opportun qu'il permet de critiquer la restriction habermassienne de la sphère du travail à la rationalité instrumentale, par la mise au jour de ce qui s'apparente, d'une certaine manière, à des luttes pour la reconnaissance. Mais la mécontente en vue de

Habermas, dans *Le discours philosophique de la modernité*, affirme à tort que les langages poétiques, qui sont des langages d'ouverture au monde pour Rancière, doivent « faire la preuve de leur validité à l'égard des formes intramondaines d'argumentation et de validation »<sup>1</sup>. Nous avons vu, en effet, que Habermas modifie sa conception de l'œuvre artistique après la *Théorie de l'agir communicationnel*, pour affirmer que la validité ou la signification de l'œuvre s'évalue en fonction des trois prétentions à la validité constitutives de l'agir communicationnel, que sont la vérité, l'authenticité, et la rectitude normative<sup>2</sup>. L'art, pour Habermas, n'échappe pas à la raison communicationnelle, et a pour devoir ou finalité de réaliser le projet d'émancipation de la modernité, soit la réconciliation du monde vécu avec le monde du savoir. Les « ouvertures au monde », au contraire pour Rancière, sont en elles-mêmes des argumentations et ne doivent rien, pour l'être, à une raison communicationnelle de type habermassien qui n'existe pas. Elles aussi posent la question de l'universalité ou de l'idéal d'un monde commun. Les revendications de l'universalité sont des actes de langage « qui sont en même temps des argumentations rationnelles et des métaphores « poétiques » »<sup>3</sup>. L'indissociabilité de l'argumentation et de la métaphore caractérise les formes d'interlocution sociale. Rancière, par ces propos, n'opte pas pour un postmodernisme qui annoncerait la défaite de la raison. L'interlocution sociale est seulement le cas « où la présupposition de l'entente est en litige, où il faut produire en même temps l'argumentation et la scène où elle doit être entendue, l'objet de la discussion et le monde où il figure comme objet »<sup>4</sup>. Rorty, lui aussi, ne comprend pas « le nœud de la métaphore et de l'argumentation »<sup>5</sup>. En distinguant deux formes de langage, deux situations de communications, il reste prisonnier d'une conception traditionnelle de l'innovation qui comporte deux présupposés<sup>1</sup>. Le premier est que

l'entente n'a pas pour acteurs exclusifs les ouvriers ou les prolétaires du capitalisme. Elle concerne tous les « in comptés », les « sans-part », ou les « exclus », qui parviennent à mettre au jour la mésentente dont ils sont victimes et le tort qui leur est fait. Rancière emploie le terme de « prolétaire » en un sens anachronique ou transhistorique, pour en faire une *catégorie*, la désignation d'un sujet politique et non historique. Les « prolétaires » ne sont rigoureusement ni les pauvres, les ouvriers, les mineurs, etc., mais les « in comptés » dont les figures historiques varient avec le temps, selon les pratiques d'exclusion propres à des époques et à des sociétés données (les plébéiens de la Rome antique, les ouvriers, les prolétaires du néo-capitalisme, les femmes au XX<sup>e</sup> siècle menant le combat pour la parité des sexes, les immigrés, les sans-papiers, etc.).

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>2</sup> Cf. *supra* p. 244 (notamment la note 5).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 181. Nous soulignons. « Il nous faut donc repousser ensemble les schémas de type « postmoderne » et ceux qui installent la raison communicative dans un face-à-face avec la déraison textualiste » (*Ibid.*, p. 181).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 182.

l'innovation revient à créer un nouveau langage, par un acte métaphorique, pour ensuite s'inscrire dans le monde commun et nourrir l'argumentation qui est conçue comme la sédimentation de la métaphore. Le second présupposé est l'affirmation que seuls les plus savants peuvent créer de nouveaux langages, des langages métaphoriques, exceptionnels, qui deviennent ensuite de nouveaux langages communs et consensuels.

Le discours argumentatif, au contraire, n'a pas à être distingué du discours poétique. La communication n'est pas exclusivement rationnelle ou argumentative, elle est le lieu d'une prise de parole indissociable de la position sociale de l'interlocuteur. Tout est initialement objet d'un commentaire, que ce soit d'une parole, d'un texte, d'un récit (lesquels eux-mêmes sont des commentaires de précédents récits, textes, ou paroles). Le commentaire permet l'argumentation, soit la possibilité pour les incomptés d'énoncer des arguments pour révéler la méésentente ou le mécompte dont ils font l'objet. Mais le stade argumentatif n'advient que par un geste esthétique, qui consiste à élargir la communauté des êtres parlants, à l'ouvrir à ceux qui en étaient exclus, en mettant en scène la méésentente en vue de l'entente. La politique est esthétique dans son geste d'ouverture et dans sa logique de visibilité. Rancière n'entend pas par esthétique une théorie de l'art. Il distingue l'« esthétique première » des « pratiques artistiques ». L'esthétique première est une reprise de l'esthétique transcendantale de Kant appliquée à la politique. L'esthétique transcendantale kantienne est l'étude des principes de la sensibilité *a priori*, avec pour formes pures de l'intuition sensible l'espace et le temps. L'espace et le temps ne sont ni des concepts empiriques, ni des réalités en soi, mais des intuitions *a priori* de notre sensibilité qui décident de ce dont nous pouvons faire l'expérience et de l'étendue de notre connaissance. La politique, pour Rancière, est elle-même esthétique en un sens transcendantal. Elle détermine le partage du sensible, délimite la frontière entre le visible et l'invisible, en attribuant à tout un chacun une place dans la société :

« La politique est esthétique « en un sens kantien – éventuellement revisité par Foucault -, comme le système des formes *a priori* déterminant ce qui se donne à ressentir. C'est un découpage des temps et des espaces, du visible et de l'invisible, de la parole et du bruit qui définit à la fois le lieu et l'enjeu de la politique comme forme d'expérience. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Les deux situations de communication distinguées par Rorty sont les suivantes. Il y a d'une part les situations où les interlocuteurs sont à peu près d'accord sur ce qu'ils veulent et cherchent à savoir comment l'obtenir ; d'autre part il y a les situations où les motifs et les termes de la discussion sont en questionnement. Ces dernières situations désignent des « moments littéraires » ou « poétiques ». R. Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P-E. Dauzat, Paris, A. Colin, 1993.

<sup>2</sup> J. Rancière, *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La fabrique, 2000, pp. 13-14. L'esthétique première est le partage du sensible, « soit la distribution des formes qui structurent l'expérience commune » (J. Rancière, « Politique de l'indétermination esthétique », in J. Game, A. Wald Lasowski, *Jacques*

Méconnaître le noeud de la métaphore et de l'argumentation est toujours fallacieusement associer l'idée de communauté raisonnable à celle de consensus. C'est croire et faire croire que le monde commun existe déjà, que la communication est en elle-même ouverte, que personne n'en est exclu ou que tout un chacun bénéficie du statut d'interlocuteur, pour en réalité favoriser un modèle consensualiste de la démocratie anti-démocratique qui laisse à des experts, à des dirigeants, le soin de désigner les objets de discussion possibles et les problèmes à résoudre, pour ensuite imposer leurs solutions au plus grand nombre. Rancière parle dans ce cas de *consensus éthico-politique* qui découle d'un partage du sensible décidé et délimité par avance, clos à toute discussion et remise en cause. « Le mot « consensus » prend alors un tout autre sens : consentir n'est pas s'accorder sur ce qui est démontré raisonnable, consentir est sentir ensemble ce qu'on ne peut pas sentir »<sup>1</sup>. Il n'y a au contraire de politique que par le dissensus et la prise en compte d'un mécompte, subi par les incomptés, pour reconfigurer l'ordre social. Le consensus, par définition, est contraire à la vie politique. Sa logique est celle de « l'inclusion qui exclut »<sup>2</sup>.

*La Méésentente* ne fait aucunement référence à Honneth. Mais il est évident que le reproche de méconnaître le noeud de la métaphore et de l'argumentation, expressif d'une perspective consensualiste, peut aussi lui être fait. Honneth reconnaît pourtant que la rhétorique fait partie intégrante de l'argumentation<sup>3</sup>. La critique comme mise au jour, pour être provocatrice, emploie des figures de styles ou des métaphores à défaut de pouvoir être fondée rationnellement. Mais, outre que la théorie sociale honnethienne se distingue de la critique ouvrante de la *Dialectique de la raison* par sa prétention à l'argumentation, Honneth tient à distinguer, comme nous l'avons vu, l'art de l'éthique de la reconnaissance. La critique sociale ne peut aider à mieux comprendre ce que reconnaître signifie qu'à condition de traiter de phénomènes qui font partie de la reproduction sociale, contrairement à l'art qui relève de la

*Rancière et la politique de l'esthétique*, Paris, Éd. des archives contemporaines, 2009, p. 157). Rancière, toutefois, prend soin de préciser que les formes du sensible déterminées par la politique ne sont pas rigoureusement *a priori*, mais historiquement déterminées. Chaque politique a sa manière de structurer le sensible selon le contexte et l'époque donnés. D'où la référence à Foucault, duquel Rancière se sent proche, pour la même intention archéologique d'étudier ce qui est dit ou fait, par la pratique qui les sous-tend. La différence, toutefois pour Rancière, est que Foucault insiste davantage sur ce qu'une pratique exclut, alors que lui se soucie avant tout de ce qu'un nouveau régime de perception et de pensée permet. L'intuition fondamentale foucauldienne est celle du pouvoir comme domination ; la sienne est l'égalité, c'est-à-dire l'ouverture au monde, ou encore la « dispersion et la « multiplication des capacités et des possibilités » (J. Rancière, « Politique de l'indétermination esthétique », in J. Game, A Wald Lasowski, *Jacques Rancière et la politique de l'esthétique, op.cit.*, p. 165). Sur l'interprétation par Rancière de Foucault, cf bibliographie 2<sup>ème</sup> partie, III.1.1, p. 546.

<sup>1</sup> J. Rancière, « La Méésentente », *art.cit.*, p. 184.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>3</sup> Cf. *supra* pp. 285-286.

fiction et désigne uniquement un espace de possibles. L'artiste jouit d'une plus grande liberté que le théoricien de la critique sociale. Il n'est pas sommé d'expliquer comment les pathologies sociales qu'il prédit ou décrit peuvent advenir. Le langage poétique, d'une certaine manière, est aussi un langage d'ouverture au monde pour Honneth, en désignant l'expression libre d'un espace de possibles. Mais son ouverture n'a que des conséquences politiques secondaires. Honneth sépare les registres de l'argumentation et de la métaphore au nom de leur différence de fonction et de la préservation de la liberté de l'art. L'art n'a pas à expliquer comment le possible peut devenir réalité. Il peut certes bousculer les consciences, exercer une influence sur les pratiques sociales, avoir des effets politiques, mais l'imaginaire qu'il développe est pure création. L'art désigne un ailleurs avant d'être pratique. La séparation établie entre l'argumentation et la métaphore, au nom de l'indépendance de l'art, est au contraire pour Rancière un acte d'exclusion. La théorie honnethienne exclut l'art de l'argumentation faute de comprendre la *mise au jour* de la méésentente. Honneth continue de croire que l'espace public est accessible à tous, qu'un monde commun d'argumentation existe, sans poser la question du partage du sensible. Il part du principe qu'un individu peut s'engager dans une lutte pour la reconnaissance de son identité quelle que soit sa position sociale. Il en va seulement de sa volonté et ensuite de son pouvoir (sa capacité de sortir « vainqueur » de cette lutte). Honneth ne traite pas sur un plan sociologique la question de la hiérarchisation du social. La mise au jour dont il parle désigne la logique de visibilité de la critique sociale, qui consiste à rendre explicite ou à refléter la normativité intrinsèque de l'éthique de la reconnaissance. Ce n'est pas la mise au jour d'une méésentente ou d'un mécompte, l'effort de rendre visible ce qui jusqu'ici est occulté, ou nié. L'espace public est supposé être accessible à tous, au lieu de partir de la nécessité de rendre visibles les actes d'exclusion qui en délimitent les contours. Rancière insiste au contraire sur le problème de la reconnaissance en fonction du lieu d'où l'on parle, en montrant que l'accession à la parole suppose un arrachement de l'individu à sa position sociale (une *subjectivation* contre une *identification* toujours injuste pour les dominés selon un partage du sensible imposé). Le noeud de la métaphore et de l'argumentation tient à la dimension esthétique de la politique.

Le conflit, enfin, pour Honneth, n'est ni indépassable, ni fondamental en politique, contrairement au concept de méésentente qui le rend interminable en posant la question d'un commun litigieux. Le conflit civil nourrit une perspective consensualiste dans la pensée honnethienne, contrairement à Rancière qui les oppose catégoriquement. La méésentente n'est pas le conflit *dans* l'entente, mais *en vue* d'une entente à la fois à construire et à rappeler - la communauté des êtres parlants ou leur égalité - qui n'est jamais respectée en raison de la

hiérarchisation du social. Le tort, irréparable, produit un conflit interminable, auquel succède toujours un faux consensus à dénoncer, contrairement aux luttes pour la reconnaissance qui permettent un progrès moral, et accentuent le consensualisme par approfondissement ou développement de la moralité intrinsèque à l'éthique de la reconnaissance. La communauté des êtres parlants ne peut pas faire l'objet d'un consensus. Ce n'est pas que l'égalité de tous en tant qu'êtres parlants soit incompréhensible aux individus. La vérité d'une telle affirmation est accessible à tout un chacun. Mais elle est ignorée sciemment ou conformément à la situation sociale des personnes concernées, selon l'intérêt qu'elles ont à la nier ou à l'oublier dans une logique de domination. Honneth, comme Habermas, commet l'erreur de penser l'illocution indépendamment de la perlocution. Le performatif de la reconnaissance élémentaire – qui consiste à reconnaître, en acte, l'humanité d'autrui – tient du réflexe ou de la spontanéité, au lieu de dépendre de la volonté et de la position sociale de chacun. L'égalité de tous en tant qu'êtres parlants, au contraire, n'a pas d'effet moral nécessaire sur les individus. Son application dépend de la situation sociale de chacun et de sa libre décision de la respecter<sup>1</sup>.

### *Le scandale de la démocratie*

Rancière prend position dans le débat opposant Habermas à Rorty à l'occasion de son étude de la rationalité de la méésentente. Il ne s'en sert que pour mieux contester la conception classique de la rationalité de la politique en termes d'*accord* des individus par référence à des normes ou par satisfactions mutuelle de leurs intérêts, pour éviter à tout prix l'irrationalité de la violence. Cette conception ne permet pas de comprendre la dimension esthétique de la politique ou la dualité inhérente au *logos*. Le *logos* doit être compris dans son lien avec son contraire – l'*alogia* – qui désigne à la fois, dans les théories platonicienne et aristotélicienne, l'animalité de l'être, la simple émission de « bruits » qui n'est pas encore la parole, et l'incommensurabilité « qui sépare l'ordre géométrique du bien de la simple arithmétique des échanges et des réparations »<sup>2</sup>. Il n'y a de *logos*, de langage, que par opposition à l'*alogia*,

<sup>1</sup> Pour une autre étude comparative de Honneth et de Rancière, dont nous partageons les conclusions sur la différence d'approche sociologique des deux auteurs et la critique de la minimisation du conflit dans la pensée honnethienne, cf. J-P Deranty, « Méésentente et lutte pour la reconnaissance : Honneth face à Rancière », *art.cit.*, pp. 185-199.

<sup>2</sup> J. Rancière, *La Méésentente*, *op.cit.*, p. 71.

qu'il produit et définit. Toute étude du *logos* doit donc être à la fois une étude de la parole et de ce qui en est exclu ou y accède (passage de la *phôné* au *logos*, de la voix à la parole), et de l'incommensurabilité qui sépare l'ordre géométrique de l'ordre arithmétique. Rancière, dans *La Méésentente*, explicite ces points à partir d'une lecture singulière des « classiques » ou des philosophes antiques que sont Aristote et Platon. Il ne voit pas dans la définition aristotélicienne de l'homme comme animal politique la référence à une nature humaine, mais l'indice que l'homme relève du *logos*. Or le *logos* est le domaine de la parole, qui n'est pas celui de la voix. Entre les deux est établie une distinction entre deux types d'animaux, d'une part ceux qui, capable de voix (de bruits, de gémissements, etc.), sont uniquement régis par le plaisir et la douleur, et ceux qui, d'autre part, accèdent à la question du bien et du mal en étant capables de *logos*. La distinction *logos* / *phôné*, qui rejoint celle de la morale et de l'agréable, n'est surtout pas délimitée de façon stricte et définitive. Le problème est leur *aisthesis*, soit le partage du sensible pour délimiter ce qui relève de l'agréable ou du beau. Il est surtout de comprendre comment il est possible de passer de la question de l'utile et du nuisible – applicable à tous les animaux - à celle du juste et de l'injuste pour instituer une société d'hommes. Aucune relation nécessaire et directe n'existe entre l'utile et le juste. Le problème de la formation d'une cité juste ne relève pas de l'égalité arithmétique propre à la question de l'utile et du nuisible. La justice, comme a su le comprendre Aristote, n'est pas une question d'équilibre entre des profits et des dommages. La justice advient par la question du « commun ». « Elle est le choix de la mesure même selon laquelle chaque partie ne prend que la part qui lui revient »<sup>1</sup>. Or la politique, à l'occasion de la question du commun dont elle a la charge, découvre l'existence d'un mécompte « qui pourrait être le *blaberon*, le tort constitutif de la politique elle-même » :

« Ce que les « classiques » nous apprennent est d'abord ceci : la politique n'est pas affaire de liens entre les individus et de rapports entre les individus et la communauté, elle relève d'un compte des « parties » de la communauté, lequel est toujours un faux compte, un double compte ou un mécompte. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 25. Le *blaberon* est un terme aristotélicien. Il peut être compris d'une double façon : « en un sens, il est la part de désagrément qui échoit à un individu pour quelque raison que ce soit, catastrophe naturelle ou action humaine. En un autre, il est la conséquence négative qu'un individu reçoit de son acte ou, le plus souvent, de l'action d'autrui » (*Ibid.*, p. 21).

Platon et Aristote ne sont pas des penseurs de l'aristocratie, de l'ordre géométrique de la cité en vue d'un bien moral, mais nous aident à comprendre le *scandale de la démocratie* - qu'ils ont rejeté en y étant particulièrement sensibles – sans lequel il n'y a pas de politique. La question du « commun » pose le problème du compte des parties et de leurs relations. Or la démocratie est scandaleuse. Elle est le pouvoir accordé à n'importe qui de participer à la vie politique. Elle est la prise en compte des laissés-pour-compte, ou bien encore la liberté comme propriété vide attribué au peuple – qui désigne les hommes sans qualités. Le *mécompte* n'est pas seulement le faux compte des parties de la cité, par exclusion du peuple. Il est aussi le cas d'une « partie » qui devient le tout. Le *dêmos*, qui, n'est pas même rigoureusement une partie de la cité, s'identifie à la communauté au nom du tort qu'il subit :

« C'est au nom de ce tort qui lui est fait par les autres parties que le peuple s'identifie au tout de la communauté. Ce qui est sans part – les pauvres antiques, le tiers état ou le prolétariat moderne – ne peut en effet avoir d'autre part que le rien ou le tout. Mais aussi c'est par l'existence de cette part des sans-part, de ce rien qui est tout, que la communauté existe comme communauté politique, c'est-à-dire comme divisée par un litige fondamental, par un litige qui porte sur le compte des parties avant même de porter sur leurs « droits ». Le peuple n'est pas une classe parmi tant d'autres. *Il est la classe du tort qui fait tort à la communauté et l'institue comme « communauté » du juste et de l'injuste.* »<sup>1</sup>

Le mauvais compte des parties, ou l'« impossible équation », vient de la liberté accordée au peuple qui échappe à la fois à l'égalité arithmétique et à l'égalité géométrique. Toute communauté est une communauté divisée dans laquelle existe une « lutte des classes », que l'on ne peut tenter de réunifier par le recours à une science de la politique (c'est l'impossible *arkhè*) ou par un calcul savant de l'agencement des parties selon le bien à suivre. La question du commun litigieux ne peut être résolue par le cas d'une justice distributive qui laisse à une élite le soin de juger le mérite de chacun en fonction du « bien » recherché. La justice générale ou absolue, qui s'oppose chez Aristote à la justice particulière, ne permet pas de mettre fin au mécompte des parties. C'est encore moins le cas du jusnaturalisme inégalitaire de Platon qui suppose qu'une Cité juste est celle dans laquelle chacun est à sa juste place en fonction de son naturel spirituel, pour laisser aux philosophes le droit et le devoir de gouverner. Les sans-part ne désignent pas une partie de la cité, qui pourrait faire l'objet d'un calcul savant. La politique est la lutte des classes mais les classes ne désignent pas des parties

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 28. Nous soulignons.

aux contours définis, qui entreraient en conflit par intérêts divergents<sup>1</sup>. La classe sociale, même chez Marx, ne se définit pas selon un critère économique. Le *dêmos* athénien et le prolétariat marxiste ont pour point commun d'être une « partie » qui s'identifie au tout, soit en s'attribuant le nom de la communauté (cas de la démocratie), soit par la « dissolution de toutes les classes » (cas du prolétariat). Tous deux « unissent au nom d'une partie de la société le pur titre de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui par quoi toutes les classes se disjoignent et par quoi la politique existe »<sup>2</sup>. Le *dêmos* athénien comme le prolétariat introduisent de *l'incommensurable* au sein de la société, qui empêche de passer de l'ordre arithmétique à l'ordre géométrique. Il n'y a pas de relation directe possible entre l'utile et le juste, mais un passage indirect de l'un à l'autre par la prise en compte d'un tort incommensurable – fait au « peuple » ou aux hommes sans qualités – qui échappe à tout projet d'ordonner géométriquement la cité. La politique doit prendre à son compte la dualité *logos / alogia*, en posant la question de *l'aisthesis* - le partage du sensible - par l'attribution d'une part aux sans-part pour élargir l'espace public :

« Il y a de la politique parce que le *logos* n'est jamais simplement la parole, parce qu'il est toujours indissolublement le *compte* qui est fait de cette parole : le compte par lequel une émission sonore est entendue comme de la parole, apte à énoncer le juste, alors qu'une autre est seulement perçue comme du bruit signalant plaisir ou douleur, consentement ou révolte. »<sup>3</sup>

La rationalité du *logos* n'est rien d'autre que la rationalité de la méésentente et l'exercice interminable du conflit en politique. Aucun ordre social n'est tel qu'il devrait être, selon un modèle pré-établi qu'il s'agirait d'appliquer. La politique n'a pas de fondement. Elle ne relève pas plus de la nature que d'une convention. Elle n'advient que par le scandale de la démocratie qui révèle la contingence de l'ordre social pour mieux la remettre en cause. L'ordre social est toujours une configuration de l'espace public qui finit par figer les positions sociales, et dont les frontières entre la parole et la voix, entre ceux qui sont intégrés et ceux qui sont à exclure, sont à contester. L'ordre social pose le problème de son inertie et de son appartenance à un registre de la domination. Au commencement existent toujours des pauvres et des riches, des hommes jugés sans qualités et d'autres considérés comme des gens de bien,

<sup>1</sup> « En politique, un sujet n'a pas de corps consistant, il est un acteur intermittent qui a des moments, des lieux, des occurrences et dont le propre est d'inventer, au double sens, logique et esthétique, de ces termes, des arguments et des démonstrations pour mettre en rapport le non-rapport et donner lieu au non-lieu » (*Ibid.*, p. 127).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

de valeur. La domination existe depuis que toute société humaine existe. Mais la démocratie, elle aussi, existe depuis toujours. Elle n'est pas une forme de gouvernement ou un régime politique. Le *dêmos* est toujours déjà là, indépendamment du choix du régime ou de la politique à suivre, avec ses trois caractéristiques : la possibilité pour le peuple – non pas exclusivement les pauvres, mais l'ensemble des incompétents, des sans-part, des exclus, qui peuvent représenter différents groupes sociaux selon les époques – d'*apparaître*, de s'inscrire dans une « sphère d'apparence » ; le mécompte dont il fait l'objet, qui fait naître la question du tort ; la possibilité, enfin, de mettre au jour la mécontente, et de s'identifier à la communauté :

C'est d'abord par rapport à la politique que la philosophie, dès le début, « vient trop tard ». Seulement ce « retard » est pensé par elle comme le tort de la démocratie. Sous la forme de la démocratie, la politique est déjà là, sans attendre son principe ou son *arkhè*, sans attendre le bon commencement qui la ferait naître comme effectuation de son principe propre. Le *dêmos* est déjà là avec ses trois caractères : la constitution d'une sphère d'apparence pour le nom du peuple ; le compte inégal de ce peuple qui est tout et partie en même temps ; l'exhibition paradoxale du litige par une partie de la communauté qui s'identifie à son tout au nom même du tort que lui fait l'autre partie. »<sup>1</sup>

## **Conclusion**

La politique est souvent confondue ou réduite à la *police* qui désigne, au sens foucauldien, non « pas tant une disciplinarisation des corps qu'une règle de leur apparaître, une configuration des « occupations » et des propriétés des espaces où ces occupations sont distribuées »<sup>2</sup>. La police n'est pas la « basse police » ou la police comme appareil d'État. Elle est un ordonnancement du social par l'emploi de techniques de coercition – auxquelles contribue la basse police - pour ordonner, réguler la pensée et les actes des individus, au bénéfice d'un pouvoir mis en place. La politique est tout le contraire. Par le principe de l'égalité, qu'est encore la reconnaissance de la communauté des êtres parlants, elle rompt l'ordre social établi par la police, qui n'attribue des places que pour mieux exclure<sup>3</sup>. Il y a,

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>3</sup> Aristote a su reconnaître que l'égalité était le principe de la politique. « Mais il ne faut pas laisser dans l'ombre sur quoi porte l'égalité et sur quoi l'inégalité, car il y a là une difficulté et <matière à> philosophie politique » (Aristote, *Les politiques*, *op.cit.*, p. 246).

certes, des polices qui sont meilleures que d'autres. Mais il n'y a pas de politique sans processus de subjectivation, sans « désidentification » ou contestation des identités définies par une reconfiguration de l'ordre social. La subjectivation crée des *sujets* politiques en mettant au jour un litige, ou en produisant des « scènes polémiques », pour prendre en compte les in comptés<sup>1</sup>. La politique s'oppose constamment à la police, de laquelle elle est indissociable. Elle est toujours la reconfiguration de l'ordre social, ou l'expression de la dialectique conflictuelle de la logique policière et de la logique égalitaire. Elle ne s'identifie pas, par conséquent, à la question du pouvoir. Le pouvoir est un rapport de forces, la victoire d'une partie sur une autre. La politique, elle, est un « rapport de mondes », l'extension de l'espace public par la prise en compte des in comptés au nom du principe d'égalité<sup>2</sup>.

## **2. Le consensualisme au-delà de Habermas**

### *Le déni du scandale de la démocratie par la philosophie politique*

La critique du consensualisme par Rancière, dans *La Méésentente*, est indissociable de sa critique générale de la philosophie politique, qui dépasse largement le cas de Habermas. Les pensées platonicienne et aristotélicienne sont symptomatiques du rejet du scandale de la démocratie par les philosophes. Elles ne critiquent la démocratie (chacune pour des raisons différentes, Aristote étant plus proche de la démocratie que Platon) que pour mieux s'en protéger et identifier la politique à la police pour, d'une part, mettre la politique « au régime de l'Un distribué en parts et fonctions », d'autre part pour donner à la police un semblant de politique, afin que le subterfuge paraisse légitime et soit accepté<sup>3</sup>. De là trois grandes figures de la philosophie politique, qui sont autant de tentatives de résoudre le scandale de la démocratie en le supprimant, et de mécompréhensions de la conflictualité inhérente à la politique par évincement de la rationalité de la méésentente. Chaque figure ou modèle n'est pas

<sup>1</sup> Rancière prend pour exemples de subjectivation politique le féminisme, mais aussi la fameuse réplique d'Auguste Blanqui, lors de son procès, pour expliquer au président que « prolétaire » était bien son métier : « C'est la profession de trente millions de Français qui vivent de leur travail et qui sont privés de droits politiques » (J. Rancière, *La Méésentente*, *op.cit.*, p. 62).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 67. La distinction pouvoir / politique explicite la différence entre Rancière et Foucault. Foucault traite uniquement la question du pouvoir, pour en dénoncer l'étendue. Mais il ne parle pas encore de la politique. La politique est hétérogène au pouvoir, elle vient briser sa logique policière par la logique égalitaire.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 99.

historiquement daté, mais connaît des prolongements contemporains dans diverses théories, au point que la lecture de *La Méésentente* donne l'impression que « tout y passe », que rien n'est épargné par la critique de la philosophie politique par Rancière. Les points suivants vont permettre de faire une première étude comparative de Rancière et de Machiavel – par le cas du républicanisme – et de souligner les différences entre le modèle de la méésentente et la conception du tort absolu par Marx et Lyotard, avant d'approfondir la critique de la figure contemporaine de la démocratie consensuelle, qui sert également de point de départ à nos travaux.

- la première figure est *l'archi-politique*, dont le grand représentant et initiateur est Platon, qui revient à « la domination du meilleur sur le moins bon »<sup>1</sup>. L'archi-politique (la politique principielle, qui recourt à *l'archè*) supprime l'espace commun que crée la démocratie en accordant l'exclusivité de l'art de gouverner à une élite éclairée. C'est le régime de la *politeia*, qui n'accorde aucune liberté au *dêmos*, mais lui reconnaît pour seule qualité ou vertu la *sophrosunè*, soit la tempérance ou la modération qui consiste pour les gouvernés à effectuer la tâche qui leur a été donnée, sans s'occuper de la question du bien commun qui ne concerne que les philosophes. La *politeia* est surtout l'absence de vide, « la saturation de l'espace et du temps de la communauté »<sup>2</sup> par une assignation de chacun à une place précise selon son naturel spirituel, qui ne permet aucun changement, permutation ou mutation possible. L'archi-politique, par conséquent, est une *archi-police* qui décide de la carte du pensable et du faisable en société. La loi, dans la pensée platonicienne, ne pose pas le problème de *l'égalité* - fondateur de la politique pour Rancière – et de l'attribution d'une part aux sans-part. Ce n'est pas la loi qui importe, mais *l'esprit de la loi* qui, fixé d'en haut par les philosophes, doit ensuite être intériorisé par les citoyens pour s'appliquer à la cité, grâce à son inscription dans les mœurs. D'où l'importance capitale de l'éducation, qui contribue à la « réalisation intégrale de la *phusis* en *nomos* »<sup>3</sup>. L'archi-politique est la culture du Même et de l'Un, pour éviter à tout prix la division de la communauté et la reconnaissance du tort fondamental fait au peuple. Elle est la fin de la politique, la substitution de l'intériorisation de la loi communautaire, pour rendre la cité homogène et sans heurts, à la question du commun litigieux qui naît du scandale de la démocratie. L'archi-politique se prolonge après Platon dans « les sciences qui

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 103.

accompagnent cette *intériorisation du lien communautaire*, ces sciences de l'âme individuelle et collective que la modernité appellera psychologie et sociologie »<sup>1</sup>.

Platon, plus encore, est l'inventeur de l'opposition de la république à la démocratie. Le républicanisme, en effet, ne désigne pas pour Rancière une tradition philosophique qui aurait pour projet la liberté du peuple. La république est un terme équivoque, car il signifie d'une part la tentative d'inclure le *dêmos* dans un système institutionnel (par un système parlementaire adéquat, par la prise en compte du peuple dans l'élaboration des lois), d'autre part la tentative d'empêcher l'exercice du *dêmos* par l'intériorisation du lien communautaire, « en identifiant les lois de l'État aux mœurs d'une société »<sup>2</sup> :

« D'un côté la république moderne s'identifie au règne d'une loi émanant d'une volonté populaire qui inclut l'excès du *dêmos*. Mais, de l'autre, l'inclusion de cet excès demande un principe régulateur : il ne faut pas à la république seulement des lois mais aussi des mœurs républicaines. *La république est alors un régime d'homogénéité* entre les institutions de l'État et les mœurs de la société. *La tradition républicaine, en ce sens, ne remonte ni à Rousseau ni à Machiavel*. Elle remonte proprement à la *politeia* platonicienne. »<sup>3</sup>

La tradition républicaine remonte à la *politeia* platonicienne, de laquelle elle tire son sens. La république n'est pas l'égalité de tous devant la loi, avec pour visée la liberté du peuple, mais le désir de former un corps social homogène par l'inscription des lois – via l'éducation – dans les mœurs des citoyens. Le républicanisme, pour Rancière, représente un courant homogène – de Platon à aujourd'hui – dont le projet, anti-démocratique, est une intériorisation du lien communautaire dans une logique policière. Une telle lecture est critiquable. Elle suppose, par exemple, l'existence d'une filiation entre Platon et Machiavel, alors que des nombreuses différences les séparent voire les opposent, tant au sujet du conflit (concorde

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 103. Nous soulignons.

<sup>2</sup> J. Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005, p. 71.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 71. Rancière critique aussi le républicanisme pour sa prétention à l'universalité, pour l'universel juridico-étatique qu'il prétend pouvoir opposer au particularisme des communautés. L'universel républicain n'est en réalité qu'un particularisme déguisé, l'exportation d' « un certain type de modèle intellectuel, de l'homme universel européen, c'est-à-dire essentiellement français. » (J. Rancière, « Le Maître ignorant, entretien avec Jacques Rancière » (1999), in *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Paris, Éd. Amsterdam, 2009, p. 126). La meilleure façon de s'opposer au particularisme des communautés – fondé sur des critères ethnique, religieux, culturel, etc. – est de substituer à l'universel républicain (l'universel étatique) *la singularisation de l'universel, ou l'universel singularisé*, que permet la mise au jour d'une mésentente en vue de l'entente. L'étude du républicanisme par Rancière, par ailleurs, est indissociable de ses travaux consacrés à l'éducation, et à l'École républicaine.

harmonique platonicienne / modèle machiavélien de l'entente dans le conflit), de la constitution mixte (inspirée de la conception platonicienne de la *sophrosunè*, critiquée par Machiavel), que de la conception de la politique (la politique platonicienne comme science ou le recours à l'*archè* / le situationnisme machiavélien en politique, qui prend en compte les circonstances). Il ne s'agit en aucune façon pour Machiavel de fixer l'ordre social, de saturer l'espace et le temps de la cité par la culture du Même et de l'Un. Le républicanisme machiavélien, s'il est uniquement choisi pour son efficacité historique (permettre la conservation et la grandeur de l'État), vise aussi la liberté du peuple. La loi chez Machiavel n'obéit pas à une logique de l'ordre géométrique, mais découle du rapport de forces toujours instable entre les grands et le peuple. Le républicanisme machiavélien, en revanche, pose effectivement la question des mœurs comme il suppose de recourir à des pratiques d'homogénéisation pour entretenir l'attachement des sujets à l'idéal de gloire. Son projet, en ce sens, est bien l'intériorisation du lien communautaire par une régulation des mœurs, mais pour encadrer, à la différence de Platon, l'exercice politique d'un « commun litigieux ». Le républicanisme machiavélien n'est pas tant une façon de nier la participation politique du *dêmos*, par une *intelligentsia* ou la mise en place d'une oligarchie, qu'une manière d'encadrer dans de justes proportions l'exercice du conflit civil. La conception du républicanisme par Rancière est trop homogène. La tradition républicaine ne revient pas au projet d'intériorisation du lien communautaire dans une logique policière. L'archi-police est uniquement le propre de la pensée platonicienne.

- la seconde figure de la philosophie politique est la *para-politique*, avec pour grand représentant Aristote. La para-politique, contrairement à la philosophie platonicienne, prend en compte le scandale de la démocratie. L'attribution des charges publiques doit obéir à une logique de rotation, chacun pouvant commander et être commandé à son tour. Mais l'égalité de tous devant la loi ne débouche pas chez Aristote sur le choix de la démocratie. Les trois caractères du *dêmos* (l'apparence du peuple, son mécompte, son litige) sont pris en compte mais sont intégrés dans la recherche du bon gouvernement « qui réalise le *telos* de la communauté dans la distribution des pouvoirs et des modes de leur visibilité »<sup>1</sup>. La para-politique n'est pas tant la prise en compte du *dêmos*, que son intégration dans le *telos* communautaire pour mieux favoriser sa suppression :

<sup>1</sup> J. Rancière, *La Méésentente*, *op.cit.*, p. 110.

« La communauté contient alors le *démos* sans souffrir de son litige. La *politeia* se réalise ainsi comme distribution des corps sur un territoire qui les maintient à l'écart les uns des autres, laissant aux seuls « meilleurs » l'espace central du politique. »<sup>1</sup>

La para-politique, en conséquence, est l' « utopie de la démocratie corrigée ». On la retrouve ensuite dans la conception tocquevillienne de la bonne démocratie, « l'Amérique des grands espaces où l'on ne se rencontre pas », mais aussi dans un nouveau type de sociologie qui, loin de chercher à renforcer les liens communautaires, fait au contraire l'éloge de la dispersion et de la division du peuple (passage du holisme à l'individualisme méthodologique). La para-politique se prolonge aussi dans le modèle moderne du contractualisme. Hobbes ne critique l'affirmation aristotélicienne d'une disposition naturelle de l'homme à la vie politique que pour inventer la fable du premier regroupement des hommes, dans l'intention de décomposer le peuple en une somme d'individus, séparés les uns des autres, qui se retrouvent seuls face à la puissance de l'État. Le « récit édifiant » du premier rassemblement « a originellement cette fonction bien déterminée de décomposition et de recomposition, propre à nettoyer le territoire de la cité du *démos*, de sa « liberté » et des lieux et temps de son exercice »<sup>2</sup>. Hobbes invente la guerre de tous contre tous pour supprimer le scandale de la démocratie et la substituer à la lutte des classes. Les individus, une fois le contrat passé, n'ont pas tant le pouvoir de se réunir pour réfléchir ensemble sur ce qu'ils ont en commun, qu'ils se retrouvent chacun, isolément, face à la puissance étatique dont la logique est policière. Les incomptés ne peuvent plus apparaître pour révéler le tort qui leur est fait.

- d'où la troisième figure de la philosophie politique qu'est la *méta-politique*. La méta-politique est l'exact opposé de l'archi-politique. Elle n'est pas le déni du tort fondamental, mais l'affirmation du tort absolu qui ruine toute politique. Elle est la dénonciation du

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.111. L'analyse d'Aristote par Rancière s'accorde avec celle que nous avons proposée à l'occasion de l'étude de la constitution mixte. Rancière ne déforme pas les pensées aristotélicienne et platonicienne par sa thèse de la mésentente. Son originalité est de les aborder par le *scandale de la démocratie*, qu'elles chercheraient à supprimer ou à occulter. Rancière parle encore de « l'utopie centriste » qui caractérise la para-politique aristotélicienne : « Cette suppression politique de la politique, c'est aussi le moyen pour la philosophie de réaliser l'image la plus rapprochée du Bien politique au sein du désordre de la politique empirique, du désordre démocratique. Cette réalisation passe par une médiation spécifique : entre la transcendance du *telos* et les arrangements de la politique, Aristote laisse place à l'utopie réaliste du centre, celle d'un social qui se mettrait lui-même en ordre, qui annulerait en même temps sa propre division et les divisions des passions qui visent l'appropriation du centre politique » (J. Rancière, *Aux bords du politique*, *op.cit.*, p. 47).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 101.

caractère mensonger de la politique, dont Marx est le grand représentant. Rancière précise qu'il existe deux manières de concevoir le concept de « classe sociale ». Au sens policier, la « classe » désigne un groupe professionnel - « un groupement d'hommes auxquels leur origine ou leur activité assignent un statut et un rang particulier »<sup>1</sup>. Au sens politique, elle désigne les incompétents, les sans-part. Marx, au sujet du concept de classe, instaure « une ambiguïté où se concentre toute la *mésentente* philosophique de la *mésentente* politique »<sup>2</sup>. Il définit le prolétariat comme la « classe de la société qui n'est *plus* une classe de la société »<sup>3</sup>. Le concept de classe, ce faisant, est exclu de la sphère politique pour être réincorporé dans le social. D'où le terme de *méta-politique* pour désigner sa pensée. La classe est le « concept de la non-vérité de la politique », « la vérité infra-politique dans laquelle le mensonge politique est amené à s'effondrer »<sup>4</sup>. Elle permet de penser un au-delà de la politique par l'avènement du communisme. Le concept d'idéologie, également, met fin à la politique, d'une part en l'amenant à reconnaître son caractère mensonger, d'autre part en lui faisant perdre son sens par une application trop large :

« Idéologie est le nom qui lie la production du politique à son évacuation, qui désigne la distance des mots aux choses comme fausseté dans la politique toujours transformable en fausseté de la politique. *Mais c'est aussi le concept par lequel n'importe quoi est déclaré comme relevant de la politique, de la démonstration « politique » de sa fausseté. C'est en bref le concept où toute politique s'annule, soit par son évanescence proclamée, soit, au contraire, par l'affirmation que tout est politique, ce qui revient à dire que rien ne l'est, que la politique n'est que le mode parasitaire de la vérité. Idéologie est en définitive le terme qui permet de déplacer sans cesse le lieu du politique jusqu'à sa limite : la déclaration de sa fin.* »<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 121. Rancière fait explicitement référence à la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (trad. M. Simon, Paris, Aubier, coll. « Connaissance de Marx », 1971).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 124. Nous soulignons. Rancière reproche également au sens marxien de l'idéologie ce que Voirol appelle le « paternalisme épistémique » (cf. *supra* p. 312). Marx établit une césure entre ceux qui savent et ceux qui ignorent que n'admet pas Rancière. *La nuit des prolétaires* prouve que les ouvriers n'ignorent pas les mécanismes de l'exploitation et de l'aliénation, jusqu'à vouloir s'occuper eux aussi des affaires communes, par des « nuits arrachées à la succession normale du travail et du repos », des nuits consacrées à l'étude dans l'espoir de leur émancipation, sans nul besoin de recourir à un porte-parole qui ne soit pas de leur rang, ou à des « prophètes » ou utopistes qui, d'une autre manière que les bourgeois, cherchent aussi à les priver de leur expression politique.

La suppression de la politique voulue par la méta-politique résulte d'une mauvaise interprétation du tort fondamental qui est fait au peuple. Marx a dénoncé l'écart existant entre le principe de la souveraineté populaire et l'exploitation réelle du peuple, pour mieux critiquer le caractère formel de la démocratie. Mais l'écart entre la théorie et la pratique, loin d'être contraire au peuple, lui permet d'exister. Il est sa condition de possibilité de manifestation ou d'apparence. Le peuple n'existe que par le tort qui lui est fait, qu'il peut ensuite mettre au jour pour exiger un nouveau partage du sensible, et accroître ses conditions de possibilité de manifestation. Il ne s'agit pas de dénoncer une apparence – via le concept d'idéologie – mais de la comprendre comme une condition de possibilité de l'*apparaître* du peuple. Rancière, à la différence de Marx, valorise la démocratie et ne tient pas à sortir de la politique. La méta-politique en reste à une critique de la politique en termes de pouvoir, au lieu de comprendre que le scandale de la démocratie est le noyau même de la politique. Les droits de l'homme, pour Rancière, ne sont pas les droits du bourgeois. Ils ne sont pas purement formels car ils reconnaissent, d'une certaine manière, le principe de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui. Leur manque d'application, au contraire, favorise l'exercice rationnel de la mésestimation, pour redonner aux exclus un accès au *logos*. La tension entre le droit et le fait, entre le peuple idéal et le peuple réel, a permis de faire apparaître les « prolétaires ». Le « prolétaire » naît d'un processus politique de subjectivation, il est un sujet démocratique. Le projet d'émancipation de Rancière prend donc ses distances avec la pensée marxienne, ainsi qu'avec la sociologie contemporaine qui prône la fin de la politique dans le prolongement de la méta-politique.

L'*archi-politique*, la *para-politique*, la *méta-politique* : autant de manières de méconnaître la rationalité de la mésestimation ou la dialectique conflictuelle de la police et de la politique. Les deux premières, chacune de manière différente, refusent l'exercice conflictuel de la politique qui découle de la prise en compte des incommensurables. Marx, lui, fait sortir la lutte des classes de la sphère politique. Les deux premières préfèrent l'ordre au désordre, l'homogénéité sociale et le consensus au heurt des parties ; la méta-politique, elle, crie au tort absolu mais le juge réparable par le communisme, qui mettra fin à la lutte des classes. Le tort, au contraire, est *irréparable* pour Rancière. Il ne peut pas se régler ou se résoudre par l'obtention d'un accord, pas même sous la forme d'un compromis ou de satisfaction mutuelle des intérêts. Il n'est pas pour autant *intraitable*, grâce aux processus politiques de subjectivation qui permettent d'élargir l'espace public par reconfiguration de l'ordre social :

« Cela tient simplement à ce que les parties n'existent pas antérieurement à la déclaration du tort. Le prolétariat n'a, avant le tort que son nom expose, aucune existence comme partie réelle de la société. Aussi le tort qu'il expose ne saurait-il se régler sous forme d'accord entre des parties. Il ne se règle pas parce que les sujets que le tort politique met en jeu ne sont pas des entités auxquelles il arriverait par accident tel ou tel tort mais des sujets dont l'existence même est le mode de manifestation de ce tort. La persistance de ce tort est infinie parce que la vérification de l'égalité est infinie et que la résistance de tout ordre policier à cette vérification est principielle. *Mais ce tort qui n'est pas réglable n'est pas pour autant intraitable.* Il ne s'identifie ni à la guerre inexpiable ni à la dette irrachetable. Le tort politique ne se règle pas – par objectivation du litige et compromis entre les parties. Mais il se traite – par des dispositifs de subjectivation qui le font consister comme rapport modifiable entre des parties, comme modification même du terrain sur lequel le jeu se tient. »<sup>1</sup>

Dire que la démocratie n'est pas une forme de gouvernement, mais le scandale qui naît du principe de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui, signifie qu'aucun régime démocratique ne peut être démocratique. L'ordre social, une fois contesté à ses bords pour exiger un nouveau partage du sensible par la mise au jour d'une méésentente, obéit de nouveau à la logique policière de l'inclusion / exclusion par l'exercice du gouvernement. La dialectique conflictuelle de la police et de la politique est interminable. La distinction avec Lyotard, toutefois, est sur ce point importante. La différence terminologique entre la méésentente et le différend témoigne de deux conceptions distinctes du tort. Le tort, pour Lyotard, est en grande partie intraitable, même si sa traduction en litige, dans la perspective d'une politique du moindre mal, manifeste un progrès. Son absolutité, qui découle de l'hétérogénéité pure du langage, relève au final d'une éthique du témoignage. Le tort, qui manifeste l'impuissance de la politique pour Lyotard, est au contraire la condition de possibilité de son exercice pour Rancière. Il est ce que révèle la mise au jour d'une méésentente pour exiger un nouveau partage du sensible. Le projet d'émancipation est indissociable de la méésentente en vue de l'entente, alors qu'il n'a plus aucun sens dans une pensée du différend qui rend le tort intraitable. Rancière et Lyotard nient tous deux l'existence d'un monde commun argumentatif. Mais le premier en fait un idéal, contrairement au second qui en fait le deuil. Rancière, au sujet de Lyotard, parle de « dissensus exacerbé » pour épingler sa théorie du sublime, aussi bien en art qu'en politique<sup>2</sup>. Lyotard déforme le sens

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>2</sup> J. Rancière, « Les territoires de la pensée partagée » (2007), in *Et tant pis pour les gens fatigués*, *op.cit.*, p. 586 (pour la critique du sublime de Lyotard, cf. aussi les pages 524, 472-473). Au sujet du renoncement de Lyotard au « grand récit de l'émancipation », cf. J. Rancière, « La Méésentente », *art.cit.*, p. 174.

kantien du sublime pour mieux vouer l'art à l'irreprésentable ou à l'inaudible, et l'éloigner de toute visée émancipatrice. Le sublime n'est plus l'expérience de l'impuissance de l'imagination devant la raison qui fait prendre conscience à l'individu de sa vocation morale ou supra-sensible. Il est le témoignage d'une pensée aliénée et habitée par son propre différend, soumise à la loi de l'Autre – l'inconscient profond - par le cas des « juifs ». L'art conçu par Lyotard est symptomatique des écueils du post-modernisme. Il perd sa fonction politique (son pouvoir de modification du sensible) qui contribue à sa signification. La rationalité de la politique, d'une certaine façon, relève bien du sublime avec Rancière, mais aucunement dans le sens du tort absolu et de l'éthique du témoignage de Lyotard. Il n'y a pas de *sensus communis* possible dans le modèle de la méésentente, pas de communicabilité du sentiment qui découlerait de la capacité illocutoire des individus, en raison de la primauté accordée à la perlocution ou à la position sociale qui sous-tend le dire de chacun. La communauté des êtres parlants n'est pas reconnue par tous. Le caractère sublime de la politique de la méésentente tient à la dimension extra-institutionnelle du conflit civil qui en découle. Il est la politique en proie à l'« ingouvernable » et au « spectacle du mal », qui ne désignent plus cette fois-ci le corps à corps de la *virtù* du prince avec les caprices de la fortune, mais la mise au jour d'une méésentente qui vient contredire la logique policière du gouvernement et témoigner du tort fondamental fait au peuple. L'informe ou l'absence de délimitation - ce qui est purement et simplement grand - a pour nouvelle traduction le scandale de la démocratie, soit l'excès du peuple (ajout d'éléments surnuméraires, de nouveaux sujets politiques, pour contester les bords assignés à l'espace public). L'élément analogue au sublime dynamique kantien est aussi le sentiment de crainte que provoque le scandale de la démocratie. Le sublime prend la figure des incomptés chez Rancière, qui vient rompre une esthétique du beau identifiée à l'ordre policier<sup>1</sup>.

L'absoluité excessive du tort chez Lyotard a pour autre conséquence malheureuse l'identification de la politique à la police, une fois le projet d'émancipation abandonné. La figure du commun désigne nécessairement un ordre social imposé, non la revendication d'un monde commun argumentatif à construire et à élargir en prenant en compte la parole des incomptés. Le modèle du différend ne permet pas de comprendre l'effort proprement politique d'instaurer un monde commun, par ignorance de la dialectique conflictuelle entre la politique

<sup>1</sup> Il s'agit bien seulement d'un rapport d'analogie avec le sublime kantien, que nous établissons de notre côté. Rancière, lui, reprend au sens strict la définition kantienne du sublime pour critiquer l'interprétation qu'en fait Lyotard.

et la police. Le dissensus, enfin, n'est pas seulement « exacerbé » chez Lyotard. Rancière, comparativement, a le mérite de restreindre le dissensus aux conflits sociaux, au lieu de donner une extension maximale au conflit en partant de la guerre civile interne au langage. La mésentente, en partant des places sociales différentes occupées par les interlocuteurs, est beaucoup plus concrète. Elle ne part pas *in abstracto* du problème de l'enchaînement des phrases, mais possède un ancrage social en partant de la contingence d'un ordre social donné.

*La démocratie consensuelle ou le cas d'un oxymore*

Rancière ne se contente pas de critiquer la méconnaissance de la rationalité de la mésentente par la philosophie politique. Il dénonce aussi le consensualisme contemporain. La démocratie est sortie victorieuse de son opposition aux régimes totalitaires. Ses institutions, son principe de souveraineté populaire, ont su faire leur preuve comparativement aux régimes totalitaires qui se sont effondrés, et dont on a découvert progressivement la barbarie. La démocratie est devenue une évidence, au point de devenir une *démocratie consensuelle*, que Rancière nomme *post-démocratie* pour en souligner le caractère anti-démocratique. Les termes démocratie et consensus sont antinomiques. La post-démocratie est une démocratie qui, victime de son évidence, se vide de son contenu<sup>1</sup>. L'opposition de la démocratie au totalitarisme a eu des effets néfastes. Elle contribua à l'identification de la démocratie à l'État de droit, permit la juridisation des sociétés modernes qui érigèrent progressivement le droit en principe de la politique au lieu de l'égalité, jusqu'à substituer à la notion de « peuple », trop suspecte pour son accent marxiste, le terme juridique de contrat. Le peuple n'est plus désormais les in comptés et leur faculté politique d'apparaître, mais une somme d'individus qui se soucient exclusivement de leurs droits et envisagent tout en termes de contrat. La démocratie est devenue si évidente que les citoyens en négligent les institutions. Les formes de la démocratie ont à ce point convaincu que les citoyens finissent par ne plus se soucier des

<sup>1</sup> Cf. M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002. L'idéologie ou la « politique des droits de l'homme » est symptomatique de la crise démocratique contemporaine. Les droits de l'homme ne peuvent à eux-mêmes constituer une politique. La politique délaisse la question du bien commun pour ne servir que des intérêts individuels. Myriam Revault d'Allonnes fait également le constat d'une démocratie contemporaine victime de son évidence. La démocratie est exigeante. Elle suppose, comme le souligne Lefort, que les hommes acceptent de vivre dans l'incertitude, au lieu de chercher à ce que la politique les rassure ou comble tous leurs désirs. L'espace commun n'est jamais « qu'un espace de doute, de conflit et d'invention imprévisible » (M. Revault d'Allonnes, *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, Paris, Seuil, 2010, p. 14 ; *Le dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*, Paris, Aubier, coll. « Alto », 1999, pp. 15-19).

conditions de leur bon fonctionnement. La formulation du principe de la souveraineté populaire leur suffit pour que son application soit garantie, de même qu'il leur paraît inutile de veiller à l'exercice de contre-pouvoirs pour que l'équilibre et la séparation des pouvoirs soient effectifs. La démocratie consensuelle revient donc paradoxalement au risque d'une démocratie purement formelle, qui se vide de son contenu par son évidence. Il n'y a plus de place en elle pour le scandale de la démocratie. Le partage du sensible ne fait plus question aujourd'hui. Il n'y a plus d'interrogation sur les limites assignées à l'espace public, mais seulement la recherche par les individus d'une parole maximale en son sein, d'une optimisation de l'espace qui leur est donné, sans contestation de l'ordre social établi et des places attitrées. Les luttes menées contre l'exclusion, très souvent, sont insuffisantes. Elles visent à intégrer des personnes dans un partage du sensible déjà pré-déterminé, au lieu de le contester pour donner réellement une part aux sans-part et élargir l'espace public démocratique par la mise au jour d'une mésentente. Les sociétés contemporaines, en luttant contre l'exclusion, cherchent à remédier au mal qu'elle produit. La lutte pour l'intégration n'est que l'envers d'un ordre social qui exclut.

La post-démocratie est le régime de l'opinion couplé à un régime du droit. Elle est la tentative de rendre le peuple totalement transparent à lui-même, par la pratique incessante du sondage et l'usage de statistiques, pour mieux l'objectiver et le réduire à la figure de l'« opinion publique » (non pas l'*Öffentlichkeit* mais l'opinion publique comme consensus prêt à l'acclamation, pour reprendre le langage de Habermas). Le peuple, de cette façon, n'est plus la capacité de faire surgir du surnuméraire ou des nouveaux sujets politiques par des processus de subjectivation. Il est l'objet d'une « science de l'opinion » qui fait le compte précis de ses parties pour mieux le maîtriser dans une logique purement policière. L'utopie de la post-démocratie « est celle d'un compte ininterrompu qui présentifie le total de l'« opinion publique » comme identique au corps du peuple »<sup>1</sup>. Le peuple n'a plus besoin d'apparaître. Son identification à l'opinion publique le rend transparent à lui-même et l'empêche de rompre l'homogénéité de l'ordre social établi<sup>2</sup>. La post-démocratie, sous l'effet de la juridisation des

<sup>1</sup> J. Rancière, *La Mésentente*, *op.cit.*, p. 144.

<sup>2</sup> Rancière est très critique au sujet de l'homogénéité du social produit par la post-démocratie. La démocratie consensuelle est indissociable du racisme et de la xénophobie qu'elle fait naître. L'étranger, d'une part, symbolise l'élément hétérogène qui vient perturber et menacer l'homogénéité du sensible. L'impossibilité d'en faire un sujet politique par des processus de subjectivation le réduit, d'autre part, à sa différence de peau ou de culture. L'immigré n'est pas un sujet politique – une nouvelle figure du « prolétaire », de l'« incompté » - mais exclusivement l'arabe, le musulman, le noir, etc. Cf. *Ibid.*, pp. 162-164. Sur la question des immigrés, cf. aussi J. Rancière, « L'immigré et la loi du consensus », in *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, Paris, La fabrique, 2009, pp. 39-45

sociétés contemporaines, réduit le tort au litige juridique, pour lequel une solution « objective » existe toujours, que des experts vont s'empresse de trouver. La juridisation des sociétés contemporaines, dans son double aspect, est une suppression de la politique. On dessaisit, d'une part, le peuple de son pouvoir politique pour favoriser un individualisme juridique. Charger le Conseil constitutionnel de veiller sur la constitutionnalité des lois revient à priver le peuple d'une occasion de mésentente. Les individus, ainsi exclus de la sphère politique, se concentrent exclusivement sur la revendication de leurs droits subjectifs. Or, si le principe d'égalité est bien inscrit dans la Déclaration des droits de l'homme, la revendication par chacun de ses droits n'est qu'une « parodie du litige démocratique qui mettrait le texte égalitaire à l'épreuve des cas d'inégalité »<sup>1</sup>. La post-démocratie favorise d'autant plus la dépolitisation du peuple et la juridisation des sociétés contemporaines qu'elle entretient l'impuissance de la politique suite à la toute-puissance de l'économique. La juridisation des sociétés contemporaines, d'autre part, consiste en une application maximale du droit à la société, pour mieux maîtriser le social, transformer le tort en litige juridique, et les hommes en sujets de droits. La post-démocratie est donc à la fois l'ère du vide et l'ère du plein. Elle n'entretient l'individualisme ou la déliaison, que pour mieux parvenir, d'un autre côté, à saturer le social par le droit. L'individualisme n'est ni à critiquer, ni à encenser. Il n'a pas à être jugé isolément, mais doit être compris comme l'interface d'une philosophie du plein, qui veut que chaque sujet reflète le tout, soit l'identité de la démocratie à l'État de droit :

« Dans le miroir de Narcisse, c'est l'essence de cette communauté qui se réfléchit. L'« individu » s'y voit, est requis de s'y voir comme militant de lui-même, petite énergie contractante, courant de lien en lien et de contrat en contrat en même temps que de jouissance en jouissance. *Ce qui, à travers lui, se réfléchit, c'est l'identité de la communauté avec elle-même*, l'identité des réseaux de l'énergie de la société et des circuits de la légitimation étatique. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>2</sup> *Ibid.* pp. 157-158. Nous soulignons. La suppression de la politique qui découle de la juridisation des sociétés modernes explique que la post-démocratie soit encore définie comme une méta-politique par Rancière. La post-démocratie, plus généralement, n'est pas sans lien avec le marxisme. Le risque d'une démocratie purement formelle que fait encourir le désintérêt des citoyens pour les institutions est résolu par le projet d'une politique qui change de sens, qui n'ordonne plus le social mais s'inspire de lui, de ses attentes, de son évolution, de la même façon que le social, pour Marx, est la vérité que la politique doit reconnaître pour mettre fin à son mensonge. La post-démocratie est toutefois un marxisme retourné. Elle ne vise plus l'émancipation par la puissance du peuple, en donnant à tout un chacun la possibilité de contribuer à des actions politiques, mais uniquement la maximisation du bien-être individuel en favorisant « l'impuissance commune » (*Ibid.* p. 156).

La saturation du social et la déliaison des individus sont surtout un moyen d'éviter les conflits qui pourraient naître de la mésestimation, par la substitution du juridique au politique. Les citoyens ne sont plus en mesure de se rassembler pour interroger ensemble les frontières du partage du sensible, mais désirent chacun, isolément, revendiquer leur « humanité » pour une extension maximale des droits qui leur sont reconnus. La référence à l'humanité, pourtant, pourrait permettre d'établir un lien entre les sphères juridique et politique et de poser la question du partage du sensible, s'il était donné aux individus la possibilité de recourir à l'universalité inhérente au concept d'humanité pour des raisons particulières. Il n'y a de politique, pour Rancière, que par un universel singularisé ou dans le cadre d'une action singulière qui ensuite s'universalise. Le problème est que la post-démocratie, malheureusement, inscrit la norme de l'humanité dans une logique humanitaire qui, loin de permettre l'avènement de sujets politiques, favorise la logique de la « victime universelle ». Le recours à l'humanité tourne à vide, car l'universel est appréhendé de manière abstraite, au lieu d'être l'universalisation d'un cas particulier. Les droits de l'homme sont uniquement revendiqués au nom de la nature humaine, dans un formalisme creux qui se substitue à l'effort collectif par le peuple de mettre au jour un mécompte ou de témoigner du tort qui leur est fait. La référence à l'humanité ne permet pas de lier les hommes entre eux. Elle est un universel creux ou purement formel, qui ne permet pas aux hommes de se sentir solidaires pour mener ensemble des combats, à défaut de créer des liens entre les hommes par des processus politiques de subjectivation<sup>1</sup>. Le déni de la rationalité conflictuelle de la politique par la post-démocratie ne s'explique pas seulement par la peur de voir le scandale de la démocratie rompre l'homogénéité sociale. Le consensualisme contemporain ne revient pas seulement à défaire le peuple de sa puissance pour maintenir l'ordre social. Il est aussi renforcé par la logique de l'humanité, qui hérite du traumatisme de la Shoah et rend la pratique du tort impensable. Rancière considère que la phrase prononcée par les manifestants de mai 1968 « nous sommes tous des juifs allemands »<sup>2</sup>, qui est un exemple de subjectivation politique, n'est plus aujourd'hui prononçable pour deux raisons : d'une part, les individus sont uniquement autorisés à participer aujourd'hui à des revendications à condition d'être directement concernés ; il n'y a plus d'identification possible à des luttes sociales au-delà des

<sup>1</sup> Sur la difficulté de faire de l'humanité un « possible partage du monde et de l'expérience », cf. M. Revault d'Allonnes, *Fragile humanité*, Paris, Aubier, coll. « Alto », 2001.

<sup>2</sup> Il s'agit du slogan célèbre d'une affiche où apparaissait le visage de Daniel Cohn-Bendit en arrière-fonds. Le slogan existait aussi sous la forme : « Nous sommes tous des juifs et des Allemands ». Il fut réemployé ensuite à de nombreuses reprises lors de nouvelles luttes sociales, pour donner lieu par exemple aux formulations suivantes : « Nous sommes tous des immigrés », « Nous sommes tous des sans-papiers », etc.

catégories sociales ou de l'appartenance culturelle (« Nul désormais n'a le droit de se dire prolétaire, noir, juif ou femme s'il ne l'est pas, s'il n'en a pas la qualité native et l'expérience sociale »<sup>1</sup>) ; le recours à l' « humanité », par laquelle serait possible cette identification, rend d'autre part la phrase indécente. La phrase fait référence au peuple juif, victime de la Shoah. Le tort absolu fait au peuple juif empêche la manifestation du tort fondamental fait au peuple ou aux incomptés. Il devient impossible de crier au tort sans offenser le peuple juif, qui a connu le tort irréparable, intraitable. La logique humanitaire de la victime universelle empêche l'avènement du tort comme litige politique par le traumatisme de la victime absolue :

« Le sujet de la mécontente est devenu le nom de l'interdit. *L'âge humanitaire est celui où la pensée de la victime absolue interdit les jeux polémiques de la subjectivation du tort.* L'épisode qui s'appela « nouvelle philosophie » se résume entièrement dans cette prescription : la pensée du massacre est ce qui frappe la pensée d'indignité et interdit la politique. La pensée de l'irrachetable vient alors doubler le réalisme consensuel : le litige politique est impossible pour deux raisons : parce que ses violences entravent l'accord raisonnable des parties ; et parce que *les facéties de ses incarnations polémiques outragent les victimes du tort absolu.* La politique doit alors céder devant le massacre, la pensée s'incliner devant l'impensable. »<sup>2</sup>

Aucune logique prédictive n'est capable de savoir avec certitude si une politique, dans les années futures, pourra déconstruire le consensualisme des sociétés contemporaines. Elle ne pourra, en tout cas, ni venir de la logique policière qui dépossède le peuple de sa puissance de mécontente, ni d'une politique qui, basée sur l'éthique – sur la réflexion philosophique sur le génocide, sur le mal absolu, en référence aux notions d' « humanité », de « dignité » - cherche à se mondialiser. La politique, pour Rancière, est toujours « locale et occasionnelle ». Elle est toujours l'effort d'universaliser une situation particulière par des processus de subjectivation, qui ne pourra rompre le consensualisme contemporain qu'en contestant le processus de juridisation qui le nourrit.

## **Conclusion**

L'étude plus approfondie de la critique du consensualisme par Rancière a permis de mieux comprendre le modèle de la mécontente – par comparaison notamment avec le différend de

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>2</sup> *Ibid.* p.174. Nous soulignons.

Lyotard – et d’insister sur le danger de la post-démocratie. L’interprétation par Rancière du républicanisme a également donné lieu à une première confrontation entre sa pensée et Machiavel. L’étude comparative, toutefois, est encore très faible. Quelles sont les différences entre les modèles de la mésentente et celui de l’entente dans le conflit ? Leur critique commune du consensualisme les rapprochent-ils, ou est-il possible, paradoxalement, de reprocher à Rancière d’être lui-même partisan d’un dissensus exacerbé ?

### **3. Rancière : le cas d’un dissensus exacerbé**

#### *Similitudes et différences avec l’entente dans le conflit*

De nombreux points communs existent entre Rancière et Machiavel. La politique, pour tous deux, revient à l’institution d’un commun litigieux qui oppose des classes sociales. Leur pensée est une théorisation du conflit civil à partir de l’hétérogénéité du social (les grands et le peuple, les pauvres et les riches) élaborée dans une perspective d’émancipation contre une pratique de domination. Le projet d’émancipation de Rancière, sur ce point, est beaucoup plus accentué que le républicanisme machiavélien, qui ne prend le parti du peuple que par nécessité et au nom de la grandeur de l’État. Machiavel n’est pas un démocrate contrairement à Rancière qui, inconditionnellement, prend le parti du peuple. La pensée machiavélienne est même symptomatique du refus du scandale de la démocratie évoqué par Rancière. Tous deux proposent toutefois une réflexion sur les bords de la politique, pour mieux élargir l’espace public en donnant la voix au peuple, contre la tendance de la loi à servir le registre de la domination ou à relever de la logique policière. La politique, dans les deux cas, mais en des sens différents, est aussi indissociable d’une esthétique, ou de la nécessité d’une *mise en scène*. L’esthétique de la politique ne tient pas à la primauté de l’image dans les relations humaines pour Rancière, mais à l’effort de faire apparaître ce qui est occulté, de définir le partage du sensible ou du visible. On retrouve enfin la même idée de la contingence du social. Il n’existe pas originairement, à l’état de nature, des pauvres et des riches, des êtres qui désirent naturellement dominer ou au contraire lutter pour leur liberté. Seule la politique (entendue comme police) institue la hiérarchisation sociale, voire la favorise, de la même manière que l’humeur diffère de la passion chez Machiavel. L’assignation contingente des positions sociales décide de l’expression de l’insatiabilité des désirs – des logiques de

domination, ou de non-domination – que la politique doit savoir remettre en cause pour modifier le partage du sensible.

Mais il apparaît ici la première différence majeure entre Machiavel et Rancière, qui renforce la distinction entre le républicanisme machiavélien et la démocratie. Machiavel ne veut pas tant modifier le partage du sensible pour donner à tout prix la parole au peuple ou aux incompétents, que le modifier en vue de tenir ensemble grands et peuple, pour encadrer dans de justes proportions l'exercice du conflit civil. Il n'est pas tant contre la distinction des grands et du peuple, des pauvres et des riches – la religion et la pauvreté doivent au contraire la favoriser, en agissant sur les mœurs - que méfiant à l'égard de leurs excès, puisque chacune des parties désire se prendre pour le tout. Machiavel se méfie du peuple autant que des grands, contrairement à Rancière pour qui le peuple a toujours raison de s'exprimer. Rancière, dans *La Méésentente*, n'envisage jamais l'éventualité que le conflit civil, provoqué par le peuple, puisse être mauvais. Le seul conflit qu'il dénonce est la montée en puissance du litige juridique, soit l'habitude pour chacun de revendiquer ses droits sous l'effet de la juridisation des sociétés contemporaines, qui n'a rien à voir avec la figure du peuple et n'est qu'une parodie du conflit civil. On retrouve pourtant dans sa pensée le modèle machiavélien d'un conflit civil qui oppose des parties adverses, des classes sociales, disposées chacune à se prendre pour le tout. Le peuple, en effet, ne fait pas exception. Rancière dit bien qu'il est « la classe du tort qui fait tort à la communauté et l'institue comme « communauté » du juste et de l'injuste »<sup>1</sup>. Mais le tort qu'il fait à la communauté, en réponse au tort fondamental dont il est l'objet, n'est jamais jugé négativement par Rancière. L'excès, s'il vient du peuple, n'est jamais dangereux. Le tort que fait le peuple est simplement la condition de possibilité de l'exercice politique. L'excès du peuple répond à l'excès de la logique policière.

D'où la seconde grande différence entre Rancière et Machiavel. Le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit est inacceptable pour Rancière. Aucune entente n'est possible, si ce n'est à titre de faux consensus, ou de partage du sensible imposé qu'il faut combattre. Rancière et Machiavel pensent tous deux une hétérogénéité radicale du social, mais n'ont pas la même manière d'y répondre. La figure du commun chez Rancière ne permet pas d'unir les hommes ou de les rassembler, mais de les opposer pour contester la négation de l'existence d'un langage commun de la part de ceux qui dominent. La communauté des êtres parlants, qui est une « présupposition » à actualiser, non « un but à atteindre », est toujours bafouée ou niée

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 28.

par les dominants, la police, ou le pouvoir<sup>1</sup>. Le commun échoue à devenir effectif ou ne le devient que partiellement par la mise au jour d'une mésentente. Il n'est qu'une disposition qui doit être développée par l'effort politique d'actualiser la communauté des êtres parlants, toujours brisée par l'hétérogénéité radicale du social qui découle de sa hiérarchisation. Les hommes ne partagent rien à l'identique car ceux qui ont intérêt à la domination le refusent. La primauté de la perlocution sur l'illocution empêche le commun de produire de l'homogénéité sociale. La Déclaration des droits de l'homme n'y change rien. Lefort, nous l'avons vu, voyait en elle une expérience commune et identique de la citoyenneté. La Déclaration est la reconnaissance effective de l'égalité juridique des individus qui leur permet d'exercer collectivement un contre-pouvoir. Il n'en est pas de même pour Rancière. Le principe d'égalité est bien inscrit dans la Déclaration, de la même manière que le manque d'application des droits fondamentaux permet au peuple d'apparaître. Mais la pratique juridique qui en découle, dans la logique humanitaire, loin de les rassembler, sépare les hommes en autant d'individus soucieux uniquement de leur sphère privée. La Déclaration ne contribue pas à la puissance du peuple mais à son morcellement. La politique machiavélique est l'art de faire *tenir ensemble des contraires*, à la différence de Rancière qui fait d'elle le *choc des contraires* par la mise au jour d'une mésentente. Rancière refuse toute pratique d'homogénéisation pour renforcer la cohésion sociale. Le conflit n'a pas besoin chez lui d'être occulté par l'entretien d'un commun imaginaire pour que soit garantie une forme d'homogénéité sociale. Il est au contraire ce qui naît de la mise au jour de la mésentente, la conséquence d'un mécompte qui devient visible et qui justifie sa propre visibilité.

On peut, en conséquence, adresser à Rancière le même reproche qu'il fait à Lyotard. Le modèle de la mésentente propose un *dissensus exacerbé* qui ne met aucune limite au conflit civil. Rancière est contre le « conflit dans l'entente », inversement contre l' « entente dans le conflit », et ne propose que le conflit seul, radicalisé. Mais la conflictualité poussée à son terme, paradoxalement, finit par empêcher l'institutionnalisation du conflit civil en politique. Le conflit par la mésentente est toujours un conflit extra-institutionnel, qui emprunte le chemin de la résistance pour bousculer la politique à ses bords. Le conflit civil ne peut pas être institutionnalisé car l'institutionnel est du registre policier. Le conflit civil, par la mésentente, a beau être interminable, il est intermittent. Il n'advient que rarement, à l'occasion de la mise au jour de mésentes dont il est l'effet. Rancière, dans *La Mésentente*,

<sup>1</sup>J. Rancière, « Les démocraties contre la démocratie », in G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaid *et al.*, *Démocratie, dans quel état ?*, Montréal, Éd. Ecosociété, 2009, p. 68.

critique la juridisation des sociétés contemporaines mais ne propose aucunement une réflexion sur l'institutionnalisation du conflit civil sur un plan juridique (sauf quand il affirme que le pouvoir de veiller sur la constitutionnalité des lois devrait revenir au peuple, non au Conseil constitutionnel). Machiavel, lui, pense le conflit dans son double versant institutionnel et extra-institutionnel. La meilleure façon de lutter contre la logique policière n'est pas de la contester à ses bords, mais de permettre l'institutionnalisation du conflit civil en sachant tenir ensemble des contraires par des pratiques d'homogénéisation du social. La politique machiavélique relève de la logique du pouvoir que conteste Rancière. Mais le pouvoir chez Machiavel, s'il désigne effectivement un rapport de forces, ne relève pas exclusivement du registre policier. Il n'est pas la victoire d'une partie sur une autre, pour imposer un faux consensus, mais l'effort de parvenir à un équilibre précaire des forces antagonistes en présence, pour que l'État bénéficie de la fécondité de leur opposition.

#### *Cohésion sociale et utopie*

On comprend de cette manière que l'imaginaire social de Ricoeur soit totalement étranger à Rancière. La dimension esthétique de la politique ne tient pas chez lui à une valorisation de l'image, ni à une approche phénoménologique des rapports sociaux. La politique n'a nullement besoin d'entretenir un imaginaire social qui découlerait de la nécessité pour les individus de se faire une représentation de l'identité collective à laquelle ils appartiennent. Il n'y a pas de *nous social* chez Rancière, pas même par l'entretien d'un commun imaginaire. Le modèle culturel de l'imaginaire social proposé par Ricoeur, que nous reprenons dans une perspective néo-machiavélique, favorise trop l'homogénéité sociale pour être acceptable. L'idéologie ne peut avoir d'autre sens que marxien, d'autre fonction que celle de distorsion-dissimulation, bien que Rancière tienne aussi à se démarquer de Marx en faisant de l'apparence la condition de manifestation du peuple. La fonction d'intégration sociale de l'idéologie n'existe pas car les individus n'ont pas besoin de se faire une représentation des liens qui les unissent. La problématique de la cohésion sociale – sa nécessité, son maintien, son enrichissement – est critiquée dans la pensée de Rancière. Toute démarche visant à consolider l'ordre au sens de l'*Ordnung* s'inscrit dans une logique policière. Le commun ne relève pas prioritairement de l'*ethos* – de la tradition, de la culture, des mœurs, soit essentiellement du registre policier – mais d'un principe (l'égalité) qui le situe sur un plan politique. Le peuple comme *ethnos* est toujours opposé au peuple comme *dêmos*. La

production d'un commun litigieux par la mise au jour d'une mésentente vient rompre la cohésion sociale, avant que l'homogénéité par l'éthique et le culturel ne vienne la reconsolider. Le lien indissociable du conflit civil et de l'imaginaire social n'est qu'une justification d'un registre policier qui répond à la seule problématique du pouvoir. L'idéologie ne peut pas non plus avoir de fonction de légitimation. La nécessité n'est pas de *combler* le manque de légitimité du pouvoir, mais au contraire de le *critiquer* par l'effort politique de mettre au jour la mésentente. L'ordonnement du social est vertueux et vital pour Ricoeur et Machiavel. Ses qualités sont celles de l'intégration, de la cohésion, et de l'homogénéisation. Seul l'excès le rend dangereux, quand aucune utopie ne vient contredire l'idéologie. Il est au contraire nécessairement péjoratif pour Rancière, même si certaines polices, comparativement, peuvent être meilleures que d'autres.

Rancière est également réservé à l'égard du concept d'utopie, même s'il l'utilise pour aussi bien qualifier le discours ouvrier des années 1830, que l'archi-politique, la para-politique, la méta-politique, et la post-démocratie<sup>1</sup>. Il est même contre l'« anti-utopisme » de la post-démocratie, qui consiste à ne plus croire aux luttes des classes sociales ou à proclamer la fin des mythes, en identifiant le principe de l'égalité à une utopie désuète<sup>2</sup>. Mais le discours utopique ouvrier du XIX<sup>e</sup> siècle – la visée de l'auto-émancipation, qui toutefois a échoué faute pour les prolétaires de parvenir à se convaincre réellement qu'ils pouvaient travailler pour eux-mêmes – s'est aussi tenu à l'écart des utopistes ou des « prophètes » (les « saint-simoniens, icariens ou autres »<sup>3</sup>). Les utopistes privent de parole les prolétaires en prétendant paradoxalement les représenter :

« Car, si c'est bien la parole des apôtres « bourgeois » qui provoque ou approfondit cette cassure dans le cours quotidien des travaux par où des prolétaires sont entraînés dans la spirale d'une autre vie, le problème commence lorsque des prédicateurs veulent faire de cette spirale la ligne droite menant aux matins du Travail nouveau, fixer les fidèles dans la bonne identité de

<sup>1</sup> Le caractère utopique de la para-politique et de la post-démocratie a déjà été souligné (respectivement l'utopie de la démocratie corrigée, et l'utopie d'identifier l'opinion publique au peuple). L'archi-politique, quant à elle, est l'utopie d'une archi-police ; la méta-politique exprime l'utopie scientifique de Marx, soit l'idée que l'histoire favorisera d'elle-même la révolution (J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, *op.cit.*, p. 464). Le discours ouvrier, qu'étudie *La nuit des prolétaires*, est un discours utopique « qui se sait à un certain point un discours illusoire et ironique, qui ne croit pas entièrement à ce qu'il dit » (*Ibid.*, p. 353).

<sup>2</sup> Au sujet de la post-démocratie dans les sociétés contemporaines : « On a célébré bruyamment la fin des « mythes » du conflit des classes et l'on est même venu à identifier la disparition d'usines rayées du paysage urbain avec la liquidation des mythes et des utopies. Peut-être commence-t-on maintenant à percevoir la naïveté de cet « anti-utopisme » (J. Rancière, *La Mésentente*, *op.cit.*, pp. 161-162). Ou encore : « Accordons-le par avance aux esprits rassis pour qui égalité rime avec utopie [...] » (*Ibid.*, p. 57).

<sup>3</sup> J. Rancière, *La nuit des prolétaires*, *op.cit.*, p. 11. Les icariens sont les adeptes de l'utopie d'Étienne Cabet.

soldats de la grande armée militante et de prototypes du travailleur de l'avenir. *Dans le bonheur d'entendre la parole d'amour, les ouvriers saint-simoniens ne vont-ils pas perdre un peu plus encore cette identité de travailleurs robustes que requiert l'apostolat de l'industrie nouvelle ? Et les prolétaires icariens pourront-ils, à l'inverse, le retrouver autrement qu'au détriment de la paternelle éducation de leur chef ?* »<sup>1</sup>

La persistance du rêve ouvrier, malgré son échec, témoigne « d'un refus de l'ordre existant *maintenu dans la mort même de l'utopie* »<sup>2</sup>. La politique est *excessive* car elle remet en cause la configuration du social imposée par la police. Mais on ne peut traduire adéquatement son excès par le concept d'utopie, dont le sens est en partie a-politique. L'utopie, en désignant un nouvel espace de possibles, a bien une fonction politique de contestation ou de critique. Mais son contenu - la perfection qu'elle vise - est a-politique dans la mesure où elle prétend mettre fin aux conflits. Les prolétaires du XIX<sup>e</sup> siècle se sont référés à l'utopie pour sa fonction politique de désigner un ailleurs - un *à côté* - sans jamais adhérer aux propositions concrètes des utopistes :

« Je me méfie toujours un peu du discours qui veut de l'utopie comme supplément d'âme. Je m'efforce de distinguer deux choses. Effectivement, il n'y a pas de politique si l'on ne franchit pas les bornes qui sont déclarées être celles du possible par l'ordre que j'appelle " policier ". Mais faut-il pour cela faire appel à Fourier ou à Saint-Simon ? *Les utopies sont, quand même, des discours postulant qu'il n'y a pas besoin de politique, que le conflit démocratique ou le conflit égalitaire seraient finalement fondés sur un malentendu.* Dans le même temps, d'une certaine façon, ils ont toujours eu cette fonction de créer de l'écart - si j'ose dire. Et il a fallu, au XIX<sup>e</sup> siècle, qu'il y ait d'abord des figures d'écart pour qu'apparaisse le mouvement ouvrier. J'ai toujours été frappé par ce rapport duplice, ambigu, des prolétaires de l'époque vis-à-vis des utopies : ils adhéraient à l'utopie comme reconfiguration polémique de l'ordre des possibles, mais ils étaient bien moins tentés par les formes concrètes d'organisation que les utopistes proposaient. *Ils politisaient l'utopie qui prétendait, elle, en finir avec les conflits politiques.* »<sup>3</sup>

Le *dêmos* n'est pas dépendant des utopistes pour s'exprimer. Son projet de reconfiguration de l'ordre social a sa propre dimension utopique, qui ne doit rien à un discours édifiant qui prétend pouvoir guider le peuple par sa science. L'utopie, pour Rancière, désigne principalement une « utopie anti-utopique ». Elle n'est pas la négation simple d'une réalité ou d'un présent, mais une *double négation*, le « non-lieu d'un non-lieu », soit la négation du non-

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 11. Nous soulignons.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 11-12. Nous soulignons. Cf. aussi J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, *op.cit.*, pp. 40-41.

<sup>3</sup> J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, *op.cit.*, p. 116. Nous soulignons.

lieu révélé par la mise au jour d'une mésentente. L'utopie anti-utopique est la négation du scandale de la démocratie. Elle est indissociable du modèle platonicien de l'archi-politique pour son intention de ramener la société à un ordre parfaitement géométrique, qui ne laisse plus aucune place au vide – à la contestation, au conflit – par l'attribution à tout un chacun d'une place et d'un rôle particuliers<sup>1</sup>. L'utopiste veut en finir avec les beaux discours pour passer à l'action et revenir ou plutôt « recoller » à la réalité. Mais cette attitude n'est qu'une manière de nier l'ouverture de l'espace public à ceux qui jusqu'ici en étaient exclus, dont l'effet était de dissocier les mots des choses par de nouvelles subjectivations. L'appel à un nouveau partage du sensible, quant à lui, relève du registre utopique pris dans un second sens. L'utopie peut aussi favoriser l'*hétérotopie*, ou servir « à constituer des espaces divisés, à varier les perceptions d'un monde, à y faire apparaître un autre, à constituer la scène d'opposition de deux mondes », avant d'être utilisée dans un registre policier qui la transformera en son contraire, soit en une utopie anti-utopique ou de double négation<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> « Ce que l'utopie rêve, et ce en quoi les utopies de l'âge saint-simonien tiennent encore à l'archi-utopie platonicienne, c'est le remplacement de cette communauté définie à partir d'un espace vide par une communauté sans vide, sans temps mort ni espace lacunaire où des mots (peuple ou autres) pourraient venir instituer leur sphère d'apparence » (J. Rancière, « Sens et usage de l'utopie », *Raison présente*, n°121, 1997, p. 48 ; l'article est repris dans M. Riot-Sarcey (dir.), *L'utopie en questions*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, coll. « La Philosophie hors de soi », 2001).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 56.

## Conclusion

Habermas, Honneth, Rancière : trois réflexions sur l'espace public contemporain, qui sont aussi trois pensées majeures *de* et *en faveur* de la démocratie. Nous nous sommes aidés de leurs travaux pour évaluer la pertinence d'aborder la politique moderne par les figures du conflit civil et de l'imaginaire social, après un premier modèle de la politique dégagé du républicanisme machiavélien. Il n'était pas du tout sûr que la meilleure façon de définir la démocratie contemporaine fut de l'envisager par une perspective néo-machiavélienne. La définition lefortienne de la démocratie posait le problème de son historicité. La fin de l'opposition de la démocratie au totalitarisme pouvait laisser croire qu'une perspective consensualiste de la politique était préférable, ou pouvait l'être. Il fallait, de plus, être soucieux des spécificités de la politique moderne et des changements qu'elle introduisait, en accordant notamment une attention particulière à la notion d'espace public.

Le consensualisme habermassien est à la fois le point de départ et l'objet de discussion de toute la partie. Nous l'avons préféré au constructivisme rawlsien pour sa conceptualisation de l'espace public et la possibilité qu'il offre de poursuivre l'étude de l'imaginaire social, avec pour questions centrales celles des mœurs et de l'homogénéité sociale. Habermas et Honneth ne manquent pas de souligner l'abstraction excessive de la théorie rawlsienne de la justice, qui part trop de ce que la justice doit être au lieu de partir directement de la réalité sociale ou des attentes des individus. Le libéralisme rawlsien est trop abstrait et manque d'ancrage historique, de la même manière que nous avons tenu à souligner les limites du consensualisme envisagé par le contractualisme en général<sup>1</sup>. Le consensualisme de l'éthique de la discussion, lui aussi, a été critiqué, bien qu'il ne se réduise pas au cercle vertueux entre idéalité et réalité et prenne au sérieux la tension entre faits et normes. Il minimise à tort le conflit civil en lui

<sup>1</sup> L'étude du modèle contractueliste a fait l'objet de remarques et de critiques éparses (à l'occasion du constructivisme rawlsien, et de la para-politique chez Rancière). Le contractualisme pêche par abstraction excessive et par son consensualisme. Il ne part pas de la socialité effective des individus, mais de la fiction d'un état de nature ou d'une position originelle qui ne peut pas expliquer comment des individus décident de s'entendre et y parviennent. David Hume se moquait de l'absurdité du modèle contractueliste de se représenter les hommes, avant leur entrée en société, distincts les uns des autres, au lieu de les concevoir comme des êtres « claniques », toujours déjà insérés dans une famille ou un « clan », qui les rend sociables et capables de sympathie ou de bienveillance, au lieu d'être purement égoïstes. C'est parce que l'homme est déjà un être social (par la famille, mais aussi plus généralement par son inscription dans une classe sociale donnée, par la position sociale qui lui est assignée de manière contingente) qu'il peut ensuite se poser la question de l'intérêt public (D. Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, trad. P. Baranger, P. Saltel, Paris, Flammarion, 1991 (p. 91 sq.)). Le contractualisme, d'une manière générale, est la tentative de résolution du problème de la composition des intérêts particuliers avec l'intérêt public dans une perspective purement *consensualiste* qui n'est pas la nôtre. Son abstraction de l'inscription sociale des individus, à quoi revient la fiction de l'état de nature, est une manière de minimiser la hiérarchisation du social et la conflictualité des rapports sociaux.

substituant la figure du pluralisme, jusqu'à le définir comme une pathologie ou une distorsion de la norme langagière de l'entente. Habermas prend conscience que la raison communicationnelle ne peut pas à elle seule garantir les conditions d'application de la théorie de la discussion. Le fait du pluralisme fait obstacle et empêche de pouvoir compter sur une homogénéité culturelle et éthique du monde vécu. D'où le recours à un imaginaire social purement rationnel, qui théorise la manière dont la raison communicationnelle peut reprendre à son compte la question des mœurs, des traditions, de la mémoire collective, et s'aider du symbolique pour favoriser un *ethos* démocratique ou un patriotisme constitutionnel. Habermas reprend la dialectique de l'idéologie et de l'utopie héritée de la tradition de la théorie critique, tout en l'infléchissant dans une perspective consensualiste dont l'accentuation, d'une certaine manière, s'éclaire par le traumatisme de la Shoah. Nous avons vu toutefois que l'espoir de la discussion, outre d'être contestable dans son consensualisme, demeurerait fragile. Le problème de la décision d'entrer en discussion, en effet, n'est pas résolu.

Le consensualisme habermassien a fait ensuite l'objet de deux critiques très différentes, l'une pour le conserver tout en le modifiant (Honneth), l'autre pour le rejeter radicalement (Rancière). La grammaire morale des conflits sociaux a le mérite de ne plus concevoir le conflit civil comme une pathologie, pour en faire, au contraire, une condition de possibilité de la vie démocratique. Les luttes pour la reconnaissance rendent compte de la conflictualité inhérente à la vie sociale en partant des injustices que vivent les individus, y compris dans le monde du travail qui, à la différence de Habermas, ne relève plus uniquement de l'agir instrumental. La critique de la primauté du langage chez Habermas souligne aussi le caractère bourgeois d'un espace public idéalement conçu pour être accessible à tous, mais qui, dans la pratique, exclut les milieux sociaux défavorisés par restriction de la morale à l'argumentation. Le modèle honnethien du « conflit dans l'entente », toutefois, n'abandonne pas le consensualisme habermassien et ne permet pas d'en critiquer les présupposés fondamentaux. Le cas de la reconnaissance élémentaire prouve que l'éthique de la reconnaissance est construite de manière identique à l'éthique de la discussion par un processus de réflexivité, qui permet à tout un chacun de s'entendre sur ce que reconnaître - et non plus discuter - signifie. Le « conflit dans l'entente » est un conflit qui nourrit l'entente au lieu de la contredire, jusqu'à favoriser un progrès moral des sociétés modernes. Le cercle vertueux entre idéalité et réalité, en partie caractéristique du consensualisme habermassien, se retrouve dans les conceptions honnethiennes de l'histoire et de la morale. Le devenir historique n'est pas rigoureusement contingent, de même que la dimension pré-morale de la reconnaissance élémentaire et l'anthropologie honnethienne *atténue* le problème de la décision d' « entrer

en reconnaissance » sans toutefois le *résoudre*. Honneth suppose qu'un consensus social précède et succède au conflit civil, obtenu par réflexivité de la moralité intrinsèque à l'éthique de la reconnaissance. Les hommes ne décident pas tant d' « entrer en reconnaissance » qu'ils y sont naturellement disposés, de même que la normativité intrinsèque de la reconnaissance aide à juger de la valeur du développement historique des sphères de reconnaissance. Honneth n'interprète pas non plus la tradition de la théorie critique en termes de dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie, ce qui lui aurait pourtant permis d'insister sur le conflit civil tout en se posant la question des conditions de possibilité de son expression. Son étude des pathologies sociales contemporaines, à force de critiquer la distinction habermassienne système / monde vécu, finit par minimiser les contraintes systémiques qui pèsent sur les individus. L'étude de la reconnaissance comme idéologie, si elle est travaillée par *La réification*, demeure insuffisante. La question de l'existence d'un imaginaire social honnethien a aussi permis *a contrario* de montrer que l'imaginaire social de Ricoeur ne propose pas une approche a-critique de l'idéologie. La dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie s'accorde parfaitement avec l'intention de valoriser l'exercice du conflit civil en démocratie contemporaine, même s'il était important de souligner les différences entre la perspective néo-machiavélienne avec laquelle nous la reprenons, et le modèle du « consensus conflictuel » de Ricoeur infléchi dans le sens d'une phénoménologie de la mutualité dans *Parcours de la reconnaissance*.

L'étude de Rancière, enfin, a permis d'envisager une critique radicale de l'espace public habermassien. La méésentente s'accorde avec le modèle de la politique distingué en première partie, qui revient à concevoir le conflit civil en termes d'antagonismes entre des parties adverses, hétérogènes, et désireuses chacune de se prendre pour le tout. La politique est une lutte des classes par laquelle se pose la question d'un commun litigieux, qui retrouve un caractère sublime à la différence de l'esthétique du beau propre aux éthiques de la discussion et de la reconnaissance. Habermas et Honneth méconnaissent tous deux la dimension esthétique de la politique – le monde commun de l'argumentation et de la métaphore – et la rationalité de la méésentente. Ils continuent de croire que l'espace public est accessible à tous au lieu de partir de l'hétérogénéité du social pour souligner l'absence d'un monde commun argumentatif en raison de la position sociale des individus. La critique du consensualisme par Rancière, au-delà de la raison communicationnelle, s'étend à la philosophie politique en général et à la figure contemporaine de la post-démocratie, dont le point commun est de nier ou d'occulter le scandale de la démocratie. L'égalité de n'importe qui avec n'importe qui, au nom de la communauté des êtres parlants, est toujours une présupposition de la politique à

réactualiser par la mise au jour d'une mésentente qui fait naître le conflit. L'*archi* et la *para*-politiques, au contraire, nient le tort fondamental fait au peuple et réduisent la politique à la police. La *méta*-politique marxienne ne fait pas mieux en proposant la solution fautive d'exclure le tort absolu ou la lutte des classes de la sphère politique. Lyotard n'est pas non plus convaincant en proposant la figure d'un tort intraitable, qui ne laisse d'autre choix que l'éthique du témoignage. Seule une philosophie partant de la rationalité de la mésentente, avec pour projet l'émancipation du peuple – des incomptés – est en mesure de critiquer adéquatement le consensualisme de la post-démocratie qui découle de la juridisation des sociétés contemporaines. Nous avons vu toutefois qu'il était possible de retourner contre Rancière le reproche qu'il adresse à Lyotard. La mésentente est le cas d'un dissensus exacerbé ou la conception excessive d'un conflit civil absolu ou radical, sans qu'aucun imaginaire social ne vienne atténuer l'hétérogénéité du social ou l'antagonisme des parties qui le composent. La figure du commun n'est jamais unificatrice pour Rancière. Elle est au contraire invoquée pour mettre au jour une mésentente (cas de la communauté des êtres parlants), ou réduite à la police dans une logique de domination (figure du consensus). Le modèle de la mésentente est la théorisation du *choc* des contraires (la domination contre l'émancipation du peuple, la lutte des classes), non l'effort de tenir ensemble les contraires pour institutionnaliser le conflit civil, et éviter les excès de chacune des parties ou classes. Le modèle de l'imaginaire social de Ricoeur relève de la logique policière pour Rancière. Il nous apparaît être, au contraire, un moyen d'éviter l'éclatement du social et d'institutionnaliser le conflit civil dans de justes proportions, au lieu de l'envisager uniquement aux bords de la politique.

Habermas, Honneth et Rancière critiquent tous trois ouvertement le faux consensualisme des démocraties contemporaines. Mais les solutions qu'ils proposent pour le contrecarrer ou le rejeter ne sont pas convaincantes, soit par minimisation ou par exagération du conflit civil. La perspective néo-machiavélienne avec laquelle nous reprenons l'imaginaire social de Ricoeur manque encore d'éclaircissements. Nous ne savons pas encore précisément en quoi consiste une perspective néo-machiavélienne du conflit civil en démocratie contemporaine. Il est temps de proposer une synthèse et de plus amples approfondissements pour clarifier la reprise néo-machiavélienne de l'« entente dans le conflit » envisagée.



# TABLE DES MATIÈRES

<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>9</b>
<b>PREMIÈRE PARTIE. CONFLIT CIVIL ET IMAGINAIRE SOCIAL. UN COUPLE CONCEPTUEL FONDAMENTAL</b>	
Introduction .....	28
<b>I. La politique comme pratique de l'oubli.....</b>	<b>30</b>
Introduction .....	30
1. L'incroyable histoire de l'an 403 avant J.-C. : de la <i>demokratia</i> à la <i>politeia</i> .....	30
L'envers du discours et l'imaginaire social .....	30
<i>Stàsis</i> et <i>demokratia</i> .....	34
Conclusion .....	37
2. L'audace de Loraux et ce qu'elle donne à penser .....	38
Loraux, Finley : élaboration d'un premier modèle de la rationalité politique.....	38
L'imaginaire social et sa pratique d'homogénéisation .....	40
Conclusion.....	47
<b>II. Machiavel ou le problème de l'expression du conflit.....</b>	<b>52</b>
Introduction .....	52
1. Conflit civil, liberté civile, et grandeur de l'État.....	52
A. La révolution machiavélienne.....	52
Le modèle herméneutique de Lefort.....	52
L'humanisme civique florentin : des précisions terminologiques.....	56
Machiavel et la constitution mixte.....	58
Conflit et juste milieu .....	63
B. Conflit et hétérogénéité.....	67
Différence humaine et différence politique .....	67
Le différend : un modèle inapplicable à la pensée machiavélienne ? .....	72
Conclusion .....	79
2. L'imaginaire social et la figure du commun chez Machiavel .....	82
Le cadre de la réflexion .....	82
A. Le républicanisme machiavélien et la question du bien commun .....	86
L'exagération du républicanisme machiavélien par Pocock, Skinner, Pettit .....	86
Le <i>bene comune</i> chez Machiavel.....	94
B. L'imaginaire social machiavélien .....	97
La politique est représentation.....	97
La gloire, le sublime, l'imagination : le symbolique en politique .....	99
Entretien des mœurs, mémoire collective, et mythologie .....	111
La lecture phénoménologique de Machiavel par Lefort.....	118

Conclusion.....	125
<b>III. Machiavel est-il impraticable ? .....</b>	<b>131</b>
Introduction .....	131
1. Le caractère historiquement daté de la pensée machiavélique .....	132
La logique de personnification du pouvoir.....	132
La question des mœurs .....	138
Conclusion.....	141
2. La reprise de Machiavel dans le cadre de l’imaginaire social moderne.....	142
Le statut transcendantal de l’imagination chez Ricoeur.....	142
La dialectique conflictuelle de l’idéologie et de l’utopie .....	144
Le consensus conflictuel et le modèle machiavélique de l’entente dans le conflit .....	156
Conclusion.....	165
<b>DEUXIÈME PARTIE. L’ESPACE PUBLIC: ANALYSE ET CRITIQUE DE L’ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION</b>	
Introduction .....	170
<b>I. Le consensualisme habermassien .....</b>	<b>171</b>
Introduction .....	171
1. L’imaginaire social dans la pensée habermassienne .....	171
La dimension symbolique des institutions.....	171
Imaginaire social et espace public .....	175
L’accent utopique du projet de communication idéale.....	182
Imaginaire social et raison communicationnelle : comparaison avec Castoriadis .....	197
Conclusion.....	202
2. La critique du consensualisme habermassien.....	210
Le cercle vertueux entre idéalité et réalité.....	210
Entre faits et normes : le consensualisme habermassien confronté au pluralisme .....	226
Conclusion .....	241
3. L’esthétique du beau et la théorie de la discussion .....	243
Le <i>sensus communis</i> .....	243
Le cas de la question juive.....	248
Conclusion.....	255
<b>II. Honneth ou le conflit dans l’entente .....</b>	<b>257</b>
Introduction .....	257
1. La grammaire morale des conflits sociaux .....	259
Les trois sphères de reconnaissance .....	259
La critique honnethienne du consensualisme habermassien .....	262
L’approfondissement n’est pas synonyme d’abandon.....	272
Conclusion.....	288
2. Honneth et la question de l’imaginaire social .....	292
L’étude habermassienne des pathologies sociales : ses insuffisances .....	292
La dialectique conflictuelle de l’idéologie et de l’utopie .....	299

Conclusion.....	309
3. L’imaginaire social de Ricoeur en question .....	311
L’idéologie : un concept critique chez Ricoeur ? .....	311
Consensus conflictuel / entente dans le conflit : de nouvelles différences.....	313
Conclusion.....	319
<b>III. Rancière ou le conflit radical.....</b>	<b>321</b>
Introduction .....	321
1. La critique du modèle communicationnel .....	321
Le nœud de la métaphore et de l’argumentation .....	321
Le scandale de la démocratie.....	331
Conclusion.....	335
2. Le consensualisme au-delà de Habermas .....	336
Le déni du scandale de la démocratie par la philosophie politique .....	336
La démocratie consensuelle ou le cas d’un oxymore .....	345
Conclusion .....	349
3. Rancière : le cas d’un dissensus exacerbé .....	350
Similitudes et différences avec l’entente dans le conflit .....	350
Cohésion sociale et utopie .....	353
Conclusion.....	357
<b>TROISIÈME PARTIE. L’ESPACE PUBLIC DISSENSUEL: UNE PERSPECTIVE NÉO-MACHIAVÉLIENNE DU CONFLIT CIVIL EN DÉMOCRATIE CONTEMPORAINE</b>	
Introduction .....	373
<b>I. L’espace public dissensuel : ses dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle</b>	<b>384</b>
Introduction .....	384
1. Le constitutionnalisme .....	385
A. Constitutionnalisme et démocratie contestataire : analyse de Pettit.....	385
L’intention générale des travaux politiques de Pettit .....	385
L’infléchissement du constitutionnalisme par la non-domination .....	389
L’espace public de contestabilité.....	395
Un républicanisme du « gaz et de l’eau courante » .....	400
Le recours aux mœurs.....	404
B. Démocratie contestataire et espace public dissensuel : étude comparative .....	406
La liberté comme non-domination et son statut d’idéal politique .....	406
La critique du consensualisme pettitien.....	415
Le constitutionnalisme de l’espace public dissensuel .....	420
La conception dynamique de la Constitution. À l’épreuve de l’individualisme .....	426
Conclusion .....	434
2. La réfutation de l’anti-constitutionnalisme de Negri .....	436
Le concept de multitude : présentation générale .....	436

TABLE DES MATIERES

« La lutte à mort entre la démocratie et le constitutionnalisme ».....	444
Critique de l’anti-constitutionnalisme et du projet de la démocratie absolue .....	453
Conclusion .....	460
3. La question du sublime appliquée à l’espace public dissensuel.....	464
Le sublime de la politique .....	464
Pour une valorisation du concept d’utopie .....	467
Conclusion.....	476
<b>II. L’espace public dissensuel complété par l’<i>ethos</i> démocratique.....</b>	<b>477</b>
Introduction .....	477
1. Patriotisme constitutionnel, imaginaire social, et mémoire collective .....	480
L’imaginaire social de Ricoeur et l’ <i>ethos</i> démocratique .....	480
Mémoire collective et patriotisme constitutionnel .....	485
Conclusion .....	488
2. La solidarité discursive : sa conformité avec l’espace public dissensuel.....	489
La solidarité discursive et l’éthique habermassienne de la discussion.....	489
L’espace public dissensuel et la solidarité discursive .....	493
La logique du pardon. Une nouvelle différence avec Ricoeur .....	495
Conclusion .....	497
3. Le symbolique : son action sur les normes sociales .....	498
Le cas des procès-spectacles.....	498
La dimension scénographique du patriotisme constitutionnel .....	501
Conclusion.....	504
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>507</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>519</b>
Bibliographie de la première partie.....	520
Bibliographie de la deuxième partie .....	533
Bibliographie de la troisième partie .....	547
Généralités.....	552
<b>INDEX NOMINUM.....</b>	<b>559</b>
<b>INDEX RERUM.....</b>	<b>565</b>



École Normale Supérieure de Lyon

École doctorale de philosophie (ED 487)

Laboratoire Triangle UMR 5206

**Sébastien ROMAN**

# **Conflit civil et imaginaire social**

*Une approche néo-machiavélienne de la démocratie*

*par l'espace public dissensuel*

(volume 2)

Thèse de doctorat de philosophie

Dirigée par Michel Senellart

*Présentée et soutenue publiquement le 24 novembre 2011*

Devant un jury composé de :

Myriam REVAULT D'ALLONNES : professeur, École Pratique des Hautes Etudes

Gérald SFEZ : professeur de classes préparatoires, Lycée La Bruyère (Versailles)

Stéphane HABER : professeur, Université Paris-Ouest-Nanterre-La Défense

Yves SINTOMER : professeur, Université de Paris VIII

Michel SENELLART : professeur, E.N.S de Lyon



# SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	9
-------------------	---

## **PREMIÈRE PARTIE. CONFLIT CIVIL ET IMAGINAIRE SOCIAL. UN COUPLE CONCEPTUEL FONDAMENTAL**

Introduction .....	28
<b>I. La politique comme pratique de l'oubli.....</b>	<b>30</b>
1. L'incroyable histoire de l'an 403 avant J.-C. : de la <i>demokratia</i> à la <i>politeia</i> .....	30
2. L'audace de Loraux et ce qu'elle donne à penser .....	38
<b>II. Machiavel ou le problème de l'expression du conflit.....</b>	<b>52</b>
1. Conflit civil, liberté civile, et grandeur de l'État.....	52
2. L'imaginaire social et la figure du commun chez Machiavel .....	82
<b>III. Machiavel est-il impraticable ? .....</b>	<b>131</b>
1. Le caractère historiquement daté de la pensée machiavélienne .....	132
2. La reprise de Machiavel dans le cadre de l'imaginaire social moderne.....	142
Conclusion.....	165

## **DEUXIÈME PARTIE. L'ESPACE PUBLIC: ANALYSE ET CRITIQUE DE L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION**

Introduction .....	170
<b>I. Le consensualisme habermassien .....</b>	<b>171</b>
1. L'imaginaire social dans la pensée habermassienne .....	171
2. La critique du consensualisme habermassien.....	210
3. L'esthétique du beau et la théorie de la discussion .....	243
<b>II. Honneth ou le conflit dans l'entente .....</b>	<b>257</b>
1. La grammaire morale des conflits sociaux.....	259
2. Honneth et la question de l'imaginaire social .....	292
3. L'imaginaire social de Ricoeur en question .....	311
<b>III. Rancière ou le conflit radical.....</b>	<b>321</b>
1. La critique du modèle communicationnel .....	321
2. Le consensualisme au-delà de Habermas .....	336
3. Rancière : le cas d'un dissensus exacerbé .....	350
Conclusion.....	357

**TROISIÈME PARTIE. L'ESPACE PUBLIC DISSENSUEL: UNE PERSPECTIVE  
NÉO-MACHIAVÉLIENNE DU CONFLIT CIVIL EN DÉMOCRATIE  
CONTEMPORAINE**

Introduction .....	373
<b>I. L'espace public dissensuel : ses dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle</b>	<b>384</b>
1. Le constitutionnalisme .....	385
2. La réfutation de l'anti-constitutionnalisme de Negri .....	436
3. La question du sublime appliquée à l'espace public dissensuel.....	464
<b>II. L'espace public dissensuel complété par l'<i>ethos</i> démocratique.....</b>	<b>477</b>
1. Patriotisme constitutionnel, imaginaire social, et mémoire collective .....	480
2. La solidarité discursive : sa conformité avec l'espace public dissensuel.....	489
3. Le symbolique : son action sur les normes sociales .....	498
Conclusion.....	504
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>507</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>519</b>
<b>INDEX NOMINUM.....</b>	<b>559</b>
<b>INDEX RERUM.....</b>	<b>565</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES .....</b>	<b>585</b>

## **TROISIÈME PARTIE**

# **L'ESPACE PUBLIC DISSENSUEL: UNE PERSPECTIVE NÉO-MACHIAVÉLIENNE DU CONFLIT CIVIL EN DÉMOCRATIE CONTEMPORAINE**



## Introduction

On peut, à titre de synthèse et de clarification, affirmer que le modèle opératoire retenu pour penser le conflit civil dans les démocraties contemporaines se résume jusqu'ici aux points essentiels suivants :

- le modèle en question est celui machiavélien de « l'entente dans le conflit » repris dans le cadre de l'imaginaire social de Ricoeur, lui-même modifié à cet effet (critique du « consensus conflictuel » de Ricoeur). Une telle reprise n'est pas uniquement justifiée parce qu'elle corrobore l'interprétation de la pensée machiavélienne par Lefort grâce à la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie. Machiavel, effectivement, peut bien nous apparaître après coup comme un pourfendeur des idéologies de son temps, dont la contemporanéité est aussi de vouloir nourrir la politique du conflit qui naît de la division sociale entre peuple et grands. Le modèle de Ricoeur permet aussi et surtout de prolonger l'étude machiavélienne simultanée du conflit civil et de l'imaginaire social, indissociable de la question des mœurs, tout en l'adaptant à notre époque. On peut considérer, après coup, que les trois fonctions de l'idéologie se retrouvent dans la pensée machiavélienne, jusqu'à la qualifier – en un sens très précis, qui ne remet pas en cause l'attachement de Machiavel à la *verità effettuale* – d'*utopique ou d'hétérotopique* : la pensée machiavélienne est contestataire, elle s'oppose à et dénonce la dimension idéologique du pouvoir (notamment l'idéologie dominante de l'humanisme civique florentin). Des changements majeurs doivent toutefois être opérés. La question des mœurs, depuis Machiavel, doit être travaillée autrement. On ne peut plus envisager une régulation des mœurs, ou une intrusion de la politique dans la sphère privée des individus. L'action de la politique sur les habitudes de penser et d'agir des individus, désormais, ne peut être qu'indirecte. Le modèle de Ricoeur permet aussi de reprendre la fécondité du conflit civil soulignée par Machiavel par la figure moderne d'un *espace public dissensuel ou de contestabilité*, envisagé par la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie. La théorisation du conflit civil relève désormais de la notion d'« espace public », dont la rationalité est conflictuelle, et le recours aux mœurs, pour son expression adéquate, différent. Les modifications nécessaires à apporter à la pensée machiavélienne tiennent à sa reprise dans un cadre démocratique. On ne peut plus, outre le cas de la régulation des mœurs, se revendiquer uniquement d'un républicanisme de nécessité mais bien de *conviction*, au nom de la souveraineté populaire et de l'état de non-domination du peuple, à condition de préciser

qu'il s'agit bien d'une *réévaluation* de la pensée machiavélienne, non de sa vérité intrinsèque. L'espace public dissensuel, en adoptant une perspective républicaine, a pour *idéal* politique la non-domination. Mais sa conception du bien commun ne fait pas loi. Il n'y a pas une mais plusieurs conceptions antagonistes du bien commun, dont l'expression est la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie. Il faut donc distinguer la *finalité* républicaine de l'espace public dissensuel, qui est de voir la non-domination triompher, de sa *définition de la politique* par le conflit civil, où la non-domination est en jeu.

- le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit revient à poser la question d'un « commun litigieux » entre des *parties adverses* – soit essentiellement des classes sociales ou groupes sociaux, mais aussi les parties ou les interlocuteurs d'une discussion (y compris à l'occasion d'un procès) dont la rationalité est de bout en bout conflictuelle - qu'il faut savoir tenir ensemble pour profiter de leurs antagonismes, contre leur propension chacune à se prendre pour le tout. Nous parlons indistinctement, comme Honneth, de « classes sociales » ou de « groupes sociaux », pour des raisons toutefois différentes. La justification ne vient pas de leur contribution commune à une grammaire « morale » des conflits sociaux, que nous envisageons d'ailleurs sur un plan plus politique en substituant l'enjeu de domination à l'enjeu de reconnaissance. Les notions de classes et de groupes sont identifiées pour la seule et bonne raison que nous reprenons la distinction machiavélienne entre grands et peuple pour rendre compte de la division sociale et de ses stratifications. La politique est l'instauration d'un ordre au sein d'un désordre, avec pour difficulté de parvenir à un équilibre entre des revendications contraires, toujours fragilisé et précaire. Il n'est pas question en elle de consensus définitifs, auxquels Habermas, dans un sens toutefois très différent, ne croit pas lui-même, dès lors que le consensus obtenu par l'éthique de la discussion est et *doit* être ultérieurement révisable grâce à un usage public de la raison qui doit demeurer ouvert à l'évolution de la société (aussi bien pour ce qui est des mœurs, des problèmes rencontrés, que des nouvelles conditions de la politique, etc.). Habermas, pour autant, fait à la fois de l'entente une des présuppositions idéalisantes de la discussion et sa visée. L'espace public dissensuel envisagé, au contraire, se nourrit de la fécondité d'un conflit civil jugé interminable. Ricoeur, de son côté, évoque la nécessité de « suspendre » le conflit des opinions en politique quand des décisions temporaires doivent être prises. Mais une telle affirmation est bien révélatrice des différences qui peuvent exister entre son modèle du consensus conflictuel et celui, machiavélien, de l'entente dans le conflit. Les décisions qui

font le jeu de la politique n'obligent pas à suspendre momentanément les désaccords. Elles sont celles d'une majorité sortie victorieuse de la lutte pour le pouvoir en remportant une ou des bataille(s) électorale(s).

La politique n'est pas affaire de consensus, mais elle n'est pas non plus l'affaire de *compromis* en termes de satisfaction mutuelle des intérêts. Elle est profondément agonistique en étant la victoire d'un(e) parti(e) sur les autres parti(e)s qui composent la société. L'exercice légitime de la majorité, qui est un des principes de la démocratie, ne revient aucunement à l'obtention d'un compromis entre les parties constitutives de la société. Tous les citoyens ne sont pas satisfaits quand un nouveau gouvernement prend le pouvoir. En revanche, un accord existe bien entre les citoyens, qui ne porte pas sur le contenu - le programme soutenu par le ou les candidats(s) fraîchement élu(s) - mais sur la procédure qui légitime la victoire de la majorité. L'entente porte sur les conditions formelles ou institutionnelles de l'exercice politique du commun litigieux, sans en être aucunement la finalité. L'accord porte sur la légitimité du désaccord et sur les règles qui doivent l'encadrer. La majorité a le droit de gouverner au nom du principe du plus grand nombre accepté par tous. La vie politique n'est certes pas dénuée de toute forme de compromis étant donné qu'elle est un rapport de forces. Le gouvernement, pour diverses raisons, peut être amené à modifier une loi dans la logique d'une négociation avec des « partenaires » qui pourra en partie les satisfaire, par exemple au sein du Parlement pour mieux faire voter une loi en prenant en compte l'opposition, mais aussi de manière informelle en se souciant de l'opinion publique par crainte d'être impopulaire ou de provoquer un désordre public, ou dans un rapport direct de confrontation avec les syndicats suite à des mouvements de contestations. Les décisions peuvent bien prendre la forme de compromis en cas de nécessité. Mais il serait faux d'en déduire que les rapports de force en politique peuvent se traduire adéquatement par le modèle de la *négociation* en termes de satisfaction mutuelle des intérêts. C'est encore aborder la politique de manière trop consensualiste en supposant que les intérêts des participants, même dans une moindre mesure, pourraient tous être satisfaits. La victoire d'un(e) parti(e) sur les autres parti(e)s n'a rien à voir avec ce genre de satisfaction. On ne gouverne pas pour arranger tout le monde, mais au nom d'une conception du bien commun que l'on désire appliquer, et qui représente la victoire d'une idéologie sur ses concurrentes, de laquelle découlent des lois qui tout au plus feront l'objet d'« arrangements » si nécessaire. La logique du compromis n'intervient qu'en dernier lieu sans contredire aucunement la victoire acquise, de même qu'elle est bien souvent trompeuse en donnant l'illusion que les concessions faites sont

importantes, qu'aucune décision n'est arrêtée avant toute concertation, lors même qu'en sont exclus ceux dont on nie le droit d'y participer, autrement dit les incompétents.

Le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit, ensuite, oblige à préciser les points de similitude et de divergence possibles entre les notions de conflit, de pluralisme, et de tort. Le « fait du pluralisme » est une donnée fondamentale qui ne doit en aucune façon être minimisée. On ne peut nier aujourd'hui l'hétérogénéité sociale, culturelle, axiologique qui caractérise les sociétés modernes depuis la fin de l'unité spirituelle du monde, dont le multiculturalisme, au sens ordinaire, est une des expressions. Mais le fait du pluralisme, pour être pleinement pris en compte, doit être jugé *indépassable* au lieu d'imaginer pouvoir le surmonter par une perspective consensualiste, comme le proposent le constructivisme rawlsien, l'éthique habermassienne de la discussion, et dans une moindre mesure l'éthique honnethienne de la reconnaissance. Le pluralisme n'est compatible avec l'espace public dissensuel que s'il conduit au conflit civil ou est envisagé en termes de *pluralisme conflictuel*. Il est un facteur supplémentaire qui aggrave la division sociale dans les sociétés contemporaines et l'exercice politique du commun litigieux. La fin de l'unité spirituelle du monde multiplie les désaccords, qui eux-mêmes multiplient les occasions de conflit. On ne peut non plus espérer surmonter le fait du pluralisme en concevant une homogénéisation de type schmittien, que Habermas a parfaitement critiquée. La seule pratique d'homogénéisation envisageable, comme il sera soutenu dans cette dernière partie, est celle, politique, d'un *ethos* démocratique. La critique habermassienne du multiculturalisme de Taylor est donc aussi justifiée. Les individus ont en commun la culture politique de la démocratie, non d'appartenir à une communauté particulière qui les distinguerait des membres des autres communautés et leur permettrait d'obtenir, au nom de leur différence culturelle, des droits particuliers. Le bien ne prime pas sur le juste. C'est au contraire l'expérience commune d'attribution de droits fondamentaux qui permet aux individus de débattre *ensemble* sur le légitime et l'illégitime, au-delà de leur appartenance à telle ou telle communauté. La désintrinsication du pouvoir et du droit a fait naître un espace public de contestabilité qui s'étend idéalement à la société tout entière au lieu d'être rendu impossible par le morcellement des cultures. L'exercice du commun litigieux ne revient pas à une séparation voire à un antagonisme entre des communautés ou des cultures qui ne partagent pas la même conception de la justice en fonction de leur conception particulière du bien, mais bien entre des classes sociales – les grands et le peuple – qui ne peuvent exprimer leurs désaccords qu'au sein d'une culture politique commune, à savoir l'attachement des individus aux principes de la démocratie.

Le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit, enfin, est compatible avec l'emploi du concept de « tort », à condition toutefois d'en reprendre la signification qu'en donne Rancière et non Lyotard. *Le tort, bien qu'irréparable, n'est pas intraitable en politique*. Il est même la condition de possibilité de l'exercice d'un commun litigieux, par lequel de nouvelles subjectivations vont permettre de modifier l'ordre social et d'ouvrir l'espace public aux incomptés. L'espace public dissensuel s'accorde avec le modèle de la méésentente pour affirmer la primauté du perlocutoire sur l'illocutoire ou la nécessité de prendre en compte les représentations qui sous-tendent le dire exprimé selon la place sociale qu'occupent les interlocuteurs. Des différences majeures entre le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit et la méésentente de Rancière ont toutefois été soulignées, qui portent sur l'excès du peuple et la figure du commun. L'espace public dissensuel a pour enjeu de concevoir un exercice du conflit civil plus accentué que Honneth, mais plus nuancé que le dissensus exacerbé de Rancière. Il est bien question de « dissensus » dans le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit, qui ne se réduit pas à un dissensus cognitif temporaire qui, comme l'envisage Habermas, pourrait ensuite être dépassé par une perspective consensualiste. Le dissensus, tout comme le pluralisme, n'a de sens qu'en termes de *dissensus conflictuel*, pour désigner le rapport conflictuel entre des parties adverses qui confrontent leurs différences et revendiquent leur légitimité<sup>1</sup>. Mais l'espace public dissensuel inspiré de Machiavel inscrit aussi le conflit dans un imaginaire social qui nourrit la figure du commun sans la réduire à celle de la police comme le croit Rancière. Le conflit incessant entre grands et peuple modifie constamment la politique à ses bords, de même que l'espace public qui en découle doit toujours être ouvert aux incomptés.

- l'entente dans le conflit a pour présupposé de partir d'un *social hétérogène*, composé de classes sociales antagonistes, ou encore de l'existence de *divisions sociales* qu'il faut ensuite savoir encadrer dans de justes proportions par une action indirecte sur les mœurs, pour produire et entretenir la figure du commun. Le conflit civil est la condition de possibilité de l'exercice démocratique, mais il doit être encadré dans de justes proportions pour éviter ses mauvais effets (critique de la guerre civile). Il est possible aujourd'hui de reprendre la distinction machiavélienne entre les grands et le peuple pour caractériser l'antagonisme des classes sociales, tout en l'étendant à la rationalité conflictuelle de la discussion. La société est

<sup>1</sup> Ce point s'accorde avec la première formulation du différend de Lyotard (cf. *supra*. p. 70).

toujours composée d'individus qui, par leur position sociale, dominant ou en éprouvent le désir, de même que la notion machiavélienne de « peuple », par le désir de non-domination, a l'avantage de ne pas être abstraite. Les grands, aujourd'hui, désignent aussi bien *potentiellement* les gouvernants, les représentants politiques, que les financiers, les hommes d'affaire, les directeurs d'entreprises, les actionnaires, les « riches », les classes sociales aisées – en somme les « puissants », ceux qui ont un tel pouvoir ou connaissent un tel état de possession matérielle qu'ils sont plus que tout autre sujets à l'ambition par l'insatiabilité de leurs désirs, jusqu'à vouloir tourner la loi à leur avantage pour dominer et satisfaire leurs intérêts individuels, au détriment du peuple qui, *a contrario*, désigne tous ceux qui ont un désir démesuré de liberté ou de non-domination, faute de pouvoir eux-mêmes dominer<sup>1</sup>. Le peuple représente tous ceux qui, par leur position sociale – pas seulement les milieux sociaux précaires ou défavorisés, les classes moyennes, mais aussi les incompétents au sens de Rancière, tous ceux qui sont l'objet d'un tort, et plus encore l'ensemble des représentés vis-à-vis de représentants qui peuvent vouloir abuser de leur pouvoir – ont à défendre leur liberté contre les dominations, discriminations, ou logiques d'exclusion dont ils pourraient faire l'objet. Mais la logique de domination peut aussi s'appliquer de manière plus étendue aux individus eux-mêmes, avant de concerner les classes sociales. Le propos machiavélien peut très bien désormais s'appliquer à un modèle de discussion dont la conflictualité tient à la primauté du perlocutoire sur l'illocutoire - soit, comme le dit Rancière, la prise en compte de la position sociale de chacun vis-à-vis de chacun, et du désir ou non de considérer son interlocuteur comme son égal. La domination s'inscrit potentiellement dans toutes les relations individuelles (indissociables elles-mêmes des positions sociales occupées par les individus, donc des milieux sociaux), dès lors que l'homme est disposé à la domination. Il existe bien des conflits internes aux grands et au peuple. Les grands continuent de rivaliser entre eux, de même que le peuple ne désigne pas une entité abstraite, unifiée, mais bien des individus qui,

<sup>1</sup> Il s'agit bien d'une *potentialité*, non d'une *nécessité*. On ne peut aucunement dire que tout individu d'une classe sociale aisée, ou que tout homme politique par le pouvoir qu'il exerce, fait partie nécessairement des « grands ». La distinction machiavélienne grands / peuple s'inscrit dans une réflexion sur la loi qui découle d'un rapport de forces. Est grand celui qui, par son ambition, désire infléchir la loi dans son propre intérêt pour satisfaire ses intérêts personnels, et de cette façon « dominer » (imposer son ambition aux autres), contrairement au peuple qui doit se battre pour que les lois existantes garantissent sa liberté. Bénéficier d'un statut social aisé ou de richesses matérielles importantes ne fait pas nécessairement d'un individu un « grand », de même que les hommes politiques ont aujourd'hui le devoir de gouverner en vue de l'intérêt commun. Le droit encadre aussi les rapports employeurs-employés dans le monde du travail. On peut toutefois, à partir de Machiavel, faire la remarque suivante : c'est bien la position sociale des individus qui, pouvant les mettre en situation de domination, attise leur désir naturel de dominer. Une position sociale hiérarchiquement élevée favorise l'expression du désir de domination. Les grands sont les « humains, trop humains » qui peuvent être tentés d'abuser de leur pouvoir.

tout en partageant le même désir de non-domination, n'en demeurent pas moins des hommes, et n'hésiteront pas à dominer si l'occasion leur est offerte.

La distinction grands / peuple est tirée d'une ontologie sociale qui accorde une place centrale au désir, sans que cela contredise le situationnisme machiavélien – soit l'impossibilité de déduire la politique de données anthropologiques, par référence à une nature humaine donnée. La distinction grands / peuple est toujours factuelle, elle relève toujours d'une contingence sociale qui empêche de concevoir une politique en tous lieux et en tout point identique, qui ne prendrait pas en compte les circonstances de ce que Tocqueville appelait l'état social. Elle est aussi le fruit de la politique, soit la constitution d'une *différence politique* substituée à la *différence humaine* qui permet que le conflit cesse d'être mimétique pour devenir différencié, et de rendre possible une politique du moindre mal. Une reprise contemporaine de Machiavel, même dans le cadre d'un républicanisme de conviction, ne peut exiger l'instauration de la démocratie dans tous les pays, abstraction faite des circonstances particulières, ou par tous les moyens (notamment par la force). L'état de non-domination du peuple doit être la finalité de la politique, mais l'avènement de la démocratie relève du cas par cas, ou d'un situationnisme politique. L'impossibilité de déduire la politique de constantes anthropologiques, pour autant, n'empêche pas Machiavel de croire en l'existence d'une nature humaine. L'homme, par nature, est un être passionnel, un être de désir dont les deux passions naturelles sont celles de l'être et de l'avoir (passion du « mal commun » et du « bien commun ») qui témoignent de sa méchanceté naturelle. Le conflit civil, par conséquent, n'est pas prioritairement une lutte pour la reconnaissance. Il est un conflit pour ou contre la domination qui s'étend à tous les domaines, qui peut effectivement donner lieu à des luttes pour la reconnaissance au sens honnethien, mais dont l'enjeu permet surtout d'insister sur la *spécificité de la politique*, sur la logique du pouvoir qui lui est propre, à la différence de la dimension morale des luttes pour la reconnaissance de Honneth et de Ricoeur qui tend à l'oublier ou à la minimiser. Les trois sphères de reconnaissance – l'amour, le droit, l'estime sociale – sont très intéressantes. Mais l'erreur de Honneth est de faire comme s'il s'agissait d'une tripartition exhaustive, qui serait représentative de tous les pans de l'existence humaine. Où est passée la politique ? Honneth n'en propose qu'une approche indirecte par les sphères du droit et de l'estime sociale. Nous avons vu aussi qu'il réduit trop l'interaction à l'interpersonnel, faute de prendre suffisamment en compte les contraintes systémiques qui pèsent sur les individus. Or les systèmes désignent bien l'argent et le pouvoir dans les sociétés modernes, soit la sphère économique et la sphère étatique, qu'il serait d'ailleurs faux de travailler séparément car elles sont interactives. Les considérations honnethiennes sur la

dimension normative du travail sont précieuses, de même que le sont les remarques ajoutées par Voirol et Renault pour les améliorer, sans oublier l'approche psycho-dynamique du travail par Christophe Dejours. Il est très intéressant d'envisager la conflictualité inhérente aux relations professionnelles par le thème de la lutte pour la reconnaissance. Mais, en les intégrant au modèle machiavélien de la lutte pour la domination, on se permet aussi de prendre en compte leur caractère institutionnel, d'expliquer et de dénoncer les pratiques d'aliénation que subissent les employés. L'économie n'est pas exempte de domination, laquelle s'exprime aussi bien entre les entreprises (selon le principe de la concurrence) qu'au sein de chacune d'entre elles, *potentiellement*, dès lors que des employés sont exploités et aliénés. Les lois naissent elles aussi de rapports de force dans le monde du travail. L'employeur ou le supérieur peut vouloir tourner la loi à son avantage, pour obtenir de ses employés ou du subordonné ce qu'il désire, au point de le « manipuler » (cas de la reconnaissance comme idéologie). Les trois sphères de reconnaissance gagnent donc à être comprises en étant replacées dans le cadre machiavélien de la domination. La lutte pour la domination ne désigne pas la dimension « animale » des rapports humains, qui serait ensuite dépassée par l'enjeu supérieur ou spirituel de la reconnaissance. Elle est indépassable en étant proprement humaine, et continue d'encadrer les luttes pour la reconnaissance, tout en rendant plus difficile le respect de l'intégrité physique et juridique de la personne, ainsi que son estime ou sa « valeur » sociale, en raison de la méchanceté naturelle de l'homme<sup>1</sup>.

L'ontologie machiavélienne, enfin, permet de ne pas réduire l'antagonisme des classes à sa traduction marxienne en termes d'intérêts divergents. Une conception purement économique des classes sociales et de la politique en termes d'intérêt (comme le suggère le modèle du compromis) est insuffisante. Elle ne permet pas de comprendre l'inscription de la politique dans un *imaginaire social*, soit le besoin pour chacun de se faire une représentation des liens qui l'unissent aux autres, et sa sensibilité à ce qui vient nourrir la figure du commun ou du « nous social », jusqu'à produire la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie par laquelle s'affrontent différentes conceptions du bien commun. L'imaginaire social recourait à l'idéal de gloire à l'époque de Machiavel. Il sollicite désormais la mémoire collective, et requiert la familiarisation des individus à un espace public dissensuel. Les individus, en plus

<sup>1</sup> La sphère de l'amour n'est pas non plus étrangère au thème de la domination : d'une part, la domination a lieu dans l'interpersonnel, étant donné que tout homme désire naturellement dominer, y compris dans ses relations affectives ; d'autre part, la sphère de l'amour est aussi investie par l'institutionnel et l'étatique, ce qui explique que des contraintes systémiques puissent être imposées aux individus (réglementations précises sur le mariage, désir d'encadrer les relations affectives pour mieux aussi, en partie, les *contrôler*, les *orienter*, par des mesures de fiscalité prises, etc.).

d'être attachés à leurs intérêts, sont aussi sensibles à ce qui les rassemble, dès lors que tout un chacun éprouve le besoin d'incorporer l'image de l'Autre, pour reprendre Lefort. La politique est avant tout une affaire de représentation avant de répondre nécessairement à une logique de satisfaction. La conception du bien commun est indissociable de la position sociale occupée par les citoyens, qui détermine leurs intérêts (de domination ou de non-domination). Mais elle est sous-tendue par le besoin de tout un chacun de se faire une représentation de la société à laquelle il appartient. La division sociale entre grands et peuple n'empêche pas que du commun puisse exister, qu'un *imaginaire politique* doit savoir nourrir pour répondre à l'existence d'un imaginaire social<sup>1</sup>.

Tous ces points brièvement rappelés, aussi précis et nombreux sont-ils, ne suffisent pas pour clarifier suffisamment une approche néo-machiavélienne du conflit civil en démocratie contemporaine. Deux axes de réflexion, pour ce faire, vont être développés, qui vont permettre de savoir comment il est possible de reprendre aujourd'hui les trois grandes caractéristiques du modèle machiavélien de l'entente dans le conflit :

- la double dimension du conflit civil, ainsi que les figures du beau et du sublime en politique, vont d'abord être étudiées simultanément.

Il est nécessaire de préciser la traduction du conflit civil entre grands et peuple par la figure envisagée d'un espace public dissensuel, dont la rationalité conflictuelle reviendrait au modèle machiavélien de l'entente dans le conflit. Le « commun litigieux » s'exerce aujourd'hui dans de nouvelles conditions aussi bien juridiques que politiques, suite à la désintrinsication historique du pouvoir et du droit. L'enjeu est de savoir comment penser aujourd'hui les dimensions à la fois institutionnelle et extra-institutionnelle du conflit civil soulignées par Machiavel. Le modèle néo-machiavélien d'un espace dissensuel reprend incontestablement ces deux dimensions. D'une part, la Constitution encadre l'exercice de la

<sup>1</sup> La dimension représentative de la politique n'empêche pas la satisfaction des intérêts d'être nécessaire. L'homme est naturellement un être passionnel, mais ses désirs sont indissociables de ses intérêts en fonction de sa position sociale. Il est impossible, dans l'ontologie machiavélienne, de concevoir un individu qui pourrait avoir une approche purement *désintéressée* de la politique. Une personne en situation de domination qui, par conviction, milite en faveur de l'état de non-domination du peuple, au point par exemple d'accepter une politique fiscale qui soit contre ses propres intérêts matériels, n'est pas « désintéressée ». Voudrait-elle l'être, elle ne le peut pas, car le champ de la politique oppose toujours les intérêts des grands à ceux du peuple. Sa conception du bien commun est alors dans l'intérêt du peuple, de même que son attitude relève en quelque sorte de l'idéal de gloire (par la sensibilité manifestée à la grandeur de l'État ou au bien commun). Or la gloire est une manière pour l'individu de satisfaire son ambition, en la mettant au service du bien public.

vie politique, selon des règles strictes qui ordonnent aussi bien la séparation que l'équilibre des pouvoirs, les luttes entre les partis, la supraconstitutionnalité, l'exercice de contre-pouvoirs, etc. Une étude sur le constitutionnalisme est donc nécessaire, de la même manière que Machiavel, se posant le problème de l'expression institutionnelle du conflit civil, s'était penché sur la constitution mixte. D'autre part, le modèle néo-machiavélien d'un espace public dissensuel possède indéniablement une dimension informelle qui déborde le cadre strict de son institutionnalisation en plus de l'exercice légitime du droit de résistance. Il est effectif dans toute discussion qui se rapporte à la question du bien commun, et bénéficie d'un ancrage social plus fort et plus immédiat que l'éthique habermassienne de la discussion. L'entente dans le conflit part de la *praxis* sociale conflictuelle et des rapports de pouvoir qui existent entre les individus au lieu d'en faire abstraction. La dimension extra-institutionnelle d'un tel modèle tient au caractère *vivant* ou au *dynamisme* d'un usage public de la raison qui s'enrichit de désaccords permanents. L'évolution informelle de l'opinion publique et de la rivalité entre les partis politiques, ainsi que les débats informels qui peuvent naître entre les citoyens, via notamment l'action des médias, nourrissent le jeu de la politique. La primauté du perlocutoire sur l'illocutoire est l'expérience commune des citoyens, de sorte que leurs attentes normatives ne tiennent pas à des expériences d'injustice au sens honnethien - qui prioritairement se rapporteraient au respect de leur dignité, de leur honneur, et de leur intégrité - mais bien à des expériences d'injustice inhérentes à des rapports de pouvoir, qui ont pour enjeu la domination. Les luttes sociales sont des luttes pour ou contre la domination avant d'être des luttes pour la reconnaissance.

Toute la question est de savoir comment doivent s'articuler les deux dimensions de l'espace public dissensuel pour être fidèle à Machiavel. Comment traduire, en pratique, le conflit civil entre les grands et le peuple pour qu'il devienne le principe de la vie politique dans les sociétés contemporaines ? Par quel(s) moyen(s) garantir que la loi ne serve pas l'intérêt des grands, et se nourrisse toujours des rapports de force pour permettre la non-domination du peuple ? Faut-il conserver de Machiavel une méfiance envers toute institution au point d'opter pour un « anti-constitutionnalisme », ou un constitutionnalisme est-il à la fois possible et nécessaire, mais à quelle(s) condition(s) ? La dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie est aussi un élément central dans le modèle de l'espace public dissensuel. Il est donc nécessaire de se demander si, en supplément, elle exige un constitutionnalisme singulier. Favoriserait-elle une conception dynamique de la Constitution, qui permettrait de reprendre le projet de Castoriadis d'une démocratie ouverte ? Serait-ce là la meilleure façon de concevoir la double dimension esthétique de la politique, avec notamment

pour sublimer l'extra-territorialité de l'utopie, qui permet un nouveau partage du sensible ? La sublimité de la politique serait-elle l'expression de la puissance créatrice de l'imaginaire social, qui permet une ouverture vers de nouveaux possibles ?

- la question des mœurs, enfin, une fois la figure du conflit civil précisée, doit être une nouvelle fois travaillée. L'intention est de montrer qu'il est possible de concilier une approche néo-machiavélienne du conflit civil avec la nécessité de favoriser et d'entretenir un *ethos* démocratique. L'*ethos* démocratique habermassien permet de reprendre l'*ethos* de la liberté cher à Machiavel en l'adaptant au cadre démocratique, de même qu'il permet d'explicitier la fonction d'intégration sociale de l'idéologie mentionnée par Ricoeur et de travailler la question de la mémoire collective. Les différences avec Habermas, toutefois, tiennent à l'inscription de l'*ethos* démocratique dans le modèle de l'imaginaire social de Ricoeur. Les conséquences vont à la fois porter sur le rapport entre l'imaginaire et le conceptuel - avec pour affirmation que les normes rationnelles peuvent et doivent s'aider de la force du symbolique qui à la fois en est distinct et les précède - et sur le contenu même de cet *ethos*, qui sera jugé plus dissensuel. Les individus ne sont pas encouragés à entrer en discussion ou à faire un usage public de leur raison à condition de leur montrer qu'ils peuvent parvenir à s'entendre, jusqu'à faire du consensus le critère de réussite de leurs discussions, mais bien que leurs désaccords sont féconds pour enrichir la vie sociale et l'identité collective qu'ils forment ensemble.

## I. L'espace public dissensuel : ses dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle

### **Introduction**

L'étude du constitutionnalisme va comporter trois grands moments. L'étude de la pensée de Pettit, premièrement, va avoir un double objectif, indissociable l'un de l'autre. Nous avons qualifié à plusieurs reprises l'espace public envisagé d'espace de « contestabilité ». Or Pettit propose lui-même une *théorie de la contestabilité* dans le cadre d'un républicanisme de conviction, qu'il est nécessaire d'étudier aussi bien pour comprendre son constitutionnalisme que pour savoir si elle correspond au modèle que nous proposons. Le point majeur, toutefois, sera l'étude comparative de son constitutionnalisme avec celui exigé par le modèle de l'entente dans le conflit. La « démocratie contestataire » de Pettit, par son consensualisme, apparaîtra très différente de l'espace public dissensuel. Mais les différences seront plus minimes sur le constitutionnalisme à adopter. Son infléchissement par l'idéal politique de non-domination, ainsi que les quatre grands caractéristiques que Pettit propose pour le spécifier, seront repris dans une perspective singulière qui tient à la valorisation du conflit civil et à son inscription dans un imaginaire social dans le cadre de l'espace public dissensuel. Une conception dynamique de la Constitution se révélera être un point fondamental, mais exigera d'expliquer la *possibilité* d'un intérêt des citoyens à la vie politique tout en faisant le constat d'un individualisme contemporain. Comment est-il possible de croire en la faculté d'auto-création continuée du peuple si le peuple lui-même est dépolitisé ? L'espace public dissensuel permet-il de reformuler le projet de la démocratie ouverte de Castoriadis, ou le réalisme impose-t-il une conception dynamique de la Constitution uniquement par le modèle de la « démocratie dualiste », au nom d'une « économie de la vertu », comme le suggère Bruce Ackerman ?

Une étude de Negri, en second lieu, sera nécessaire pour évaluer le bien-fondé du constitutionnalisme adopté. Elle permettra de se demander si la dimension extra-institutionnelle du conflit civil chez Machiavel ne suppose pas, au contraire, d'adopter un anti-constitutionnalisme. L'analyse devra partir du concept de « multitude » pour comprendre la dialectique impossible du pouvoir constituant et du pouvoir constitué, et finira par l'examen du projet de la « démocratie absolue » qui prétend la dépasser. Negri fait une généalogie du principe constituant pour aider la multitude à prendre conscience de sa puissance et à

s'exprimer politiquement. Mais ni son anti-constitutionnalisme, ni le projet d'une auto-gouvernance de la multitude, n'apparaîtront convaincants. L'étude de Negri va permettre de critiquer une approche exclusivement extra-institutionnelle du conflit civil, qui n'envisage que l'anti-constitutionnalisme pour être fidèle à Machiavel.

L'analyse des dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle du conflit civil, enfin, permettra de préciser la figure du sublime dans le modèle de l'espace public dissensuel. La rationalité de la politique, par la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie, peut-elle relever simultanément du beau et du sublime ? Une conception dynamique de la Constitution permettrait-elle de concilier l'instauration d'un ordre social - qui ne soit pas policier au sens de Rancière - avec sa contestation ? L'utopie, par son extra-territorialité, par sa capacité à produire de l'hétérotopie pour inviter à un nouveau partage du sensible, est un concept doté d'une dimension politique forte. Or elle a aujourd'hui mauvaise presse. L'étude consistera, d'une part, à souligner son rôle dans la sublimité de la politique conçue par l'espace public dissensuel, d'autre part à la revaloriser pour en faire une des conditions de possibilité d'une démocratie authentique. Il a déjà été démontré que l'imaginaire social de Ricoeur n'aboutit pas à une conception a-critique de l'idéologie. L'analyse du concept d'utopie sera un moyen supplémentaire d'en révéler la pertinence pour penser la démocratie contemporaine.

## **1. Le constitutionnalisme**

### A. Constitutionnalisme et démocratie contestataire : analyse de Pettit

#### *L'intention générale des travaux politiques de Pettit*

Pettit ne s'inspire pas uniquement et directement de Machiavel, mais de la tradition républicaine en général qu'il a l'intention d'enrichir et d'approfondir par ses travaux. Son républicanisme, avec pour choix la liberté comme non-domination au lieu simplement de la non-interférence, revient à proposer en politique une théorie *normative* du gouvernement qui substitue une théorie de la contestation à celle classique de consentement. La non-domination est un thème majeur de la tradition républicaine. Les républicains néo-romains (tel Machiavel)

définissaient déjà la liberté de cette manière et faisaient d'elle la finalité de la politique. La force de Pettit est d'appliquer la non-domination aux sociétés contemporaines et d'en révéler toute la profondeur, notamment par deux points : la finalité de la politique doit être l'extension et l'intensité maximales de la non-domination ou de l'État de droit, ce qui suppose d'adopter une perspective sociale très forte en luttant contre la pauvreté, le handicap, l'ignorance, les inégalités sociales contingentes, etc., qui sont autant de facteurs de domination ; il ne s'agit pas, non plus, d'affirmer uniquement que la non-domination pourrait servir de base à la définition des intérêts communs, mais que tout intérêt commun – tous les intérêts « politiquement significatifs » identifiables – relève de la non-domination. L'État doit avoir pour idéal politique l'état de non-domination, pour permettre le plus possible – aussi bien en extension qu'intensivement, de manière quantitative et qualitative - la liberté de tous les citoyens<sup>1</sup>. Il doit s'efforcer autant que possible de protéger tout individu d'une domination arbitraire même potentielle, à laquelle il pourrait être exposé. La liberté de chacun dépend de la possibilité de garantir à tous – *idéalement* – l'état de non-domination. Un individu ne peut être libre si une situation de domination perdure encore dans la société dans laquelle il s'inscrit, que l'État ne combat pas, et dont il risque, tôt ou tard, de souffrir. Le bien commun ne peut revenir au bien que tout un chacun pourrait reconnaître dans son propre intérêt, abstraction faite de son insertion dans la vie en société.

Pettit, comme l'explique Jean-Fabien Spitz, se qualifie lui-même d' « individualiste holiste »<sup>2</sup>. Il récuse le collectivisme, qui consiste à dire que des normes ou des régularités sociales ont un pouvoir causal dans l'action des individus, et s'accorde avec l'individualisme pour dire que les hommes conservent la capacité d'agir selon leurs intentions. L'individualisme, en revanche, ne revient pas à l'atomisme. Évaluer la pertinence du bien commun choisi à partir de la conception que chacun s'en ferait indépendamment de son inscription dans la société – à l'instar de la position originelle rawlsienne – est une pure abstraction dénuée de sens. L'individualisme doit être complété par une position holiste. Il faut comprendre l'individu à partir de son inscription dans la société, qui représente un tout qui n'est pas la somme de ses parties. Le holisme social permet d'expliquer le choix fait par les individus de la liberté comme non-domination, et non comme non-interférence. Les individus sont en mesure de comprendre, par leur inscription dans la société, que la liberté est

<sup>1</sup> Le qualitatif est prioritaire, car la meilleure façon de lutter contre la domination est de partir d'une situation de non-domination « véritable », pour l'étendre ensuite à d'autres domaines par effet de contagion.

<sup>2</sup> J-F. Spitz, *Philip Pettit. Le républicanisme*, Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 2010 (pp. 13-50).

un bien commun, qu'il n'est possible pour chacun d'être libre qu'à condition que l'État s'efforce le plus possible d'éviter toute situation de domination. Le républicanisme de Pettit, pour autant, n'exige pas des citoyens un degré de conscience aussi fort. Il n'exige pas qu'ils aient pleinement conscience que leurs revendications peuvent être satisfaites par le modèle de la non-domination. Il suffit que l'expérience prouve que les hommes cherchent à ne pas être soumis arbitrairement au pouvoir d'autrui pour que l'idéal républicain soit justifié. Les communitariens, qui n'admettent que des conceptions particulières du bien, refusent à tort de croire en l'existence d'un idéal neutre et universel comme prétend l'être celui de non-domination. Il peut certes exister, dans certaines traditions ou cas particuliers, des individus qui acceptent une forme d'état de servitude ou de soumission vis-à-vis de telle personne ou groupe, mais il ne s'agit là que d'habitudes, de mœurs, ou d'influences qui relèvent de la culture, et qui ne contredisent en rien la neutralité et l'universalité de l'idéal de non-domination. L'homme, pour Pettit, a un désir naturel de liberté et de reconnaissance de sa liberté<sup>1</sup>.

L'État, en conséquence, a le droit d'interférer dans la vie privée des citoyens ou de leur imposer des contraintes (par exemple de payer des impôts) par l'établissement de lois en vue du bien commun recherché. Il a le droit d'être coercitif, à condition qu'il s'agisse d'interférence *légitime*, justifiée au nom de l'idéal visé. Le bien commun n'est pas réductible à des préférences individuelles, prises isolément (le tout n'est pas la somme de ses parties), mais les décisions publiques doivent toutefois être légitimes aux yeux des citoyens. Ils doivent être en mesure de les contester. Les décisions ne peuvent être totalement étrangères à leurs intérêts<sup>2</sup>. La non-domination doit faire l'objet d'une *théorie conséquentialiste ou téléologique* qui, à la différence d'une théorie déontologique, ne fait pas seulement de la non-domination une contrainte que doit respecter l'État dans la poursuite d'autres finalités, mais la considère comme la finalité politique à suivre. Pettit explicite la différence entre les deux

<sup>1</sup> P. Pettit, *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. P. Savidan, J-F. Spitz, Paris, Gallimard, coll. « nrf essais », 2003, p. 131.

<sup>2</sup> Le holisme social revient à privilégier la théorie du *co-raisonnement* sur la théorie de la *décision* (Cf. J-F. Spitz, *Philip Pettit. Le républicanisme*, *op.cit.*, p. 38). La théorie de la décision, caractéristique du libéralisme, revient à une conception préférentielle du vote. Elle assimile les électeurs à des consommateurs dont la finalité est d'obtenir les biens collectifs proposés par des partis pour satisfaire leurs intérêts particuliers. La théorie du co-raisonnement – ou l'explication du vote fondée non sur la préférence mais sur le jugement – considère au contraire les électeurs comme des « agents de contrôle de qualité » qui par un processus délibératif collectif (non de négociation) choisiront le meilleur projet pour la société. Le jugement peut dans ce cas être plus désintéressé, mais il est impossible que le bien public soit totalement étranger à la satisfaction des intérêts particuliers. Pour l'analyse des différences de conception du vote entre le libéralisme et le républicanisme (par la non-domination), outre *Républicanisme* (*op.cit.*, note 2 p. 433), cf. P. Pettit, « Libéralisme. Libéralisme et républicanisme », in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, *op.cit.*, p. 879-887.

conceptions par l'exemple de la paix. La conception téléologique justifiera le recours à la guerre si elle favorise la paix. La maximisation de la réalisation du bien recherché justifie les moyens employés, quels qu'ils soient. La conception déontologique, elle, imposera à l'État la contrainte de la paix, et interdira en son nom l'usage de la force. La tradition républicaine, si on lui applique *a posteriori* une telle distinction, prend le parti de la conception conséquentialiste. Seule la conception téléologique est satisfaisante en recherchant la maximisation de la non-domination. Elle seule pose de manière pertinente la question des institutions à établir pour maximiser la non-domination, tout en imaginant de recourir pour cela « aux moyens les plus efficaces d'un point de vue empirique, et ce quels qu'ils soient »<sup>1</sup> :

« Il existe toutes sortes de voies pouvant conduire tout naturellement à accepter des entorses politiques faites au respect de la non-domination, pour autant que celles-ci représentent le moyen le plus efficace d'augmenter globalement la non-domination. *La maximisation de la non-domination peut exiger, par exemple, de donner au Parlement, dans certains domaines, les pleins pouvoirs ou de laisser aux juges une plus grande marge de manœuvre dans l'énoncé des sentences relatives à certains délits.* »<sup>2</sup>

La maximisation de la non-domination justifie des « renoncements ponctuels » à certains de nos droits, ou encore des dispositions constitutionnelles qui, en raison de leur caractère fort contraignant, « intuitivement, répugnent à notre sens moral »<sup>3</sup>. Le problème, évidemment, est que la lutte contre la domination privée (*dominium*) comporte le risque de favoriser à son tour une domination exercée par l'État (*imperium*). L'État devient « potentiellement vecteur de domination »<sup>4</sup>. D'où les deux dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle de la théorie normative du gouvernement soulignées par Pettit, qui comportent quatre points. Il faut, d'une part, par une étude du constitutionnalisme, définir les contraintes constitutionnelles qui doivent encadrer l'exercice du pouvoir pour éviter tout *imperium* de l'État. Il faut, d'autre part, compléter les vertus des institutions par l'institutionnalisation d'un pouvoir de

<sup>1</sup> P. Pettit, *Républicanisme, op.cit.*, p. 136. Nous soulignons.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 137. Nous soulignons. On ne peut toutefois affirmer que la conception conséquentialiste du républicanisme justifie l'usage de tous les moyens pour maximiser la non-domination. Il est impossible, rigoureusement parlant, de *maximiser la non-domination par le recours à la domination*. Même l'attribution du pouvoir absolu au Parlement, momentanément et dans des cas exceptionnels, n'est justifiée qu'à condition de favoriser la non-domination sur le long terme. L'État peut imposer des *interférences légitimes* aux citoyens, sans avoir le droit de devenir lui-même une source de domination. Ces interférences pourront paraître injustes aux citoyens, identiques à des formes de domination, elles se distingueront toujours de la domination en raison de leurs effets (elles ne leur sont pas préjudiciables mais bénéfiques sur le long terme).

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 138.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 111.

contestabilité, dont la finalité sera d'examiner la légitimité des décisions prises. Le risque - troisième point - de voir les gouvernants ou ceux qui ont une charge publique devenir corrompus par le pouvoir dont ils disposent, suppose de recourir à des mesures de régulation (des « sanctions » et des « filtres ») pour rendre viable le projet républicain. L'enjeu est la faisabilité du projet selon la considération que l'on peut se faire de la nature humaine. La question des mœurs, enfin, est indissociable de l'idéal politique de non-domination. Le projet républicain doit pouvoir s'inscrire dans le cœur des citoyens pour espérer se réaliser, en bénéficiant du cercle vicieux des lois et des mœurs - encore appelées normes sociales, ou « habitudes de civilité »<sup>1</sup>. Le constitutionnalisme, la stratégie de régulation à adopter, ainsi que la traduction de l'espace public de contestabilité sur le plan parlementaire, représentent la dimension institutionnelle de la théorie normative du gouvernement. La question des mœurs et la dimension informelle de la contestabilité en représentent la dimension extra-institutionnelle. L'extra-institutionnel désigne d'une manière générale ce qui dépasse le cadre strict de l'institution, ce qui se joue en dehors d'elle, sans aucunement revenir nécessairement à ce qui est illégal. Machiavel en donnait deux figures : d'une part le recours aux armes pour le peuple, afin de lutter contre le désir de domination des grands (l'antagonisme social entre grands et peuple dépasse le cadre de la constitution mixte et la revitalise) ; d'autre part le cercle vicieux des lois et des mœurs, duquel dépendent aussi bien la possibilité d'entretenir ce que les hommes ont en commun que la grandeur de l'État. Les quatre points cités ci-dessus vont être exposés, avant de faire l'objet d'un examen critique par comparaison avec le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit. L'enjeu, par l'étude du constitutionnalisme, est de savoir si l'espace de contestabilité pettitien est fidèle à la conception machiavélienne des dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle du conflit civil.

### *L'infléchissement du constitutionnalisme par la non-domination*

Le constitutionnalisme, pour reprendre le premier point, doit déjà être défini avant de voir la traduction particulière que Pettit en donne. Les termes de « constitution » et de « constitutionnalisme », polysémiques, doivent être distingués. La « constitution », du latin

<sup>1</sup> Nous faisons le choix d'étudier simultanément, dans le cas de Pettit, les quatre points qui composent la théorie normative du gouvernement, au lieu de travailler séparément et ultérieurement la question des mœurs comme annoncé pour deux raisons : d'une part pour avoir une approche complète de sa pensée (il ne sert à rien de séparer ce qui est indissociable) ; d'autre part parce que sa conception des mœurs est un point secondaire pour notre perspective ; bien d'autres points plus importants seront étudiés à l'occasion de l'*ethos* démocratique.

*constitutio*, relève aussi bien originellement du domaine de la médecine (la constitution d'un corps, son état) que du domaine du droit (le droit romano-canonique - la constitution mixte, par exemple, de la Rome antique étudiée par Machiavel - mais aussi les « textes pontificaux ou monastiques »<sup>1</sup>). Le terme, par conséquent, pouvait initialement s'appliquer aussi bien à un corps particulier qu'à un corps social. La constitution, dans l'histoire, a fait l'objet de deux conceptions majeures. Il y a d'une part la conception institutionnelle, « organique », ou bien encore « politique », qui revient à l'identifier à la forme de gouvernement ou au régime politique choisi. La constitution désigne alors le principe de l'unité ou de l'ordre politique, principe qui organise le pouvoir ou « règle l'action et la vie de l'État tout comme la constitution règle la vie et le mouvement du corps physique »<sup>2</sup>. Les pensées d'Aristote et de Montesquieu sont des exemples d'une telle conception institutionnelle. Mais cette dernière a surtout donné lieu à une tradition anti-libérale, avec notamment pour grands représentants Hegel et Schmitt. La constitution, dans ce cas, loin d'être normative en limitant l'autorité étatique par des règles constitutionnelles, est descriptive. Elle est la matérialisation chez Hegel de l'État, le reflet de l'esprit du peuple qui, par la constitution, devient une totalité organique, ou bien encore, de manière différente avec Schmitt, en son sens absolu, l'expression de l'unité politique d'un peuple déjà constitué par une identité naturelle ou pré-politique selon des critères ethno-nationalistes.

Mais la constitution, d'autre part, a fait l'objet d'une conception normative ou « juridique », qui la transforme en norme juridique suprême ou loi fondamentale, comme le propose la tradition libérale (John Locke, Benjamin Constant, Rawls, pour ne citer qu'eux). Elle désigne, en ce sens, une technique de limitation du pouvoir et s'identifie au constitutionnalisme. Le terme de « constitutionnalisme », rigoureusement, peut être pris en deux sens. Au sens large (*lato sensu*), il est une technique de limitation qui reprend deux idées anciennes de la philosophie politique, à savoir la pratique nécessaire d'un gouvernement limité et la substitution d'un gouvernement de la loi à celui des hommes. Ce premier sens permet de « rendre compte de la limitation tant du pouvoir de la Cité (« constitutionnalisme ancien ») que du pouvoir de la royauté par un droit coutumier (« constitutionnalisme médiéval »)<sup>3</sup>. Au sens restreint (*stricto sensu*) – et c'est celui qui nous importe ici, car lui

<sup>1</sup> O. Beaud, « Constitution et constitutionnalisme », in P. Raynaud, S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, P.U.F, 1998, p. 118.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 118.

seul s'applique aux sociétés modernes et contemporaines - le constitutionnalisme est une technique de limitation du pouvoir politique appliquée à la figure moderne de l'État. Le constitutionnalisme moderne, qui s'accorde uniquement avec la conception normative de la constitution, est « ce mouvement tendant à concevoir la Constitution comme instrument de limitation de l'arbitraire étatique »<sup>1</sup>, grâce à des règles jugées « intangibles » ou encore « constitutionnelles » que les gouvernants ne peuvent à eux seuls modifier. Il est un moyen de « soustraire une partie du droit positif à la volonté des gouvernants en faveur de la défense des droits des citoyens »<sup>2</sup>. Le pouvoir étatique, sous son effet, n'est plus absolu mais limité. Le constitutionnalisme moderne a pour spécificité d'être une limitation du pouvoir par le droit, qui va devenir pleinement effectif avec les Révolutions américaine et française du XVIII<sup>e</sup> siècle, dont les quatre grands principes sont : la constitution-norme a pour devoir de fixer les compétences des gouvernants, c'est-à-dire d'organiser « le fonctionnement des pouvoirs publics de l'État »<sup>3</sup> ; de protéger les droits fondamentaux individuels de tout abus de pouvoir, y compris du pouvoir législatif lui-même par la mise en place d'un contrôle de constitutionnalité<sup>4</sup> ; de veiller à l'équilibre et à la séparation des pouvoirs ; elle doit, enfin, sur un plan formel, bénéficier d'un statut exceptionnel en tant que loi suprême, et faire l'objet d'une procédure spéciale de révision pour garantir le principe démocratique de souveraineté populaire, en veillant à ce qu'aucun parti, groupe, majorité, personne, ne prétende parler abusivement au nom du peuple. La constitution, en démocratie, est l'expression du *pouvoir constituant* du peuple, qui décide de la limitation et de l'exercice des *pouvoirs constitués*. Elle sert de fondement au système juridique et désigne l'ensemble des règles fondamentales que le peuple a décidé d'établir pour ordonner la vie politique. La constitution est un terme qui acquiert uniquement son autonomie conceptuelle à partir des Révolutions américaine et française du XVIII<sup>e</sup> siècle, en devenant simultanément une notion juridique et une notion politique :

<sup>1</sup> O. Beaud, « Constitution et droit constitutionnel », in D. Alland, S. Rials (dir.), *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, P.U.F, col. « Quadrige », 2003, p. 261.

<sup>2</sup> O. Beaud, « Constitution et constitutionnalisme », in P. Raynaud, S. Rials, *Dictionnaire de philosophie politique*, *op.cit.*, p. 118.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>4</sup> Le constitutionnalisme, pris en ce sens, a été établi très tardivement en France en raison du légicentrisme hérité de la Révolution. Il a fallu attendre 1958 et la proclamation de la V<sup>e</sup> République pour que le Conseil constitutionnel soit créé, contrairement à la Constitution américaine qui, dès 1787, reconnaît la nécessité de se protéger de la tyrannie de la majorité par l'institution de la Cour Suprême. Sur la question du rousseauisme particulier de la Révolution française, M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1992 ; *La révolution des pouvoirs : la souveraineté, le peuple et la représentation, 1789-1799*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires », 1995.

« La Constitution devient une notion juridique car elle opère la discrimination entre le légal et l'illégal, (entre ce qui est constitutionnel ou inconstitutionnel), mais elle est aussi une notion politique car elle organise et limite le pouvoir de l'État. »<sup>1</sup>

Le constitutionnalisme moderne a aussi pour différence avec les constitutionnalismes antique et médiéval – notamment avec le modèle de la constitution mixte célébré par Polybe – de revenir à une conception de la souveraineté *absolue* et non *partagée*. Il est donc impossible aujourd'hui de penser la dimension institutionnelle du modèle du « conflit dans l'entente » de manière identique à Machiavel. La modification, là encore, tient à la reprise de sa pensée dans un cadre démocratique. La dimension institutionnelle du conflit civil entre grands et peuple ne peut plus recourir au modèle historiquement daté de la constitution mixte, pas même qu'il ne peut revenir à celui d'une « souveraineté partagée ». La constitution mixte, pour Machiavel, tirait son excellence du partage du pouvoir entre le Sénat et le peuple, entre grands et peuple, dont les rapports de force enrichissaient la vie politique. Machiavel ne voulait en aucune façon donner le pouvoir au peuple mais le répartir entre les forces antagonistes de la cité pour nourrir le *stato* de la fécondité du conflit civil. Or la question du partage du pouvoir, désormais, se pose en termes de séparation et d'équilibre des pouvoirs, sans contredire aucunement la *souveraineté absolue* du peuple<sup>2</sup>. En revanche, le constitutionnalisme moderne est une technique de limitation de l'autorité étatique qui s'applique maintenant *au peuple lui-même*, et à ses possibles excès, reprenant ainsi, d'une certaine façon, la méfiance de Machiavel à son égard. La démocratie suppose que le peuple sache se protéger de ses propres excès (non seulement la tyrannie de la majorité, mais aussi le césarisme démocratique, soit le danger plébiscitaire) en limitant le pouvoir législatif par un contrôle de constitutionnalité, en accord avec l'idée machiavélienne d'un « commun litigieux » entre des parties qui ont

<sup>1</sup> O. Beaud, « Constitution et droit constitutionnel », in D. Alland, S. Rials (dir.), *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, P.U.F, 2003, p. 258.

<sup>2</sup> Gaille-Nikodimov, sur ce point, a une position ambiguë ou qui mériterait d'être clarifiée. Elle juge que l'étude du modèle de la constitution mixte permettrait de remettre en cause le modèle de la souveraineté absolue héritée de Jean Bodin et de Hobbes jusqu'à nous interroger, aujourd'hui, sur la possibilité de penser réellement une souveraineté partagée. « Ne faut-il pas faire de cette conception de la souveraineté absolue une « idée reçue » suspecte ? Ne devrait-on pas s'efforcer de penser à nouveaux frais une souveraineté bornée, partagée, plutôt que de la déclarer d'emblée contradictoire et inconcevable ? » M. Gaille-Nikodimov (dir.), *Le gouvernement mixte. op.cit.*, p. 12). De deux choses l'une : soit il s'agit de contester la souveraineté absolue du peuple, auquel cas la perspective envisagée – anti-démocratique – paraît indéfendable et, en effet, inconcevable à quels « grands » faudrait-il attribuer une part de souveraineté ? Devrait-on renforcer le pouvoir des juges au point de les rendre souverains autant que le peuple ? ; soit Gaille-Nikodimov entend par souveraineté partagée une souveraineté « bornée » (les deux termes sont par elle identifiés) - ce qui, alors, n'a rien d'inconcevable, mais est déjà effectif par le contrôle de constitutionnalité des lois - tout en pouvant être améliorée ou approfondie, comme nous le proposons de notre côté.

chacune tendance à se prendre pour le tout ou qui possèdent, potentiellement, leur propre *hubris*. L'abus de pouvoir peut aussi bien venir de l'exécutif que du législatif.

Mais il peut aussi venir, paradoxalement, du pouvoir judiciaire. Les juges, potentiellement, représentent une nouvelle figure des « grands », capables de s'opposer au désir de non-domination du peuple. Le paradoxe, inventé par le constitutionnalisme, est de garantir la souveraineté populaire par l'invention d'un tiers et méta-pouvoir indépendant du législatif et de l'exécutif. Il est de trouver la solution au problème du mécanisme représentatif par un surplus de représentation et par la création d'une instance supérieure – la magistrature – transcendant les autres pouvoirs sans avoir elle-même le droit de s'arroger un pouvoir supplémentaire en demeurant dans la fonction ancillaire de gardienne de la Constitution. Le problème majeur est le pouvoir accordé aux juges par le contrôle de constitutionnalité. Comment s'assurer que les juges ne sortent pas de leur rôle de gardiens de la Constitution tout en ayant le pouvoir de contester les lois proposées par la majorité au Parlement ? Comment s'assurer qu'ils parlent réellement au nom du peuple quand ils en contestent les décisions, sous prétexte de le protéger de la tyrannie possible de la majorité ? Comment peuvent-ils être les gardiens de la Constitution tout en devant être indépendants du peuple, jusqu'à pouvoir contester le principe démocratique de l'exercice légitime de la majorité ?

Le rappel des grands points du constitutionnalisme permet de mieux comprendre son inflexibilité par Pettit. Ce dernier précise que son constitutionnalisme est avant tout *théorique*, même s'il s'accorde, sur bon nombre de points, avec certains principes institutionnels déjà dégagés par la tradition républicaine. Il ne peut s'agir, en effet, que d'une expérience de pensée qui consiste à imaginer ce que devrait être le constitutionnalisme en lui appliquant le modèle de la liberté comme non-domination. Le point de départ est la formulation de trois contraintes constitutionnelles majeures. Le constitutionnalisme, premièrement, revient à substituer un « empire du droit » (selon l'expression de James Harrington) au pouvoir des hommes ; il doit ensuite garantir une « dispersion du pouvoir », qui renforce le principe de la séparation des pouvoirs cher à Montesquieu ; il doit, enfin, protéger les lois les plus fondamentales de la « volonté majoritaire ». Ces trois contraintes, rapportées aux lois, reviennent respectivement à statuer sur leur contenu et sur leur place, sur leur mise en œuvre quotidienne, enfin sur les conditions de leur révision :

- l'établissement d'un empire du droit obéit à deux sous-conditions. Les lois, d'une part, doivent respecter les contraintes imposées par l'État de droit pour éviter tout pouvoir arbitraire. Elles doivent avoir un caractère général et être les mêmes pour tous, comme elles doivent être rendues publiques avant d'être appliquées ; enfin, elles doivent être « compréhensibles, cohérentes et ne pas être sujettes à de constants changements, et ainsi de suite »<sup>1</sup>. La deuxième condition, qui suppose la satisfaction de la première, exige en supplément que les décisions prises par le gouvernement se réfèrent aux principes reconnus par les lois, pour éviter qu'elles deviennent arbitraires en étant particulières. L'objectif, ainsi visé, est d'étendre au maximum l'État de droit, en rendant l'action gouvernementale légale. Il ne s'agit pas pour autant d'opter pour un légalisme strict. La lutte contre la domination ne revient pas à vouloir légiférer sur tout, en multipliant l'existence des lois. Elle doit être compatible avec la nécessité d'accorder un pouvoir discrétionnaire aux « agents de l'autorité publique » afin qu'ils puissent appliquer les lois au cas par cas, tout en soumettant ce pouvoir à des contraintes strictes. La difficulté, évidemment, est d'ordonner adéquatement le pouvoir discrétionnaire de ceux qui exercent une charge publique au républicanisme visé. L'exigence d'un empire du droit, pour ce faire, est une condition nécessaire mais non suffisante, et devra être complétée par le caractère extra-institutionnel de la théorie de contestabilité.

- la « dispersion du pouvoir », quant à elle, doit permettre de lutter contre toute domination arbitraire en appliquant les règles suivantes : la séparation des trois pouvoirs rend nécessaire l'existence du contrôle de constitutionnalité des lois par un pouvoir judiciaire indépendant. Les pouvoirs doivent être séparés pour devenir équilibrés. L'idéal politique de non-domination, en supplément, se prononce en faveur du bicamérisme, de la décentralisation du pouvoir (dont l'expression est le fédéralisme aux États-Unis), et de l'existence de traités internationaux qui contraignent l'État et « dispersent » plus encore son autorité. De tels ajouts n'empêchent pas le projet de la dispersion du pouvoir d'exister déjà dans la tradition républicaine, notamment dans « l'idéal antique du gouvernement mixte »<sup>2</sup>. Pettit prend soin de distinguer son républicanisme du populisme. Tous deux affirment la nécessité de la séparation des pouvoirs mais de manière différente. Le populisme, sous prétexte que le peuple a toujours raison, ne permet pas de se protéger de la tyrannie de la majorité, et rejette, à tort, le

<sup>1</sup> P. Pettit, *Républicanisme*, *op.cit.*, p. 230.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 237.

bicamérisme, car seuls les représentants directs du peuple doivent gouverner. Les « partisans du pouvoir du peuple » tiennent à la séparation des pouvoirs dans l'esprit de renforcer le pouvoir législatif. Ils se distinguent aussi des républicains en revendiquant que cette séparation, en pratique, soit stricte. Aucune concession aux pouvoirs exécutif et judiciaire ne doit être faite quant au pouvoir de faire des lois, contrairement au modèle de la dispersion qui accepte que les juges, par leur interprétation, puissent d'une certaine manière y apporter leur contribution.

- la condition « contre-majoritaire », enfin, exige de protéger le contenu de la Constitution de la tyrannie possible de la majorité. Le texte constitutionnel doit pouvoir être révisable, « toute loi doit pouvoir être amendée » pour être perfectible et s'adapter à l'évolution de la société. L'idéal politique de la non-domination suppose d'avoir une conception dynamique de la Constitution. En revanche, la procédure de révision, concernant les lois les plus fondamentales, doit être rendue complexe pour se protéger de la majorité, par des mesures qui pourront varier d'un système juridique à l'autre.

### *L'espace public de contestabilité*

Les trois contraintes constitutionnelles ci-dessus expliquées permettent de parvenir à un constitutionnalisme satisfaisant, qui n'est toutefois pas à lui seul suffisant pour éviter le risque de l'*imperium* de l'État. Un pouvoir discrétionnaire, nécessaire mais problématique, est laissé aux administrateurs et aux juges (dans l'exécution et dans l'interprétation des lois) ainsi qu'aux législateurs (dans la formulation de leur contenu). L'originalité de Pettit est de conclure qu'il est nécessaire, pour garantir la démocratie, de compléter le constitutionnalisme envisagé par un *pouvoir de « contestabilité »*. Les décisions publiques ne seront légitimes qu'à condition que « nous puissions les reconnaître comme nôtres et nous identifier avec elles : il doit donc s'agir de décisions dont nous puissions dire qu'elles sont dans le sens de nos intérêts et que nos idées y sont respectées »<sup>1</sup>. L'examen de la légitimité ne peut se fonder sur la théorie du *consentement* implicite ou explicite. Le consentement implicite, selon le principe de « qui ne dit mot consent », laisse croire qu'une décision non contestée est

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 243.

nécessairement non arbitraire, ce qui est faux. Le consentement explicite de tous les sujets, quant à lui, est un idéal inaccessible. Les citoyens ne peuvent s'entendre parfaitement sur tous les sujets en raison du fait du pluralisme. Il ne peut non plus s'agir de fonder la légitimité des décisions publiques sur le principe de la volonté majoritaire. La solution trouvée par Pettit est de dire que les décisions publiques ne seront légitimes qu'à condition de s'offrir à la *contestation*. Les citoyens doivent toujours avoir la possibilité, qu'ils peuvent ensuite rendre effective, de contester les interférences auxquels ils sont soumis, qu'ils jugent contraires à leurs intérêts et à leurs idées. La démocratie est affaire de contestabilité et non de consentement. L'autonomie du soi collectif est à l'image de l'autonomie individuelle. Être autonome, ce n'est pas se gouverner soi-même en « pilotage automatique » - ne plus interroger ses pensées et gestes, une fois qu'ils seraient acquis par une connaissance suffisante de soi – mais bien avoir la possibilité de se gouverner en raison de sa capacité à se remettre en question. Il en est de même pour le peuple, qui ne peut exercer son pouvoir que par la possibilité permanente de contester chacune des décisions prises en son nom.

Pettit précise ensuite les trois conditions que la contestabilité démocratique doit respecter :

- la première est l'existence d'un fondement possible de la contestation. Le processus de prise de décision publique peut prendre deux formes – la négociation et la délibération - définies de manière identique à Habermas. La négociation vise la satisfaction mutuelle des intérêts des participants et n'est réussie qu'à cette seule condition. Les préférences de chaque parti préexistent à la négociation et doivent être du mieux possible satisfaites. Le mode délibératif ou le débat, quant à lui, a pour finalité de juger collectivement la pertinence des arguments énoncés et de rechercher, sur ce point, un consensus ou un accord. Les préférences, dans ce cas, ne préexistent pas au débat mais sont élaborées au fur et à mesure qu'il progresse. Le choix par Pettit du modèle délibératif s'explique pour les mêmes raisons que celles de Habermas. Il critique l'accès inégal à la négociation, le rapport de forces dans lequel chacun n'est pas l'égal de l'autre du fait de la prise en compte des contraintes systémiques que sont l'argent et le pouvoir, et loue la discussion pour l'idéal d'une égalité d'accès à la parole. La référence à Habermas, si elle est explicite à l'occasion de la république délibérative, est toutefois secondaire. Pettit mentionne en premier lieu la « république des raisons » de Cass

Sunstein avec laquelle sa théorie de la contestabilité s'accorde. Mais la convergence avec la pensée habermassienne, quoique plus indirecte, n'est pas moins réelle<sup>1</sup>.

- la seconde condition imposée à la contestabilité est l'existence d'un canal ou encore d'un moyen pour faire entendre la contestation. La démocratie, en plus d'être délibérative, doit aussi être « inclusive », c'est-à-dire qu'elle doit permettre aux citoyens, groupes, partis, qui jugeraient que les décisions prises ne respectent pas leurs idées et leurs intérêts, de pouvoir se faire entendre, ce qui n'est possible, premièrement, qu'en concevant un fonctionnement *idéal* du corps législatif qui intégrerait toutes les prises de position possibles au sein de la société, dont on pourrait se rapprocher en pratique en optant pour le système de proportionnalité (contre le caractère anti-démocratique du système d'apparements). La représentativité idéale de toutes les opinions de la société par le corps législatif ne suppose pas pour autant d'accepter uniquement le mode de l'élection directe. Le bicamérisme demeure nécessaire pour se protéger du risque de la tyrannie de la majorité. La démocratie inclusive s'applique en second lieu à l'administration publique et au pouvoir judiciaire. On ne peut, dans les deux cas, vouloir que les membres ou agents soient élus par le peuple. La nomination des agents administrateurs et juridiques doit uniquement avoir pour critère la compétence acquise, que des experts ou des spécialistes savent mieux juger. En revanche, l'absence d'élection directe doit être compensée par l'exigence d'une représentativité des différents milieux sociaux et courants d'opinions dans le choix des membres. Le jury, lors d'un procès, doit être le plus possible représentatif de la société pour que les citoyens aient confiance en la justice et puissent croire à son impartialité, de même que les administrateurs, qui occupent des fonctions importantes, doivent venir d'horizons différents. Le canal de la contestabilité, enfin, doit pouvoir emprunter d'autres formes que l'exigence de représentation du social par le législatif, l'administratif, et le judiciaire. Les citoyens doivent pouvoir faire appel, aussi

<sup>1</sup> Nous mettons l'accent sur Habermas sans remettre en cause l'importance de la référence à Sunstein, de qui Pettit est en effet très proche. La « république des raisons », synthétiquement, est le modèle politique que les Fédéralistes auraient adopté au XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce modèle insiste sur l'importance d'accorder les mêmes droits et pouvoirs à tous les citoyens, pour favoriser leur participation politique par la mise en place d'un processus délibératif. Le but est de favoriser la vertu en tant de politique normale, contrairement à la thèse de la démocratie dualiste défendue par Ackerman. Le républicanisme de Sunstein s'oppose aussi à la conception pluraliste de la démocratie selon laquelle le processus politique n'est pas délibératif, mais revient à une sorte de marché dont la finalité est la satisfaction des intérêts de groupes sociaux en concurrence. Pettit dit la même chose en distinguant la négociation de la délibération. Il reproche lui aussi à la conception pluraliste de la démocratie de ne pas garantir la liberté comme non-domination, et insiste sur la nécessité de favoriser l'exercice de la vertu en tant de politique normale par une action sur les mœurs. Pour la critique d'Ackerman, cf. C. Sunstein, "Constitutions and democracies : an epilogue", in J. Elster, R. Slagstad, (dir.), *Constitutionalism and democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 (pp. 327-353).

bien en posant réclamation qu'en manifestant. Les corps intermédiaires (Pettit mentionne les « mouvements » - comme le mouvement écologiste, féministe – mais on peut aussi penser aux syndicats) jouent à ce titre un rôle important, à la fois pour relayer la contestation et lui donner de l'ampleur, que pour la filtrer et décider de sa qualité.

Tous ces points, toutefois, ne suffisent pas pour garantir la possibilité d'une démocratie inclusive si on ne s'attaque pas au principal obstacle qu'elle rencontre : le problème est celui du financement des partis politiques, qu'il s'agirait de soumettre à des contraintes strictes pour se donner les moyens de séparer nettement le monde de la politique du monde des affaires. Le lobbying doit à tout prix être évité pour empêcher que la politique ne serve des intérêts particuliers. Le financement des partis a aussi des conséquences désastreuses sur la qualité des campagnes menées par les partis. En étant investi massivement dans la publicité, il contribue à détériorer l'espace public et à substituer l'opinion à la délibération, jusqu'à faire de lui « une farce de Guignol »<sup>1</sup>.

- la troisième condition à remplir, pour rendre possible et adéquate la contestabilité, est l'existence d'un « forum » qui permettra la prise en compte des contestations, pour exiger que les autorités répondent de leurs actes. Deux problèmes se posent. Le premier est de parvenir à ce que les contestations soient examinées de manière adéquate. Le second est de savoir à quelles conditions on peut parvenir à une prise en compte réussie des contestations, qui puisse satisfaire les plaignants. Il y a satisfaction, évidemment, quand la correction attendue pour mettre fin à l'injustice est apportée. Mais toutes les contestations légitimes ne peuvent obtenir gain de cause. La non-satisfaction d'une plainte, pour être justifiée, ne doit pas être l'effet d'une décision arbitraire<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 265. Pettit affirme que la liberté comme non-domination permet de satisfaire les revendications du multiculturalisme (au sens philosophique). Un individu ne peut se protéger d'une domination arbitraire qu'à condition que le groupe auquel il appartient puisse aussi le faire. La lutte contre la domination arbitraire doit prendre une dimension collective. Pettit s'accorde avec les communautariens pour dire que l'identité personnelle se construit partiellement par un processus d'identification. Elle est indissociable d'un sentiment d'appartenance à un groupe social ou à une communauté donnée, voire à la société tout entière, jusqu'à permettre, comme l'affirme Taylor, un « patriotisme ». Les communautariens se trompent toutefois en refusant d'admettre l'universalité et la neutralité de l'idéal politique de non-domination. Pour un examen du républicanisme de Pettit, comme alternative entre le libéralisme et le communautarisme, cf. J. Maynor, *Republicanism in the Modern World*, Cambridge, Polity Press, 2003 ; C. Laborde, J. Maynor, *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 2008.

La démocratie, pour conclure, suppose le constitutionnalisme décrit ci-dessus et la théorie de la contestabilité tout en ne se limitant pas à eux. Pettit dit n'avoir envisagé que les éléments théoriques qui devraient constituer une démocratie de contestation, susceptibles d'être modifiés une fois sa mise en pratique. Le modèle proposé doit rester ouvert aux révisions ultérieures apportées par la vie démocratique (l'avis des citoyens), et suppose d'avoir une conception dynamique à la fois de la Constitution et du pouvoir de contestabilité, pour se permettre de répondre aux nouvelles situations de domination vécues par les citoyens. La suprématie de la démocratie ne revient pas pour autant à l'omnipotence législative du peuple. La démocratie de contestation tente d'appliquer ce que la *raison* – entendue sous la forme d'un espace public délibératif – exige, au lieu d'être une question de *volonté* suprême, toujours potentiellement tyrannique. Elle ne considère pas, à la différence de la démocratie de consentement, que le processus démocratique réside dans la manière de faire les lois (par des représentants du peuple) mais dans le pouvoir de les contester.

Le risque de l'*imperium* de l'État oblige donc à réfléchir sur les contraintes constitutionnelles qu'il faut établir pour l'éviter, auxquelles il faut ajouter un contrôle démocratique des décisions publiques par l'institutionnalisation d'un pouvoir de contestabilité. Le second danger qui guette le républicanisme est de ne pas parvenir à identifier et à satisfaire les intérêts communs ou « politiquement significatifs ». La démocratie, ce faisant, en plus d'être contestataire, doit aussi être « électorale ». Elle doit s'aider de la procédure de l'élection pour identifier les intérêts des individus. Les individus, dans le cadre de la démocratie contestataire, sont à la fois *auteurs* (par leur participation directe ou indirecte - via leurs représentants - à la vie politique) et *éditeurs*. Leur pouvoir contestataire vis-à-vis du gouvernement est comparable au pouvoir que l'éditeur possède concernant ce qui se publie dans sa maison. Ils n'ont pas de droit de veto et ne doivent pas l'avoir sous peine de rendre impossible l'exercice de la politique, car des décisions publiques, même légitimes, peuvent ne pas être acceptées par les citoyens quand elles sont contraires à leurs intérêts. De même, un éditeur à lui seul ne bénéficie pas d'un droit de veto, lequel dépend dans son exercice de la décision du comité éditorial. La démocratie contestataire, simplement, doit être comparable aux procédures de contrôle d'un comité éditorial, pour que les citoyens ne soient pas dépossédés de leur pouvoir politique et puissent juger collectivement de la légitimité des décisions publiques prises par leurs représentants.

*Un républicanisme du « gaz et de l'eau courante »*

Petit aborde ensuite la question de la nature humaine à l'occasion du problème de faisabilité du projet républicain. L'idéal politique de non-domination risque en effet d'être irréalisable s'il est au-dessus des forces humaines ou contraire à la nature de l'homme. Le problème concerne plus particulièrement ceux qui exercent une charge publique, desquels dépend la réalisation du projet républicain. Comment peut-on être assuré qu'ils se consacreront effectivement à un tel projet s'ils ne l'apprécient pas eux-mêmes, ou si le pouvoir risque de les corrompre ? Doit-on renoncer à l'idéal politique de non-domination suite au constat que l'homme est naturellement mauvais, ou peut-on être plus optimiste à son égard, et instaurer seulement des dispositifs de contrôle pour éviter que le pouvoir – toujours tentant - ne vienne le corrompre<sup>1</sup> ? Le problème est celui du *maintien* de la république, et nécessite de mettre en place, en supplément des dispositifs constitutionnels et de l'espace de contestabilité décrits ci-dessus, des *mesures de régulation* par des « sanctions » et des « filtres ». Les sanctions agissent sur les motivations des agents par anticipation de leur part des récompenses et des punitions dont leurs actions feront l'objet. La nécessité de sanctions est surtout d'ordre juridique (les contraintes imposées par l'État de droit doivent être respectées ; une personne, par exemple, qui abuse de son pouvoir doit pouvoir être licenciée) avant d'être moral (récompenser l'exercice de la vertu). Les filtres ou cribles, quant à eux, exercent une influence aussi bien sur les motivations individuelles que sur les possibilités offertes aux individus. Les carrières politiques doivent être réservées aux personnes qui méritent de faire ce métier en fonction de leur compétence. L'autorité d'une commission doit aussi être régulée par des filtres qui en détermineront l'usage pour éviter l'abus de pouvoir. Les filtres peuvent aussi bien avoir un rôle négatif que positif (restriction ou extension des choix possibles), que s'appliquer aux individus eux-mêmes (sélection des personnes pour tel ou tel poste selon des critères) ou aux options qui leur sont proposées (pouvoir faire tel ou tel métier, bénéficier de telle ou telle possibilité de promotion).

<sup>1</sup> Petit pose aussi le problème de gouvernants « zélés » qui, convaincus de l'idéal républicain, risqueraient de vouloir trop en faire, au point de finir eux-mêmes par exercer une domination – à leur insu. Une lutte excessive contre la domination favorise paradoxalement une reproduction de la domination. La question, dans ce cas, est celle de la *faisabilité morale* du projet républicain, distincte de la *faisabilité psychologique* qui s'applique au cas de gouvernants hostiles ou non convaincus par l'idéal républicain. La faisabilité morale, toutefois, ne pose pas de problème majeur. Les administrateurs zélés éviteraient eux-mêmes d'exercer un pouvoir arbitraire, en comprenant que le risque est trop grand d'être décriés ou déconsidérés par l'opinion publique.

Pettit considère que la tradition républicaine permet de faire une distinction entre le jugement plutôt optimiste porté sur la nature humaine et celui pessimiste sur les effets du pouvoir<sup>1</sup>. Les mesures de régulation concernent donc avant tout les personnes qui exercent une charge publique ou une certaine autorité, qui par leur statut vont être tentées par l'abus de pouvoir, contrairement aux citoyens ordinaires à qui Pettit attribue une « petite dose de vertu civique »<sup>2</sup>. La tradition républicaine (y compris Machiavel) permettrait d'affirmer que l'homme a un désir naturel de gloire qui serait un désir de considération. Tout homme en tant qu'homme, soucieux de sa réputation, s'efforcerait d'être vertueux pour jouir d'une bonne notoriété. L'homme doit être considéré comme un être vertueux afin de favoriser l'exercice de la vertu. La vertu appelle la vertu et le vice appelle le vice. L'hypothèse d'une nature humaine vicieuse n'aurait pas pour qualité de prendre l'homme tel qu'il est, mais encouragerait au contraire à ce qu'il devienne vicieux comme il peut effectivement l'être. L'homme est un ensemble de possibles dont l'effectivité dépend de la considération que l'on se fait de sa nature et décide de son caractère moral.

La tradition républicaine, par conséquent, opte pour le postulat de la corruptibilité, non de la corruption. Le pouvoir ne corrompt pas nécessairement mais potentiellement ceux qui viennent à l'exercer, car les hommes, même doués de la vertu civique de considération, même dans le cas idéal d'une société parfaite qui leur offrirait les meilleures éducation et socialisation possibles, ne passeraient pas avec succès le test de l'anneau de Gygès. Ils ne résisteraient pas à la tentation de profiter de l'injustice en toute impunité si cela leur était permis. La stratégie de régulation à adopter n'est donc pas celle centrée sur les déviants (comme l'exigerait, nécessairement, la considération que l'homme est naturellement mauvais) mais sur ceux qui se conforment à la règle par une conception plus optimiste sur la nature humaine. Les individus ne doivent pas être considérés comme des « coquins », mais comme des « preux chevaliers », dont la vertu civique tient au désir naturel de considération – soit leur sensibilité au jugement d'autrui. Les hommes ne sont pas seulement motivés par des intérêts égoïstes, mais aussi par des « considérations plus orientées vers l'esprit public qui figurent dans l'image que nous avons de nous-mêmes et de nos semblables »<sup>3</sup> :

<sup>1</sup> « La tradition républicaine a toujours entretenu une conception pessimiste de la corruptibilité des êtres humains placés dans des positions de pouvoir, tout en demeurant relativement optimiste sur la nature humaine en tant que telle » (*Ibid.*, pp. 279-280).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 288.

« Chacun croit pouvoir s'appuyer d'une manière générale et fiable sur le fait que l'autre va se montrer réactif à des demandes qui *transcendent son intérêt égoïste, ou qui sont même en contradiction avec ce dernier* ; nous considérons cela comme un fait de notoriété publique. C'est pourquoi nous nous sentons libres de nous demander mutuellement des services, de fonder nos projets sur l'espérance que les autres se montreront fidèles à leurs propres engagements passés, et de solliciter des conseils auprès d'un tiers en espérant avec confiance que celui-ci nous présentera un tableau plus ou moins impartial de la situation. »<sup>1</sup>

La stratégie de régulation centrée sur ceux qui se conforment à la règle comporte trois principes :

- le premier est de filtrer avant de sanctionner, pour favoriser des choix en faveur de l'esprit public. Le filtrage le plus couramment utilisé, et qui suffit pour la plupart des cas, est celui qui porte sur les individus eux-mêmes, par des procédés d'exclusion et de sélection (filtrer pour écarter les individus indésirables d'une procédure d'embauche, mais aussi pour sélectionner les personnes adaptées au poste proposé).

- le second principe est de favoriser l'exercice de la vertu en recourant à des sanctions dont les motivations ne sont pas seulement neutres mais essentiellement optimistes. L'enjeu n'est plus seulement d'éviter de préjuger que les hommes sont des coquins (cas des sanctions neutres), mais de favoriser la vertu en recourant à l'hypothèse qu'il est possible de faire confiance aux hommes, « qu'on peut les considérer comme des individus admirables »<sup>2</sup>. Le maintien de la république suppose d'utiliser le désir naturel de gloire ou de considération à des fins politiques, en permettant, par des sanctions, que la vertu soit encouragée et le vice blâmé. Les sanctions, pour être pertinentes, doivent satisfaire trois conditions : les critères de sanction doivent faire l'objet d'un savoir commun ; il doit être de notoriété publique « que l'on doit

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 288. Nous soulignons. La stratégie de régulation centrée sur les individus déviants, au contraire, ne comporte que des défauts : c'est une stratégie impraticable ; elle suppose de connaître les motifs d'action de chaque individu pour le convaincre qu'il lui est utile de respecter les lois, ce qui suppose une casuistique impossible ; une telle politique, purement répressive, est aussi dangereuse en accordant un pouvoir trop important à ceux qui se chargeront de la répression ; les individus, en outre, à force d'être considérés comme des déviants, vont finir par se déprécier ou ne plus avoir une image positive de leur personne (effets nocifs du phénomène « d'étiquetage » ou de stigmatisation) ; ils ne seront plus encouragés à être vertueux, se désintéresseront de la vie politique, et éprouveront de la méfiance et du ressentiment pour ceux qui leur imposent des sanctions, avec des processus de regroupement ou de « resserrement des rangs » pour unir leurs forces, jusqu'à menacer la société d'un désordre civil.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 298.

satisfaire à certaines normes pour occuper les fonctions publiques en question »<sup>1</sup> ; la seconde condition est celle de connaître publiquement ceux qui respectent ces normes et ceux qui les enfreignent, pour les juger en conséquence ; enfin, « il faut qu'il existe une éthique de l'expression libre et honnête établie au sein de la communauté – une éthique de la franchise – qui suffise à garantir la possibilité de déduire les attitudes réelles d'approbation et de désapprobation des individus à partir de ce qu'ils disent et, bien entendu, à partir de ce qu'ils ne disent pas »<sup>2</sup>. La seule manière de favoriser une telle éthique au sein de la société est de créer des forums de discussion par lesquels les individus vont pouvoir et devoir s'entendre sur les normes à imposer à tous ceux qui exercent une charge publique, pour les contraindre à rendre publics leurs jugements et les inciter à dire ce qu'ils pensent, par nécessité de justifier le bien-fondé de leurs arguments. Les sanctions liées à la réputation relèvent du modèle de la « main intangible » qui se distingue de celles de la main invisible. Les acheteurs, selon le modèle économique du marché propre à la main invisible, sanctionnent de manière non intentionnelle les vendeurs en n'achetant plus leurs produits s'ils les vendent à un prix trop fort, en allant voir la concurrence. Or l'attribution d'une récompense ou d'une punition est encore plus forte et involontaire dans le cas de sanctions liées à la réputation. Tout individu ne pourra empêcher que ses faits et gestes tombent sous le coup d'un jugement par l'opinion publique, « soulignant ainsi *l'espèce de pression douce mais constante* qu'exerce le désir d'obtenir la considération d'autrui »<sup>3</sup>. La main intangible « opère donc sans aucun effort intentionnel »<sup>4</sup> en profitant du désir naturel de considération pour favoriser l'exercice de la vertu. Les individus pourront aisément parvenir à un consensus sur la manière de juger les agissements et décisions des gouvernants, lesquels, sous le coup de l'opinion publique, peuvent soit obtenir une bonne réputation, soit s'exposer à la honte ou à l'infamie « s'ils tentent d'user de leurs fonctions pour poursuivre leurs propres fins particulières. Le désir naturel de considération oblige plus encore les gouvernants à se consacrer au bien commun, et à formuler, en conséquence, des arguments qui soient en mesure de convaincre toute personne participant à la discussion. Pettit, une fois encore, après avoir mentionné son accord avec Sunstein sur ce point, fait lui-même un rapprochement avec l'éthique habermassienne de la discussion. L'exigence habermassienne de proposer des arguments en mesure de convaincre

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 301. Nous soulignons.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 306.

tout le monde serait indissociable d'une recherche d' « approbation » des interlocuteurs avec lesquels nous sommes en discussion.

- le troisième principe, enfin, est le recours nécessaire à des sanctions plus répressives pour les personnes effectivement déviantes. La théorie normative du gouvernement suppose de savoir établir un système progressif de sanctions, selon leur gravité de l'acte commis. Ceux qui exercent une charge publique doivent pouvoir être sanctionnés aussi sévèrement que les gens normaux, avec le recours possible à des sanctions spécifiques ou appropriées à leur statut (l'immunité doit être exceptionnelle).

Tous les dispositifs envisagés ont pour finalité de tirer profit du désir de considération des individus. Pettit, par le recours à des dispositifs de régulation, soutient une sorte de *républicanisme du gaz et de l'eau courante*. Le constitutionnalisme et la démocratie « ne parviennent à la stabilité que grâce à des dispositifs qui, d'un point de vue intellectuel, ne sont guère plus complexes que les conduites de gaz et l'adduction d'eau »<sup>1</sup>.

### *Le recours aux mœurs*

Les trois points précédents décrivent les institutions et mesures institutionnelles nécessaires à mettre en place pour lutter contre la domination. Mais elles ne sont pas suffisantes. « Il s'agit en effet de procédés mécaniques et morts, qui n'acquerront vie et mouvement que s'ils se gagnent une place dans les *habitudes et dans le cœur des gens* »<sup>2</sup>. Le recours aux mœurs est nécessaire. Il faut compléter les lois par des *normes sociales* comme la tradition républicaine – Machiavel est directement cité – le souligne aussi.

Affirmer que les lois républicaines doivent s'inscrire dans un réseau de normes sociales, revient à dire qu'elles doivent « être étayées par des habitudes de vertu civique et de civisme, ou bien, pourrions-nous dire, par des *habitudes de civilité* »<sup>3</sup>. Les normes sociales peuvent être

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 321. Le socialisme « du gaz et de l'eau courante » est une expression employée au début du XX<sup>e</sup> siècle pour critiquer le fabianisme. Cf. V. Bourdeau, « Un républicanisme du gaz et de l'eau courante », in V. Bourdeau R. Merrill (dir.), *La république et ses démons : essais de républicanisme appliqué*, Paris, Ere, coll. « Chercheurs d'Ère », 2007, pp. 13-41.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 323. Nous soulignons.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 329. Nous soulignons.

générales ou particulières (s'appliquer à la société tout entière, ou bien être propres à un corps ou à un métier donné). Elles ont pour finalité de renforcer le pouvoir de la loi, d'accroître l'obéissance des citoyens à son égard en leur montrant qu'elle est légitime au lieu de n'être que contraignante. Elles y parviennent d'une triple manière : soit en renforçant les attitudes exigées par les lois (exemples : exiger que les individus imposables paient effectivement des impôts, que les automobilistes respectent le code de la route, etc.) ; soit en favorisant des comportements qui faciliteront l'application et le respect des lois (renforcer l'existence de la politique fiscale par l'exigence d'une solidarité entre citoyens) ; soit en incitant les citoyens à rendre publics les problèmes qu'ils rencontrent pour qu'ils puissent faire l'objet, si nécessaire, de nouvelles lois. Les habitudes de civilité, ce faisant, permettent aux lois de s'adapter à l'évolution de la société en fonction de l'apparition de nouvelles expériences de domination, avec l'avantage supplémentaire de permettre une délibération commune qui ne sera pas prise en otage par des revendications singulières, mais qui traitera d'exigences collectives, de manière plus désintéressée, car les normes sociales sont au minimum propres à des groupes sociaux<sup>1</sup>. Les vertus civiles, enfin, renforcent aussi le pouvoir dissuasif des sanctions. Elles dissuadent plus encore les comportements déviants en instituant un état de vigilance dans la société civile. Les citoyens, d'une certaine façon, pourront se surveiller entre eux et dénoncer tout comportement illégitime avant qu'il ne vienne à représenter un danger ou une menace pour la société, par connaissance des normes sociales qui contribuent à la lutte contre la domination.

Pettit explique plus précisément le sens de la norme sociale en prenant pour exemple l'exigence « que chacun contribue personnellement à un effort collectif débouchant sur des avantages dont il profite »<sup>2</sup>. Une telle attente devient une norme quand elle est effectivement respectée ou appliquée. Cette première condition est toutefois insuffisante car elle ne permet pas encore de distinguer les comportements réguliers des normes sociales. Le fait pour tout un chacun de prendre des repas, de dormir, ne constitue pas une norme. Une pratique commune devient une norme – seconde condition - quand elle fait l'objet d'un jugement d'approbation ou de désapprobation qui ne se fondent pas sur des préférences personnelles mais sur des considérations communes ; il est apprécié – il paraît normal – qu'une personne qui tire

<sup>1</sup> Les vertus civiles ne relèvent pas uniquement d'un processus d'*intériorisation* de certaines valeurs, mais aussi d'*identification* (à tel ou tel groupe social, mais aussi à la société dans son ensemble). L'identité personnelle est à la fois le fruit d'un héritage personnel et collectif.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 325.

avantage d'un effort collectif y contribue à son tour. Le jugement d'approbation ou de désapprobation – troisième condition - doit aussi contribuer à renforcer le respect ou l'application de la norme. La personne qui contribue à un effort collectif doit être encouragée dans son effort, de même que la désapprobation doit contraindre celle qui ne le fait pas à modifier son comportement. Les normes sociales, enfin, doivent faire l'objet d'un savoir commun. La satisfaction de ces conditions permet à tout un chacun de prendre connaissance des normes civiles existantes, aussi bien dans le groupe auquel il appartient que dans la société en général.

L'État, de son côté, peut favoriser à son tour les habitudes de civilité par les points suivants. Il doit, d'une part, montrer lui aussi que les lois sont légitimes en remplissant deux conditions. La première est d'ordre idéologique : il doit savoir prouver que la non-domination est un bien, et que ce bien est garanti par les lois. La seconde est d'ordre institutionnel : « l'État républicain doit se manifester comme un forum où le caractère de la démocratie de contestation devient une réalité tangible et stable, dans laquelle aucun individu n'est assujéti à la domination de ceux qui sont au pouvoir »<sup>1</sup>. L'État, d'autre part, doit favoriser la main intangible en évitant deux autres stratégies que sont la main invisible et la main de fer (la stratégie de régulation centrée sur les déviants).

## B. Démocratie contestataire et espace public dissensuel : étude comparative

### *La liberté comme non-domination et son statut d'idéal politique*

Quels sont les points de similitude et de divergence entre le républicanisme de Pettit et le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit ?

La vie sociale doit effectivement être comprise par l'enjeu de la non-domination pour garantir pleinement un État de droit. Un tel modèle de la liberté est capable *idéalement* – telle est, du moins, sa prétention - d'intégrer, de traiter, et de satisfaire toutes les revendications ou expériences d'injustice vécues. Il est idéalement ouvert à tous et ne laisse rien à ses bords. On peut à bon droit le juger universel, de même qu'il doit être considéré comme ouvert ou

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 338.

évolutif pour être en mesure de répondre aux nouvelles expériences d'injustice qui pourraient apparaître à l'avenir. Sa qualité, outre d'être coextensif à la société, est de s'appliquer en premier lieu à la vie politique, contrairement à la théorie honnethienne de la reconnaissance. Il n'est pas anodin que la pensée de Pettit insiste tant sur la non-domination. C'est une reprise fidèle et pertinente de la tradition politique républicaine – y compris sur ce point de Machiavel. La lutte contre la domination, toutefois, s'étend au-delà de la sphère politique aux relations interpersonnelles. Notre définition de la situation de domination s'accorde avec celle de Pettit, même si elle est abordée différemment. Être libre est ne pas être sous le pouvoir d'autrui, que ce pouvoir soit ou non effectif. C'est être protégé de toute domination ou interférence arbitraire qu'autrui chercherait à nous faire subir. Une situation de domination advient quand une personne a le pouvoir arbitraire de nous empêcher de réaliser ce que nous aurions pu décider de faire ou de penser, en ne respectant pas délibérément nos idées et nos intérêts :

« Une personne a, sur une autre, un pouvoir de domination, en d'autres termes, elle la domine ou l'assujettit lorsque :

1. elle dispose d'une capacité d'interférence
2. sur une base arbitraire
3. dans certains choix que l'autre est en mesure de faire. »<sup>1</sup>

L'interférence, pour reprendre la première condition, doit être nécessairement intentionnelle et préjudiciable pour la personne qui la subit. Il peut aussi bien s'agir d'un pouvoir coercitif exercé sur le corps (ex : limitation arbitraire de la liberté d'agir), sur la volonté (recours à des sanctions, ou à des menaces de sanctions), que de « manipulation ». La situation de domination peut aussi bien avoir lieu de manière illégale ou en toute légalité, sans jamais être légitime. Son évaluation et son traitement supposent l'adoption d'un situationnisme, qui permettra de prendre en compte la particularité du contexte dans lequel elle s'inscrit. L'acte d'interférence – seconde condition – doit être arbitraire, il doit dépendre de la volonté de l'agent de le faire ou ne le faire pas, et doit être entrepris « sans égard pour les intérêts et les opinions de ceux qu'il affecte »<sup>2</sup>. La situation de domination, enfin, advient quand l'interférence en question contredit la liberté d'une personne (qu'il s'agisse d'un

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 77. Sur la liberté comme non-domination, cf. bibliographie 3<sup>ème</sup> partie, I.1.1, p. 551.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 81.

individu en particulier, d'un groupe, ou d'une collectivité). Elle peut donc connaître différents degrés aussi bien sur un plan intensif qu'extensif, être plus moins étendue et forte selon les cas. La domination peut être effective tout en étant circonscrite à un domaine précis – par exemple se retrouver dans une situation de domination uniquement dans le monde du travail, et être respecté(e) dans sa liberté partout ailleurs. Pettit explicite sa définition de la liberté par des exemples très concrets qui prouvent que les situations de domination sont familières en démocratie :

« Le mari qui peut battre son épouse parce qu'elle ne s'est pas conformée à ses instructions, sans avoir à encourir davantage que la simple désapprobation de ses voisins ; l'employeur qui, tout à son caprice, peut licencier ses salariés et n'éprouve même pas de gêne à agir de la sorte ; l'enseignant qui châtie ses élèves pour la moindre raison, voire pour de prétendues raisons ; le gardien de prison qui peut faire de la vie des prisonniers un enfer, sans même se soucier de dissimuler ses agissements : toutes ces situations décrivent le degré élevé de pouvoir arbitraire que certaines personnes peuvent avoir sur d'autres. *Ces situations peuvent être plus rares que par le passé, mais elles sont plus familières que la situation du propriétaire d'esclave ou du potentat despotique.* »<sup>1</sup>

Le pharmacien qui, délibérément, refuse de vendre un produit pourtant utile à la santé de ses patients restreint injustement leur liberté de choisir, ou altère leur choix en faisant payer le médicament dont ils ont urgemment besoin à un prix fort. Le juge qui, arbitrairement aussi, refuse tout travail d'intérêt général sous prétexte que seule l'incarcération est une bonne sanction, impose à l'accusé une situation de domination. L'interférence peut aussi être légale tout en étant moralement condamnable : aucune loi n'oblige un individu à laisser sa place dans la cabine téléphonique quand il lui est raisonnablement possible de le faire, en se souciant des intérêts de la personne qui attend son tour. La décision dépend du bon vouloir de chacun et de sa conscience morale, pour ne pas abuser du droit de téléphoner.

L'état de domination, avec Pettit, possède une extension maximale. Il y a domination dès lors qu'il y a potentiellement une situation de domination dont pourrait pâtir un individu, et à partir du moment où l'exercice de la liberté, même à un moindre degré, est menacé. L'avantage de la définition de Pettit est de lutter contre la domination à la racine, avant même qu'elle ne devienne effective, en incluant tous les degrés qu'elle peut connaître. Elle permet aussi de montrer combien la situation de domination s'applique à tous les domaines et s'étend aux relations interpersonnelles. Mais la différence avec notre approche, sur ce point, est triple.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 84. Nous soulignons.

Elle est autant dans la manière de viser l'idéal de non-domination, que dans la conception de la situation de domination que Pettit ne lie ni à l'anthropologie machiavélienne, ni à son ontologie sociale :

- on ne peut premièrement justifier la maximisation de la non-domination au détriment du droit. Le républicanisme, autrement, deviendrait contraire au respect des libertés fondamentales individuelles et les contraintes institutionnelles ne seraient pas suffisamment fortes pour éviter le risque de l'*imperium* de l'État. La fin ne peut justifier tous les moyens. L'intention de Pettit est de dire qu'il ne suffit pas d'*honorer* une valeur – de la respecter, de témoigner que nous lui sommes personnellement fidèles – mais qu'il faut aussi la *promouvoir*. La valeur de nos actes n'est pas dans la fidélité à une intention, indépendamment du résultat, mais se juge par leurs conséquences. La distinction, qui s'accorde avec celle wébérienne entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité, est pertinente et s'applique également à l'espace public dissensuel dont la finalité est de promouvoir l'idéal politique de non-domination. La réalisation d'une telle visée ne peut cependant prendre la forme d'une « maximisation » contraire au droit. La *promotion* d'un bien doit être distinguée de la recherche, à tout prix, de sa *maximisation*. Promouvoir un bien n'est pas non plus l'apanage des conceptions téléologiques. Une conception déontologique n'est pas « anti-conséquentialiste » comme le suggère Pettit. Sa distinction entre les théories conséquentialistes et déontologiques, comme le fait remarquer Alain Boyer, ne revient pas à celle rawlsienne entre les théories téléologiques et déontologiques<sup>1</sup>. Le terme « conséquentialiste » est par ailleurs absent de la *Théorie de la justice*. Rawls, dont le constructivisme revient au modèle d'un républicanisme instrumental, cherche lui aussi à *promouvoir* un bien particulier. La théorie de la justice a pour intention de promouvoir la justice sociale comme équité. Tous les biens n'ont pas la même valeur selon leurs effets et leur respect des principes démocratiques. La rationalité d'un bien se juge toujours en fonction de ses conséquences :

« Par définition, cette dernière [la théorie de la justice comme équité] est une théorie déontologique, c'est-à-dire une théorie qui soit ne définit pas le bien indépendamment du juste, soit n'interprète pas le juste comme une maximisation du bien. (Il faudrait noter que les théories déontologiques sont définies comme étant des théories non téléologiques, et non pas comme des

<sup>1</sup> A. Boyer, « Ce serait folie d'ignorer les conséquences », 2004, [www.rationalites-contemporaines.paris4.sorbonne.fr](http://www.rationalites-contemporaines.paris4.sorbonne.fr).

doctrines qui caractériseraient ce qui est juste dans les institutions et les actes indépendamment de leurs conséquences. Toute doctrine éthique digne de considération tient compte des conséquences dans son évaluation de ce qui est juste. Celle qui ne le ferait pas serait tout simplement absurde, irrationnelle). »<sup>1</sup>

Honneth, lui, qualifie la théorie de la reconnaissance de conception téléologique de la justice sociale. Le bien prime sur le juste par la visée de la vie bonne qui consiste, pour la politique, à garantir à tout un chacun les conditions nécessaires de la réalisation de soi<sup>2</sup>. Mais sa théorie est aussi et fondamentalement déontologique, car l'éthique de la reconnaissance n'est pas définie indépendamment du juste, et le juste ne sert pas à maximiser le bien. La dimension téléologique de sa théorie n'est autre que la promotion de l'idéal de réalisation de soi. L'espace public dissensuel est lui aussi « téléologique » au sens qu'il a pour *telos* l'idéal politique de non-domination. Mais il revient surtout à adopter un *républicanisme déontologique*. Tous les républicanismes, contrairement à ce qu'affirme Pettit, ne sont pas téléologiques. Il est faux de dire que la non-domination est définie indépendamment du juste, et que le juste sert à maximiser le bien. La non-domination est effectivement la finalité de la politique. C'est le bien suprême. Mais cet idéal, neutre et universel (par opposition au communautarisme), ne peut justifier des renoncements ponctuels aux principes démocratiques et aux libertés fondamentales individuelles, même à titre exceptionnel.

- Pettit, en second lieu, ne reprend pas de Machiavel le constat anthropologique d'une nature humaine mauvaise, caractérisée par l'insatiabilité des désirs et le souci pour chacun, avant tout, de son intérêt propre, avec pour passion naturelle d'exercer son emprise sur autrui. Le vice, le désir de dominer sont pour lui une déviance (liées notamment à la culture, à l'éducation, mais aussi et surtout à la tentation du pouvoir). L'homme a bien pour Machiavel le désir absolu de conserver sa liberté, que Sfez appelle la passion de l'être. La différence avec Pettit est dans l'explication d'une telle disposition. La passion de l'être tient à l'existence d'un mal commun. L'homme ne désire absolument être et demeurer libre que parce que sa liberté est toujours potentiellement menacée par autrui, qui représente pour lui un danger en raison de sa méchanceté naturelle. Pettit cite uniquement Machiavel pour étayer le jugement porté sur la corruptibilité, non pour sa considération de la méchanceté naturelle des hommes.

<sup>1</sup> J. Rawls, *Théorie de la justice* (1971), Paris, Seuil, 1987, pp. 55-56.

<sup>2</sup> Cf. *supra* p. 410 (note 3).

*Or il y a bien une affirmation de la radicalité du mal chez Machiavel.* Le prince, mais aussi ceux qui gouvernent dans une république, doivent partir de la considération que les hommes sont mauvais ou méchants, bien qu'ils soient aussi capables de vertus. La méchanceté naturelle de l'homme, pour autant, ne doit pas servir de prétexte ou d'instrument de pouvoir pour mieux dominer ou asservir le peuple. Les dispositions du peuple dépendent de la responsabilité du ou des gouvernant(s). La nature mauvaise de l'homme n'empêche pas que le bien soit possible. Elle rappelle simplement qu'il est plus exceptionnel ou rare, ce qui ne le rend que plus appréciable. L'homme, bien que mauvais par nature, bien que son agressivité naturelle ne puisse cesser, peut être éduqué et devenir meilleur, si ce n'est bon (partiellement). Il est certes un ensemble de possibles, mais il ne sert à rien – il serait même dangereux – de croire pouvoir améliorer sa disposition à la vertu en le supposant par nature vertueux. La propriété (au sens de faculté, de disposition) ne fait pas l'essence, de même que nature et culture ne doivent pas être confondues. La nature humaine est et demeure mauvaise, mais peut être plus ou moins contenue, refrénée, modifiée par la culture - en premier lieu par l'éducation – jusqu'à faire de l'homme un être vertueux, capable d'actes bons.

La distinction entre les deux stratégies de régulation, par conséquent, est trop caricaturale pour être pertinente. Il n'y a pas lieu de considérer les hommes ou bien comme des preux chevaliers ou, à l'extrême inverse, comme des coquins. Une troisième voie est possible, intermédiaire et plus pertinente, qui adopte elle aussi la thèse de la corruptibilité par le pouvoir, non celle de la corruption. Il ne faut pas considérer l'homme comme vertueux, mais comme capable de vertu, et l'encourager dans cette voie, en dépit de sa mauvaise nature, inexorable ou indépassable. Ce n'est pas seulement la tentation du pouvoir qui est en mesure de corrompre l'homme, et de susciter en lui le désir de profiter de l'injustice. Pettit réduit trop le problème de la faisabilité du projet républicain à ceux qui exercent une charge publique, laissant de côté le cas des citoyens qui, dans leur ensemble, peuvent être considérés comme vertueux sous prétexte que le pouvoir – qu'ils n'exercent pas - n'est pas en mesure de les corrompre. C'est parce que l'homme est naturellement mauvais qu'il peut vouloir abuser du pouvoir qu'on lui accorde, si rien n'est fait pour limiter son désir naturel de domination. L'anthropologie machiavéenne permet de mieux comprendre que la domination est un *danger permanent*, qui s'étend à tous les domaines de l'existence, de même qu'elle insiste davantage sur la nécessité de dispositifs constitutionnels pour éviter tout abus de pouvoir. C'est parce que l'homme est un loup pour l'homme que l'État doit avoir pour idéal politique la non-domination.

Les différences d'approche anthropologique tiennent aussi à une lecture différente de la figure de la gloire. Nous laissons de côté l'affirmation de Pettit selon laquelle la tradition républicaine, dans son ensemble, identifierait le désir de gloire au souci naturel pour l'homme de sa réputation. Une telle interprétation, en tout cas, est infidèle à Machiavel<sup>1</sup>. Ce sont deux choses différentes de dire, d'une part, que l'homme a le souci naturel de sa réputation, d'autre part qu'il – surtout et quasi exclusivement l'homme politique - ne peut faire abstraction du jugement de l'opinion publique dès lors que les relations sociales relèvent nécessairement d'un art du paraître. La nécessité ou la contrainte ne constitue pas nécessairement une disposition naturelle. La gloire, pour Machiavel, est le dévouement du prince et des sujets au bien public en vue de permettre la conservation et la grandeur de l'État. Elle contribue au caractère sublime de la politique, en désignant la *virtù* du prince dans son corps à corps avec la fortune. Les hommes peuvent y être sensibles mais aussi s'en écarter, car leur disposition naturelle n'est pas le souci de leur réputation, mais la satisfaction de leurs intérêts personnels. Machiavel s'efforce de convaincre le prince que la satisfaction maximale de ses intérêts personnels suppose le souci de l'utilité publique. Il doit lui prouver que son ambition suppose un dévouement à la grandeur de l'État et qu'il doit, pour ce faire, entretenir la figure de la gloire pour y rendre ses sujets sensibles. La gloire, chez Machiavel, ne désigne pas un souci naturel de considération. Elle est un *effet* de la politique, non une donnée anthropologique. Elle pose le problème de l'articulation du particulier au général, des intérêts personnels au bien public, afin d'empêcher la propension de chaque humeur à se prendre pour le tout, en tirant profit de la sensibilité naturelle de chacun à la figure du commun. Les grands, par exemple, n'ont par eux-mêmes aucun désir naturel de considération qui limiterait leur désir de domination. En revanche, l'entretien de la gloire, par un imaginaire politique, peut en effet contribuer à éviter leur désir de domination en tirant profit de leur sensibilité naturelle à la

<sup>1</sup> Pettit, quand il parle de Machiavel, ne le présente pas comme un théoricien du conflit civil entre grands et peuple. Il lui reconnaît la qualité d'avoir su reprendre de la tradition romaine les idées majeures suivantes : le choix du modèle de la liberté comme non-domination, même s'il a surtout insisté sur « le désir d'éviter l'interférence plus que sur les bienfaits de la participation » (P. Pettit, *Républicanisme*, *op.cit.*, p. 49) ; la conception d'une politique dont l'idéal est la non-domination ; la nécessité, pour ce faire, d'opter pour un constitutionnalisme fidèle aux institutions romaines, avec pour caractéristiques « l'empire du droit, la séparation des pouvoirs, la représentation des différentes classes, etc. » (*Ibid.*, p. 381). Machiavel a su opter pour une conception conséquentialiste du républicanisme, en reconnaissant que la meilleure façon de promouvoir la liberté comme non-domination, dans le cas de citoyens corrompus, est d'accorder les pleins pouvoirs au prince. Pettit le cite aussi à l'occasion du cercle vicieux des lois et des mœurs. Pour tous ces points, cf. *Ibid.* (pp. 48-49, 100-101, 135, 241, 324, 381). Pour une critique de la lecture simplifiée de la tradition républicaine par Pettit, cf. P. Springborg, « Republicanism, freedom from domination, and the Cambridge contextual historians », *Political Studies*, 2001, vol.49, pp. 851-876.

figure du commun, et s'aider pour cela de l'existence de normes sociales et du jugement d'approbation ou de désapprobation de l'opinion publique. Mais éprouver le besoin fondamental de se faire une représentation de la société dans laquelle on s'inscrit n'inclut pas nécessairement le souci naturel de sa réputation. Le besoin d'incorporer l'image de l'autre ne permet pas de dire que les motivations individuelles sont orientées vers l'esprit public par souci de réputation. Il y a une différence entre souligner l'importance d'entretenir ce que les hommes ont en commun – que nous envisageons par la figure de l'*ethos* démocratique – et envisager, pour ce faire, de recourir aux jugements de l'opinion publique. Pettit a beau se méfier de la tyrannie de la majorité et du populisme, on peut toutefois s'inquiéter de la voir ressurgir sous l'espèce de pression douce et constante qu'exerce le désir d'obtenir la considération d'autrui. Il affirme que son républicanisme favorise un état de *confiance mutuelle* entre les individus compatible avec un *langage de la méfiance*. Nous devons mutuellement nous faire confiance pour encourager l'exercice de la vertu, comme nous devons aussi recourir à des dispositifs institutionnels de contrôle pour éviter la corruption des gouvernants. Mais la méfiance, en réalité, atteint un degré bien plus élevé dans sa théorie, jusqu'à se transformer en un état de *suspicion mutuelle*. Une sorte de police citoyenne serait mise en place. Les normes sociales qui favorisent les comportements renforçant l'application des lois sont par exemple celles qui « demandent aux citoyens de dénoncer les délits dont ils ont connaissance »<sup>1</sup>. Pettit a beau dire que les jugements d'appréciation et de désapprobation de l'opinion publique sont moralement neutres en étant collectifs, leurs effets ne favorisent pas moins une homogénéisation du corps social par la morale, avec une importance toute particulière accordée au *sentiment de honte*. Il s'agit bien de distribuer des récompenses et des punitions, de favoriser la vertu et de sanctionner le vice, pour agir sur les motivations ou motifs d'action des individus.

- sa définition de la situation de domination, surtout, ne reprend pas l'ontologie sociale machiavélienne, soit l'antagonisme entre les grands et le peuple. Le point de départ n'est pas la lutte entre des classes sociales mais la situation de domination qui menace tout individu. L'idéal politique de la liberté comme non-domination dépasse les divisions sociales par l'avènement d'une seule « classe de vulnérabilité » à laquelle toute personne appartiendrait. Il est, en effet, un bien pleinement – et non partiellement - commun. Un bien est pleinement

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 325.

commun quand « il ne peut être augmenté ou diminué pour certains membres d'un groupe sans l'être en même temps pour les autres »<sup>1</sup>. La liberté comme non-domination n'est pas seulement un bien partiellement commun qui consiste à dire que la vulnérabilité d'un individu (son exposition à une situation de domination) dépend de la vulnérabilité de son groupe ou de sa classe sociale, indépendamment de celle des autres groupes ou classes. La possibilité pour une femme de ne pas être sous le pouvoir arbitraire de son mari dépend indéniablement de la situation de vulnérabilité des femmes en général dans le cadre des relations conjugales. La lutte contre la domination, dans son expression, prend le plus souvent la forme d'un bien partiel revendiqué, pour à la fois acquérir une dimension collective (la vulnérabilité d'un individu relayée par le groupe social dans lequel elle a lieu) et devenir plus désintéressée (les intérêts de la revendication seront collectifs, au lieu d'être singuliers). Mais l'idéal politique de non-domination dépasse la situation de conflictualité qui pourrait naître de la revendication simultanée de plusieurs biens partiels, par l'hypothèse d'une faculté d'intercompréhension mutuelle ou de « permutabilité » des individus qui découle de la théorie du co-raisonnement. Ces derniers, au-delà de leur appartenance à un ou des groupes précis (être un homme, de telle couleur, exerçant tel métier, pratiquant tel sport, etc.), sont en mesure d'être sensibles à la situation de vulnérabilité de chacun de leurs concitoyens, par compréhension de leur situation d'interdépendance dont dépend leur propre degré de vulnérabilité. L'idéal politique de la non-domination efface les divisions sociales pour favoriser l'émergence d'une seule classe de vulnérabilité :

« Cela signifie qu'avec la réalisation de la non-domination, des facteurs tels que l'appartenance à une caste, à une classe, l'identification à une ethnie ou à un groupe culturel devraient perdre en signification politique, c'est-à-dire en tant qu'indicateurs d'une vulnérabilité aux interférences. La communauté dans son ensemble doit s'approcher du point qui la verra ne plus constituer qu'une seule classe de vulnérabilité. »<sup>2</sup>

La notion de « classe » désigne la référence à une identité pour Pettit, indissociable de la question du degré de vulnérabilité qui la caractérise. Elle n'est pas pour lui un élément indépassable de l'exercice du conflit civil.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 165.

*La critique du consensualisme pettitien*

Des points de convergence entre Pettit et Habermas ont déjà été soulignés à l'occasion de la distinction entre la négociation et la délibération. Mais ils sont aussi manifestes en ce qui concerne le consensualisme de la théorie normative du gouvernement. La théorie de la contestabilité revient uniquement à l'affirmation qu'une décision publique n'est démocratique qu'à condition de pouvoir être contestée, à la différence de la définition classique de la démocratie par la logique du consentement explicite ou implicite. Mais elle n'empêche pas l'existence d'un *consensus social* sur la manière d'évaluer ou de juger la légitimité des décisions publiques par référence à des « raisons civiques ». Habermas et Rawls sont directement cités :

« Il me semble que les missions auxquelles un gouvernement ne peut pas se soustraire sont dictées par des considérations qui rencontrent l'allégeance de tous les membres d'une société, et qui sont reconnues comme des indications pertinentes de ce que le gouvernement doit faire ou ne doit pas faire en fonction des circonstances. La manière de prendre en compte ces considérations différera selon les individus, mais tous en reconnaîtront au moins la pertinence ; ils ne les disqualifieront pas comme ils pourraient disqualifier, par exemple, une politique factieuse qui demanderait d'étendre les privilèges d'une élite. De telles considérations seront à même de prendre en compte l'idée que tous les citoyens ont une valeur égale, que tous devraient pouvoir jouir d'une certaine autonomie par rapport à l'ensemble de la société, que le gouvernement ne devrait favoriser aucun groupe au détriment d'un autre, qu'aucun individu ne devrait souffrir de la misère au point d'en mourir, que le gouvernement devrait aider n'importe quel groupe dans la société affectée par un désastre naturel, et ainsi de suite. Dans les démocraties contemporaines, où le débat public est ouvert à tous et où l'opinion publique se forme librement, *la circulation de telles raisons civiques ou publiques* – des règles de jugement civique – est destinée à faire émerger les échanges discursifs et à leur donner une certaine forme ; sans cela, ces échanges mèneraient tout droit à la guerre civile. *Cette idée sera familière aux lecteurs de Habermas et de Rawls.* »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> P. Pettit, in V. Bourdeau R. Merrill (dir.), *La république et ses démons*, op.cit., p. 9. Nous soulignons. La position de Pettit au sujet de Rawls est la suivante. Il critique l'atomisme de la position originelle tout en reconnaissant que la philosophie politique républicaine, pour être pertinente, doit pouvoir passer avec succès le test de l'équilibre réfléchi – ce qu'elle parvient à faire, même si le mode de réflexion est plus contraignant (*Républicanisme*, op.cit., pp. 30, 138 et 170). Pettit, autrement, corrige son premier jugement sur la conception rawlsienne de la liberté, et finit par reconnaître que Rawls est lui-même sensible à la liberté comme non-domination, ce qui n'empêche pas qu'il *pense* plus la liberté comme non-domination qu'il ne l'*intègre* réellement à sa philosophie dans *Théorie de la justice* (*Ibid.*, p. 434). La non-domination peut aussi être interprétée comme un bien premier, nécessaire à la réalisation du bien fondamental ou projet de vie de chacun. Cf. P. Pettit, « Review of John Rawls », *Political Liberalism, Journal of Philosophy*, 91, pp. 215-220.

Les raisons civiques ou publiques sont les normes que tout un chacun reconnaîtrait, qu'il s'agirait d'imposer à l'État pour éviter son *imperium* et exiger de lui qu'il garantisse la liberté comme non-domination. Elles sont obtenues par *réflexivité* de ce qu'un gouvernement juste doit être, et de ce que signifie respecter la dignité de chacun, jusqu'à pouvoir s'inscrire dans les mœurs en désignant des habitudes de civilité<sup>1</sup>. Les convictions communes des citoyens empêchent que leurs désaccords débouchent sur la guerre civile, et leur permettent de ne pas perdre « le contact les uns avec les autres »<sup>2</sup>. Il n'y a pas de conflit civil entre des classes sociales, mais tout au plus des désaccords possibles entre les individus, comparables à des *dissensus cognitifs temporaires* qu'une discussion réussie surmontera aisément par sa perspective consensualiste. Le bien commun n'est pas conflictuel, la politique ne revient pas à l'exercice d'un commun litigieux. L'espace public de Pettit prétend être un modèle de réflexivité de la pratique politique en mesure de la clarifier et de renforcer sa dimension consensuelle. La vie politique, même en étant conflictuelle et indissociable d'une logique de domination, relève toujours d'une certaine pratique du langage. Les partis qui désirent dominer, pour y parvenir, doivent exprimer publiquement leurs arguments pour à la fois se justifier et convaincre les autres partis. La philosophie politique, par conséquent, n'est rien d'autre qu'une réflexivité de la « conversation politique » qui doit permettre d'en comprendre la dimension normative et d'accroître sa dimension consensuelle en contribuant à « rendre les convergences plus claires et plus faciles »<sup>3</sup>. Les consensus doivent cesser d'être imposés pour être véritables. Le langage que doit construire *le* politique doit remplir deux conditions. Il doit d'une part, pour ne pas être un méta-discours inutile et nuisible, être compréhensible pour tous. Les concepts, distinctions conceptuelles, ou idiomes qui le caractérisent doivent être clairs pour tout le monde, sans exception. Il doit, d'autre part, être idéalement ouvert à tous, ou bien encore « permettre à chacune des différentes voix significatives qui existent à

<sup>1</sup> Les raisons civiques peuvent devenir des normes sociales, dès lors qu'il est question d'une pratique qui fait l'objet d'un jugement commun sur ce qui est juste ou injuste. La question, plus difficile, est de savoir si les mœurs ne sont que l'intériorisation de raisons civiques obtenues par réflexivité sur le sens de la justice. Il est certain, déjà, que Pettit les limite au cas de la vertu civique, et exclut toute norme sociale « vicieuse », injuste, ou favorable à la domination. Accepte-t-il que les normes sociales puissent être irrationnelles, comme elles peuvent l'être ? Peuvent-elles désigner des préférences communes arbitraires, infondées ? Le cas n'est pas impossible. Il n'en demeure pas moins que les habitudes de civilité désignent essentiellement la sédimentation des raisons civiques pour Pettit.

<sup>2</sup> P. Pettit, *Républicanisme*, *op.cit.*, p. 252.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 171.

l'intérieur de la société de s'exprimer d'une manière telle que les autres puissent à la fois l'entendre et la respecter »<sup>1</sup>.

Pettit partage avec Habermas l'idée qu'une discussion réussie débouche nécessairement sur un accord ou un consensus. L'erreur, une nouvelle fois, est de séparer trop radicalement la délibération de la négociation au nom de la neutralité des considérations qui doivent être prises en compte dans la discussion, au point de faire abstraction de la position sociale des individus et des rapports de pouvoir qui existent entre eux. L'erreur, pour le dire autrement, est de continuer d'accorder la priorité à l'illocutoire sur le perlocutoire. L'espace public de discussion envisagé est encore très idéaliste, avec pour conditions d'une discussion réussie la formulation d'arguments neutres, dans une logique de transparence, et potentiellement capables de convaincre tous les participants pour être jugés pertinents : la neutralité supposée, en réalité, fait abstraction des intérêts particuliers ; le critère de la transparence requiert une éthique de la franchise qui omet la dimension stratégique de la pratique politique ; les interlocuteurs, enfin, en raison de la place sociale qui sous-tend leur parole, peuvent ne pas vouloir reconnaître la pertinence effective desdits arguments.

Le fait du pluralisme, en outre, est-il pleinement pris en compte par la théorie pettitienne de la contestabilité ? On peut en douter. Les raisons civiques que tout un chacun serait prêt à admettre par l'usage public de sa raison, ainsi que les habitudes de civilité supposent l'existence de critères communs d'approbation et de désapprobation. Tout le monde s'accorderait sur ce qui mérite d'être blâmé ou récompensé, sur ce qui constitue une injustice ou mérite d'être encouragé. L'exigence de voir celui qui bénéficie d'un effort collectif y contribuer à son tour est-elle une norme sociale ? Une telle attente ne dépend-elle pas, pour sa reconnaissance, de la position sociale occupée par les individus, qui décide de l'intérêt qu'ils ont ou non à la respecter ? Pettit ne pose pas non plus la question d'un conflit possible entre les normes sociales générales et les normes sociales particulières. Il n'est pas du tout sûr que les habitudes de civilité, propres à un corps professionnel, soient toujours compatibles avec celles reconnues par la société tout entière. La conception du juste et de l'injuste varie en fonction des intérêts professionnels que les individus ont à défendre. Pettit ne dissimule pas non plus son utilisation de mesures de régulation à des fins morales. Les jugements d'approbation et de désapprobation, bien que moralement neutres, contribuent à une homogénéisation morale de la société par leurs effets, qui permet de mieux surmonter le fait

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 172.

du pluralisme. Il s'agit bien de récompenser la vertu et de blâmer le vice, d'éviter la honte ou l'infamie pour les individus afin de jouir d'une bonne réputation. Mais une telle homogénéisation est-elle acceptable et possible aujourd'hui, et ne risque-t-elle pas – même si ce n'est pas l'intention de Pettit - de trop s'immiscer dans la sphère privée ou dans la vie intime des personnes ? Comment s'assurer que les effets moraux des mesures de régulation, qui tirent profit du désir naturel de considération, concernent uniquement la sphère publique et ne viennent moraliser la vie privée des individus, dès lors que l'idéal politique de non-domination justifie aussi des interférences dans la sphère privée individuelle ? Peut-on par exemple, comme le préconise Pettit, aller jusqu'à rendre le vote obligatoire, pour lutter contre la dépolitisation des citoyens et favoriser la démocratie inclusive, sous prétexte implicite qu'il est vertueux de s'intéresser à la vie politique ? Le problème, en outre, est que les jugements d'approbation et de désapprobation émanent en pratique de l'exercice d'une opinion publique, que Pettit, d'une manière générale, idéalise en la concevant comme un espace délibératif, dont la qualité tiendrait à un usage public de la raison. Sa méfiance au sujet d'une opinion publique manipulable, tumultueuse et tyrannique, à laquelle il oppose le caractère apaisé, honnête et fiable d'un « organisme professionnel autonome » au sujet du forum de la contestabilité, n'est pas reprise dans le cadre des raisons civiques et des normes sociales. Mais comment expliquer que la méfiance concerne uniquement la manière de traiter les contestations, non de juger ce qui est juste et injuste, dès lors que les deux sont indissociables ? Pourquoi tout à coup être assuré de la qualité des jugements d'approbation et de désapprobation par une opinion publique dont la réflexivité l'épargnerait de toute manipulation ? La distinction entre le vice et la vertu, la désignation du juste et de l'injuste, peuvent au contraire être partiales et favoriser une tyrannie de la majorité.

Pettit, en conclusion, a beau affirmer que la démocratie de contestation revient à traduire la souveraineté du peuple par l'usage possible du *droit de résistance* - non par l'acte de consentement ou de délégation du pouvoir au moment de l'élection - son républicanisme n'intègre pas ou trop peu la notion de conflit civil. Il entrevoit la dimension extra-institutionnelle du conflit civil mais ne la rend pas effective ou praticable. L'usage du droit de résistance est uniquement pensé comme un *cas-limite*, voire même sous la forme d'une expérience de pensée :

« L'idée que le gouvernement serait une sorte de mission de confiance d'ordre juridique – c'est-à-dire l'idée que le gouvernement est bien une mission plus ou moins définie à laquelle les

gouvernants doivent demeurer fidèles – s'accorde avec une seconde idée, qui veut que le peuple ait le droit d'interpeller le gouvernement sur la question de savoir s'il s'acquitte effectivement et de manière satisfaisante de la mission qui lui a été confiée. *À la limite*, cela s'accorde également avec l'idée – explicitement défendue par Locke (1965) et par les républicains anglais – que si le gouvernement ne s'acquitte pas de sa mission, le peuple a le droit de lui résister et de le renverser. Cette approche s'accorde avec la manière dont l'idée de contestation voit le but de la démocratie, et elle nous enseigne que la démocratie de contestation, telle que nous la décrivons, n'est pas étrangère à la tradition républicaine. Elle nous propose en effet une vision du lieu où se trouve la souveraineté du peuple – non pas dans l'acte d'autorisation représenté par l'élection mais dans le droit de résistance (Pasquino, 1996) – qui s'accorde tout naturellement avec la vision de la démocratie en termes de contestation. »<sup>1</sup>

La démocratie contestataire ne reprend pas plus la dimension extra-institutionnelle du conflit civil énoncée par Machiavel, qu'elle n'est fidèle à sa dimension institutionnelle en omettant l'antagonisme indépassable des classes sociales. Pettit propose tout au plus un modèle institutionnel de conflictualité par un constitutionnalisme infléchi par l'idéal de non-domination, et complété par l'espace public de contestabilité<sup>2</sup>. Le recours aux armes, le conflit hors institution, ne sont pas travaillés, à peine pensés. L'extra-institutionnel désigne tout au plus la dimension informelle d'un espace de discussion qui déborde le cadre des institutions, ainsi que la figure des mœurs. L'espace public dissensuel doit donc être distingué de l'espace public de contestabilité de Pettit. Il est un espace public de contestabilité si on entend par là la désintrinsication historique du pouvoir et du droit, qui permet l'examen de la légitimité du pouvoir. Il complète lui aussi le constitutionnalisme pour pallier à ses insuffisances en accord avec Pettit. Mais les différences tiennent à ce que le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit part de l'existence d'un antagonisme des classes. Pettit se contente de dire que la démocratie existe quand la contestation des décisions publiques est possible. La vie démocratique, par conséquent, continue d'être consensuelle tant qu'aucune décision publique ou abus de pouvoir n'est à contester, de même que l'espace public de contestabilité, dans sa conception, reste très similaire à la théorie habermassienne de la discussion. Les dispositifs institutionnels envisagés, et complétés par l'espace de contestabilité, ont pour seule finalité un

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 268. Nous soulignons. J. Locke, *Two Treatises of Government*, New York, Mentor Books, New American Library, 1965. P. Pasquino, "Popular Sovereignty : What Does It Mean ?", CREA, École polytechnique, Mimeo, 1996.

<sup>2</sup> Gaille-Nikodimov souligne elle aussi - sans citer toutefois Pettit - que la perspective libérale-républicaine anglo-saxonne (Skinner notamment) omet la dimension extra-institutionnelle de la pensée machiavélienne (au contraire des penseurs néo-marxistes - tels Abensour, Negri - qui en oublient la dimension institutionnelle). M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté, op.cit.*, p. 191 ; *Machiavel et la tradition philosophique, op.cit.*, pp. 121-149.

exercice délibératif qui ne perd rien de son consensualisme en intégrant les dissensus cognitifs qui peuvent naître de nouvelles revendications. Nous sommes très loin de l'affirmation machiavélienne selon laquelle la division sociale ou l'exercice du conflit civil fait la fécondité de la vie politique.

*Le constitutionnalisme de l'espace public dissensuel*

Le constitutionnalisme de Pettit, pour autant, s'accorde avec celui qui correspond au modèle de l'entente dans le conflit, avec pour idéal politique la non-domination. Les règles constitutives de l'empire du droit, de la dispersion du pouvoir, et de la condition contre-majoritaire sont justes. On peut d'ailleurs noter que l'infléchissement du constitutionnalisme par la liberté comme non-domination est faible. L'empire du droit, la dispersion du pouvoir, ainsi que la condition contre-majoritaire reviennent aux grands principes du constitutionnalisme moderne. La différence, sur le plan institutionnel, entre le républicanisme de Pettit et l'espace public dissensuel, n'est pas dans les principes constitutionnels mais dans la manière de concevoir la vie politique qu'encadre le constitutionnalisme et qui l'anime. L'idéal politique de non-domination est pensé séparément de l'antagonisme des classes sociales par Pettit. Le conflit n'a pas lieu au sein de la société, mais tout au plus dans le rapport gouvernés / gouvernants suite au risque de l'*imperium* de l'État, pour justifier un espace de contestabilité.

Il est toutefois vital, comme Pettit le propose, de s'engager de manière supplémentaire en faveur du bicamérisme et du système de proportionnalité, comme de prendre au sérieux le problème du pouvoir des juges et d'opter pour une conception dynamique de la Constitution<sup>1</sup>. Le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit – premier point - justifie de manière semblable le bicamérisme par l'idée que le peuple a sa propre *hubris* dont il faut se préserver. L'exercice de la majorité, sans contre-pouvoir, est tyrannique. Le système de proportionnalité, quant à lui, ne se justifie plus au nom d'une démocratie inclusive dont la finalité est de permettre à tout un chacun ou à tout groupe social de pouvoir témoigner de la situation de domination dont il est victime et de contester les décisions publiques prises. Il est indéniable qu'il doit remplir ces fonctions. Mais sa nécessité ne s'explique pas par le projet de faire du

<sup>1</sup> Pour une critique du constitutionnalisme envisagé par Pettit, cf. C. Larmore, « Républicanisme et libéralisme chez P. Pettit », *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, n°34, 2000, p. 121.

corps législatif un canal adéquat à la contestabilité telle que l'envisage Pettit. La différence tient au changement de modèle de rationalité politique. Le système de proportionnalité est la condition de possibilité de l'exercice d'un espace public dissensuel. L'enjeu n'est pas seulement que les individus et les groupes sociaux puissent témoigner des injustices vécues et contester les décisions de leurs représentants, mais qu'ils confrontent leurs points de vue pour participer à l'exercice d'un commun litigieux qui signera la victoire d'un(e) parti(e) sur les autres parti(e)s qui composent la société. Le système de proportionnalité est au service du conflit civil comme principe politique, au lieu d'être simplement un mode élargi de contestation du gouvernement et de recensement des situations de domination<sup>1</sup>.

Le pouvoir judiciaire – troisième point – est effectivement problématique et ne peut que le demeurer. Le contrôle de constitutionnalité est nécessaire pour limiter le pouvoir législatif et empêcher toute tyrannie de la majorité, mais il a pour contrepartie l'attribution d'un pouvoir aux juges qui risque toujours de se retourner contre le peuple et de contredire son désir de non-domination. Les juges, potentiellement, incarnent une nouvelle figure des grands dès lors qu'ils peuvent ne pas respecter leur fonction de gardiens de la Constitution et abuser de leur pouvoir. Le risque, dans ce cas, est que la démocratie soit contredite après confiscation de la souveraineté populaire. Rancière, comme il a été précisé, va même plus loin en affirmant que le contrôle de constitutionnalité accordé aux juges a pour mauvais effet d'agir à la place du peuple, de le rendre en quelque sorte passif en le privant de l'occasion de mettre au jour une mécontente. C'est aussi une manière de dépolitiser l'individu et de favoriser l'individualisme, puisque chaque personne, à force, va avoir pour seul souci la défense de ses droits subjectifs, laissant au Conseil constitutionnel le soin d'examiner ce qui relève de la sphère publique. Habermas, lui, pour insister sur le rapport problématique entre Justice et Législation, affirme que la légitimité de l'existence de Cours constitutionnelles n'est pas évidente dans un État de droit. Que la Cour constitutionnelle fédérale allemande (*das Bundesverfassungsgericht*) ait pour devoir de veiller à la constitutionnalité des normes juridiques et de traiter les recours constitutionnels est justifié. Ces deux compétences signifient simplement que le droit veille lui-même au droit, ce qui est logique. En revanche, que la Cour ait le pouvoir d'arbitrer les

<sup>1</sup> La question supplémentaire, en pratique, est de savoir s'il faut opter pour une représentation proportionnelle intégrale ou partielle à l'Assemblée nationale, pour contester le scrutin majoritaire. Un scrutin mixte est possible (qui est appliqué par bon nombre d'États), qui pourrait proposer qu'une partie des sièges soit obtenue par scrutin proportionnel, l'autre par scrutin majoritaire. Il faudrait aussi statuer sur le seuil minimal de représentation pour chaque parti (5% ? Plus ? Moins ?), de même qu'il faudrait s'interroger sur la manière de concevoir les circonscriptions législatives pour garantir que le nombre de députés attribué à chacune d'entre elles soit proportionnel au nombre de ses habitants. Nous laissons volontairement ici de côté ces points, sans les oublier.

querelles entre les différents organes d'État (y compris les querelles qui opposent l'État fédéral aux différents *Länder*) est plus problématique. Le problème majeur est surtout l'examen de la constitutionnalité des lois émises par le Parlement – encore appelé le « contrôle des normes abstraites »<sup>1</sup>. Habermas suggère que le contrôle de constitutionnalité fasse l'objet d'une « procédure autoréférentielle de contrôle des normes » pour que le Législateur corrige lui-même ses manquements à l'éthique de la discussion, au lieu de dépendre de l'autorité extérieure de juges pour être sanctionné. Il faut tout faire pour rendre le Parlement plus autonome et plus responsable de sa pratique, au lieu d'entretenir sa dépendance envers un pouvoir judiciaire toujours problématique. On permet ainsi d'élever le niveau de rationalité du processus législatif – qui relève d'une *volonté* politique parfois contraire à la *raison* communicationnelle – comme on empêche l'Administration de s'exempter, en général, du devoir de respecter les contraintes imposées par la pratique communicationnelle. L'attribution du contrôle de constitutionnalité à une Cour constitutionnelle est toujours une « *délégation* de l'autocontrôle du Législateur »<sup>2</sup>. Cette délégation est toutefois acceptable tant que l'on s'assure que la Cour n'abuse pas de son pouvoir et ne décide pas à la place du Législateur. Les juges doivent uniquement statuer sur la *conformité* des lois émises par le Parlement selon les normes juridiques en vigueur, sans avoir le droit d'*interpréter* le droit de manière téléologique, en vue d'un projet politique à appliquer. L'approche du droit par la Cour doit être uniquement déontologique. Rancière et Habermas, de manière fort différente, insistent tous deux sur la nécessité de rendre plus autonome le peuple, en lui permettant soit de témoigner de la mécontente dont il fait l'objet, soit d'être doté d'une faculté d'auto-correction pour parfaire son respect de l'éthique de la discussion. Mais leurs propositions, aussi intéressantes soient-elles, n'empêchent pas suffisamment d'éviter tout excès de la part du peuple ou de la majorité. Le risque que fait encourir la position de Rancière est le populisme, dès lors qu'il ne parvient pas à penser que l'excès du peuple peut être lui-même dangereux. La position habermassienne, quant à elle, pêche par optimisme en concevant – même s'il s'agit avant tout d'une expérience de pensée – que le Législateur peut être en mesure de s'auto-corriger. Le risque, dans ce cas, est de favoriser en pratique une tyrannie de la majorité, quand bien même un tribunal ou une

<sup>1</sup> J. Habermas, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 264 (pp. 261-310).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 286. Nous soulignons.

commission parlementaire composée d'experts doit veiller à la qualité de la pratique communicationnelle du corps législatif.

Le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit, au contraire, aggrave le problème du pouvoir des juges. La pratique communicationnelle du Sénat et de l'Assemblée en France, par exemple, est toujours la victoire d'un(e) parti(e) sur les autres parti(e)s, qui lui-même ou elle-même aura tendance à la démesure si rien ne vient limiter sa puissance. L'équilibre des pouvoirs passe donc par l'institution d'un pouvoir judiciaire indépendant du pouvoir législatif, dont la fonction est de veiller au respect des normes constitutionnelles. L'espace de contestabilité de Pettit, quant à lui, ne résout pas le problème de la révision judiciaire mais permet tout au plus – et c'est là son intention – de le limiter. Pettit propose d'encadrer le pouvoir des juges par des règles strictes. La nécessité que les décisions publiques soient neutres et transparentes s'applique d'une part à toute personne exerçant une charge publique, y compris les juges. Ces derniers, d'autre part, doivent être élus par des experts ou des spécialistes qui seuls sauront les recruter pour leur *compétence*, pour éviter le risque de l'arbitraire que fait encourir un mode d'élection directe par le peuple. La pression douce et constante qu'exerce le désir naturel de gloire sur les individus contraint enfin les juges à respecter leurs fonctions, pour éviter d'être sanctionnés par l'opinion publique. Nous nous accordons uniquement avec Pettit sur les deux premières conditions. On ne peut attendre que les juges soient intègres en se référant à la main intangible que serait l'opinion publique. La règle fondamentale est le critère de la *compétence* formulé par Pettit qui exige, si on l'applique à la France, que le mode de nomination des juges prévu par la Constitution française soit modifié. Comment peut-on pleinement garantir l'indépendance des juges et éviter qu'ils n'incarnent une nouvelle figure des « grands » en permettant aux anciens Présidents de la République d'être membres de droit à vie du Conseil constitutionnel ? N'y a-t-il pas là un risque de voir l'indépendance de la justice entachée d'un lien trop fort avec d'anciennes occupations politiques ? Le cas des membres élus du Conseil constitutionnel, quant à lui, pose le problème de l'application du critère de compétence. Qui doit-on reconnaître compétent pour les nommer, afin que les « filtres » choisis pour leur élection soient effectivement justes et respectés ? Les procédures prévues par la Constitution française, sur ce point, sont satisfaisantes. Le Président de la République, le Président du Sénat et le Président de l'Assemblée sont aptes à juger, dès lors que leurs décisions sont soumises à l'avis de la « commission permanente compétente de l'assemblée concernée » (à l'avis des

commissions de l'Assemblée et du Sénat dans le cas du Président de la République)<sup>1</sup>. Les membres des commissions, par leur compétence, doivent aider le Président à faire un choix éclairé. Que la décision prise ne soit pas absente d'une stratégie politique, qu'elle soit elle aussi, dans une certaine manière, la victoire d'un(e) parti(e) sur les autres parti(e)s qui composent la commission, n'empêche pas le critère de la compétence d'être retenu<sup>2</sup>.

Le constitutionnalisme, enfin, doit relever d'une conception dynamique de la Constitution. Pettit le justifie par la nécessité d'adapter la loi à l'évolution de la société pour prendre en compte de nouvelles situations de domination. C'est un point incontestable mais qui n'est pas suffisant. Une conception dynamique de la Constitution est surtout nécessaire pour éviter une séparation trop stricte entre la vie politique et la sphère juridique. Le risque de la constitution-norme, comparativement à la conception institutionnelle comme le souligne Olivier Beaud, est de ne pas considérer suffisamment le droit constitutionnel comme un droit politique. Le danger, en limitant le pouvoir par le droit, est de trop séparer la vie politique de la sphère juridique. La Constitution, au contraire, doit être pensée comme « un « instrument de gouvernement », autant qu'une charte des libertés, et elle est à ce titre inséparable du *jeu des forces* qui en conditionnent l'application »<sup>3</sup>. La vie dynamique de l'imaginaire social, par la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie, rend la Constitution révisable ou évolutive. L'espace public dissensuel, tout comme pour Castoriadis et Habermas, a pour projet *l'exercice d'une démocratie véritable qui suppose une interrogation perpétuelle des citoyens sur ce qui fonde leur vie commune*. Seule une conception dynamique de la Constitution peut permettre une démocratie authentique, en faisant du pouvoir d'auto-institution du peuple une création continuée. La démocratie devient lettre morte quand les citoyens ne s'interrogent plus sur le sens de leur vie collective. L'auto-création continue du peuple doit aussi s'accompagner d'une faculté d'auto-limitation. Il est nécessaire de se protéger de la tyrannie de la majorité et de poser la question de la supraconstitutionnalité. La

<sup>1</sup> Cf. la *Constitution française du 4 octobre 1958 après la révision de juillet 2008*, art. 56, La Documentation française, coll. « Documents d'études », n°104, 2008, p. 14.

<sup>2</sup> Le problème de savoir à qui accorder le droit d'élire les membres du Conseil constitutionnel mériterait de plus amples approfondissements. Nous nous contentons volontairement de ces quelques remarques, car l'essentiel est l'affirmation du critère de compétence. Pettit, de son côté, est encore plus évasif. Seule compte la sélection du principe de compétence, sa mise en application ou non par le Parlement (le Congrès aux États-Unis composés du Sénat et de la Chambre des représentants) étant plus secondaire. « Ce n'est pas le lieu de discuter la question de savoir si les agents de l'autorité publique dans ces deux secteurs doivent être élus ou nommés – nommés par le Parlement, par exemple, ou bien par des corps eux-mêmes nommés par le Parlement » (P. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 254).

<sup>3</sup> P. Avril, *Les conventions de la Constitution : normes non écrites du droit politique*, Paris, P.U.F, coll. « Léviathan », 1997, p. 4. Nous soulignons.

difficulté est double. Elle est, d'une part, de trouver un juste équilibre entre reconnaître la Constitution comme norme juridique fondamentale et éviter de rendre sa procédure de révision trop rigide, ce qui l'empêcherait de pouvoir s'adapter à l'évolution des mœurs. D'autre part, elle est de respecter le principe de la souveraineté populaire tout en protégeant la Constitution de toute dérive populiste. Le peuple, bien que souverain, ne saurait avoir tous les droits<sup>1</sup>.

La critique habermassienne de la conception de l'imaginaire social par Castoriadis est justifiée. Il faut donner à l'imaginaire social instituant une dimension pleinement intersubjective pour qu'il relève entièrement d'une philosophie de la *praxis* sociale. Mais l'espace public dissensuel envisagé suppose de concevoir cette intersubjectivité autrement que Habermas et Honneth. Ce n'est ni par l'éthique de la discussion, ni par l'éthique de la reconnaissance que l'on peut s'assurer de ne pas concevoir l'imaginaire collectif par le modèle de l'imagination individuelle. L'espace public dissensuel nourrit l'imaginaire social d'une intersubjectivité conflictuelle. La force créatrice de l'imaginaire social s'en voit fortifiée. Le rapport de forces en politique par le jeu de l'idéologie et de l'utopie permet aux citoyens de s'interroger continuellement sur le bien commun à suivre et sur la pertinence des principes constitutionnels jusqu'ici reconnus. L'imaginaire social se voit surtout enrichi par l'utopie qui, par sa fonction subversive, contestataire ou critique, permet une ouverture vers de nouveaux possibles. L'utopie est une *extra-territorialité* qui ouvre de nouveaux horizons et permet de contester la politique statique – idéologique – par le dynamisme d'un *surplus d'être et de pensée*. Elle permet de contester l'ordre établi grâce à une nouvelle conception du bien commun qui exige une nouvelle configuration du social. La Constitution doit pouvoir être révisée et réinterrogée dans ses principes sans pour autant que l'on ait à craindre que les droits fondamentaux soient menacés. Ces derniers, comme le pense Habermas, sont des droits positifs. Le respect des droits fondamentaux individuels, toutefois, n'est pas garanti par les présuppositions idéalisantes de la pratique communicationnelle. L'exercice du conflit permet simultanément une entente des individus sur les conditions formelles ou institutionnelles de leurs désaccords. Toute personne doit pouvoir jouir de ses droits fondamentaux pour faire entendre sa voix et participer à l'exercice du commun litigieux. Chaque individu doit être

<sup>1</sup> La procédure de révision, en France, est fixée par les articles 11 et 89 de la Constitution du 4 octobre 1958. La souveraineté populaire n'est pas confisquée, mais le pouvoir de révision dépend de l'exercice de plusieurs organes (l'exécutif et / ou le législatif). Le problème est de savoir si la souveraineté populaire, par de telles mesures, est suffisamment respectée (notamment quand la révision est adoptée sans référendum).

reconnu comme un acteur possible de la vie politique dans laquelle sa différence compte autant que celle des autres.

*La conception dynamique de la Constitution. À l'épreuve de l'individualisme*

La conception dynamique de la Constitution décrite ci-dessus, aussi juste soit-elle, est-elle pour autant praticable ? Peut-on attendre des citoyens qu'ils s'interrogent continuellement sur ce qui fonde leur vie commune, même si cela semble être à la fois *nécessaire* pour permettre l'exercice d'une démocratie authentique et *possible* grâce à la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie ? L'idée soutenue, en tout cas, suppose un certain optimisme qui nécessite de réfléchir sur ce qu'Ackerman nomme l'« économie de la vertu ». Ackerman considère que le constitutionnalisme américain, dans son histoire, a pour originalité de développer le modèle de la « démocratie dualiste ». Les Fédéralistes (James Madison, Alexander Hamilton, John Jay) réussirent à combiner les modèles du monisme et du fondationnalisme, hérité des Européens, par une conception dialectique de la vie constitutionnelle, selon une temporalité double avec d'une part *la politique extra-ordinaire ou constitutionnelle* (le temps révolutionnaire) et d'autre part *la politique normale ou ordinaire* (le temps quotidien de la vie politique). La dialectique instaurée permet de garder uniquement les qualités respectives des deux modèles tout en évitant leurs excès, jusqu'à l'obtention d'un équilibre harmonieux ou d'une *conciliation adéquate entre démocratie et droits*. Monisme et fondationnalisme sont tous deux des conceptions démocratiques par l'affirmation que le pouvoir politique appartient au peuple souverain. Seule diffère leur manière de concevoir l'exercice du pouvoir par les représentants du peuple. La position moniste revient à dire que tout gouvernement a le droit de parler au nom du peuple à partir du moment où il est élu démocratiquement, jusqu'à refuser – à tort – toute limitation de son pouvoir par une Cour constitutionnelle. Les représentants du peuple doivent pouvoir jouir d'un pouvoir absolu. Les fondationnalistes, au contraire, jugent nécessaire de limiter le pouvoir des représentants au nom de la défense des droits fondamentaux. L'excès, dans ce cas, est de rendre intouchable la Constitution jusqu'à priver, en pratique, le peuple de sa souveraineté<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ackerman étudie principalement le monisme et le fondationnalisme en termes d'*idées* ou de *doctrines*. La question de leur constitution et de leur évolution historique en tant que *courants de pensée* est plus secondaire. Pour indication toutefois de leurs représentants : « Parmi les écoles contemporaines, ce sont les démocrates « monistes » qui possèdent le pedigree le plus impressionnant : Woodrow Wilson, James Thayer, Charles Beard,

La force des Fédéralistes est d'avoir su concilier la démocratie avec le droit par une conception dialectique de la vie politique. La *politique extraordinaire* reprend du monisme l'idée que le pouvoir politique appartient au peuple. C'est la forme supérieure de la vie politique, le moment extraordinaire où le peuple se mobilise pour penser de nouveau le bien commun et ré-interroger la Constitution, jusqu'à se donner le droit, pour ce faire, de ne pas respecter les procédures légales. Il est alors justifié que des représentants, élus populairement même par d'irrégulières assemblées, puissent parler *au nom du peuple* (« We, the People »). La politique extra-ordinaire ne débouche sur une réforme de la Constitution (cas de la législation suprême) qu'à condition que la réforme proposée, initiée par une partie du peuple mobilisée, soit ensuite acceptée par l'ensemble des citoyens. Il revient d'ailleurs à la Cour Suprême d'avertir le peuple et de faire appel à son jugement quand un mouvement réformateur cherche à modifier la Constitution. La *politique ordinaire*, quant à elle, est une limitation du pouvoir des représentants du peuple en temps normal, que prévoit et permet la Constitution par l'équilibre et la séparation des pouvoirs. Elle revient encore à arbitrer la « politique factionnelle ». Aucune personne, ni parti ou organe politique ne peut prétendre parler au nom du peuple en temps de politique normale. La Constitution, pour ce qui est de l'élaboration des lois, ne le permet qu'à condition que le Congrès, le Président, et la Cour Suprême s'entendent. Les lois proposées par le Congrès doivent être approuvées par le Président et jugées constitutionnelles par la Cour Suprême. Tous les amendements, pour être ratifiés, n'exigent donc pas une politique extraordinaire. Le processus d'amendement, toutefois, est bien le moment où la politique constitutionnelle peut avoir lieu, où « l'on peut entendre la voix du corps civique, cette voix certes irrégulière mais rationnelle et guidée par l'esprit civique, qui délibère et tranche des principes fondamentaux, comme elle l'a fait au cours des conventions de l'ère révolutionnaire »<sup>1</sup>.

L'intention d'Ackerman, en proposant une nouvelle lecture de la pensée constitutionnelle américaine, est de proposer un *néo-fédéralisme*. L'histoire constitutionnelle américaine doit être comprise comme une « pratique historique évolutive », un *récit* que les Américains

Oliver Wendell Holmes, Robert Jackson, Alexander Bickel, John Ely. Ce sont eux qui, avec d'autres penseurs et hommes politiques de premiers plans, ont fait du monisme la théorie dominante parmi les constitutionnalistes sérieux de ces cent dernières années. [...] Alors que les monistes se réfèrent à une lignée de penseurs américains, de Wilson et Thayer à Frankfurter et Bickel, les fondationnalistes privilégient des philosophes issus d'époques et de régions plus éloignées ; c'est Kant (*via* Rawls) et Locke (*via* Nozick) qui constituent aujourd'hui leurs sources majeures d'inspiration » (B. Ackerman, *Au nom du peuple : les fondements de la démocratie américaine* (1991), trad. J-F. Spitz, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1998, pp. 34-38).

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 240. L'article V de la Constitution américaine prévoit la procédure de ratification de l'amendement en temps de politique normale.

élaborent et continuent de développer par une relecture collective de leur Constitution<sup>1</sup>. Ce récit suppose que les Américains entrent en dialogue avec la pensée des Fédéralistes, non pour simplement répéter leur pensée, mais pour la reprendre à leur compte en l'adaptant à leur époque. La force des Fédéralistes est d'avoir su garantir l'exercice d'une démocratie véritable en permettant que le peuple, à des moments extra-ordinaires, puisse directement s'exprimer et soit doté d'une « créativité constitutionnelle ». Elle est également d'avoir justifié la politique normale, non seulement par la nécessité du mécanisme représentatif, mais par la conscience du peu de vertu civique des citoyens et de ce qu'il est désormais possible de leur demander. Les Fédéralistes, dès leur époque, ont compris qu'il était impossible d'attendre des citoyens un souci permanent de la vie politique et du bien commun. Ils ont pour ce faire proposé une « économie de la vertu » qui permet de maximiser la vertu civique dont les citoyens sont capables, et qui aboutit aux mesures suivantes : la distinction politique constitutionnelle / politique ordinaire est nécessaire, elle prend l'homme tel qu'il est, non tel qu'il devrait être ; le mécanisme représentatif, ainsi que la vie politique ordinaire en général, doivent être encadrés par des contraintes institutionnelles qui forcent le plus possible les représentants à servir l'intérêt public ; le contrôle de constitutionnalité, enfin, est pleinement justifié pour que la Constitution soit protégée des passions et des intérêts de la politique factionnelle.

L'excellence de l'homme, pour les pères fondateurs des États-Unis (par exemple George Washington), était de sacrifier ses intérêts privés pour se dévouer au bien commun. Le modèle de la démocratie dualiste, lui, prend acte de l'importance croissante de la sphère privée et doit être repris par une « conception - plus pluraliste - de la vie bonne » aujourd'hui<sup>2</sup>. Il n'est plus possible de juger les individus selon leur degré de participation à la vie politique. Un tel jugement n'a plus lieu d'être, de même que l'on ne peut compenser la carence de vertu civique par l'instauration d'une « démocratie coercitive » qui reviendrait à contraindre les hommes à se consacrer au bien commun. L'individu contemporain, en tant que « citoyen privé », occupe une position intermédiaire entre le « citoyen public » et le « citoyen privatiste ». Le citoyen public, à l'instar du citoyen grec, est l'homme idéalement dévoué au

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 291. Le néo-fédéralisme d'Ackerman n'est donc pas une reprise *stricto sensu* de la pensée des Fédéralistes car il est nécessaire d'adapter le modèle de la démocratie dualiste aux sociétés contemporaines. Outre la nécessité d'accentuer plus encore l'économie de la vertu par une conception pluraliste de la vie bonne, Ackerman s'oppose à l'idée qu'aucune loi suprême ne puisse échapper à la révision constitutionnelle et désire que les droits fondamentaux bénéficient d'un statut supra-constitutionnel (*Ibid.*, p. 44). Il faut aussi renforcer la lutte contre les discriminations dont sont victimes certaines minorités par une intervention accrue de l'État. Sur le néo-fédéralisme d'Ackerman, cf. B. Ackerman, « Neo-fédéralisme ? », in J. Elster, R. Slagstad, (dir.), *Constitutionalism and democracy*, *op.cit.*, pp. 153-193.

bien commun, qui désormais fait figure d'exception (selon la différence entre la liberté des Anciens et celle des Modernes). Le citoyen privatiste est tout le contraire. Il désigne l'homme indifférent à la vie politique, pour qui la sphère publique n'a plus de signification. L'homme moderne, fort heureusement, diffère encore du citoyen privatiste en ce qu'il conserve un peu de vertu civique. Le phénomène de dépolitisation propre à l'individualisme des sociétés modernes n'est pas total. L'enjeu, pour sauver la démocratie, est d'intéresser les individus à la vie politique, en leur montrant que la satisfaction de leurs intérêts particuliers suppose le souci de l'intérêt commun<sup>1</sup>.

Le néo-fédéralisme d'Ackerman pose la question majeure suivante. Est-il possible de proposer une conception dynamique de la Constitution qui soit plus accentuée que la sienne, dès lors que le phénomène contemporain de l'individualisme est à prendre en compte ? Ackerman, par sa lecture originale de l'histoire constitutionnelle américaine, cherche déjà à redynamiser autant que possible le rapport des Américains à la Constitution en révélant la créativité constitutionnelle que les Fédéralistes leur ont attribué. Il faut que les Américains comprennent leur rapport à la Constitution par le modèle narrativiste du récit, qui les autorise à l'interpréter de manière nouvelle aussi bien au niveau de la forme que du contenu, avec la prétention légitime d'être les égaux des pères fondateurs au lieu d'en être seulement des épigones. Leur fidélité doit être seulement dans l'attachement au *principe* de la démocratie dualiste, sans empêcher leur liberté d'interprétation quant à son *expression*. Le récit en question est un récit à trois variables ou composantes, représentées par les trois moments révolutionnaires survenus aux époques respectives de la Fondation, de la Reconstruction, et du New Deal<sup>2</sup>. La difficulté, pour que le peuple puisse exercer adéquatement sa puissance créatrice, est de parvenir à faire une synthèse pertinente des trois expériences en question. Les

<sup>1</sup> Les différences entre les trois types de citoyen se reflètent aussi dans la manière de concevoir le vote. Le citoyen privatiste ne croit plus en l'utilité du vote. Voter est pour lui du temps perdu. Le citoyen public, lui, ne se pose même pas la question. Il va voter et n'hésite pas à consacrer une grande partie de son temps aux questions politiques. Le citoyen privé, enfin, est partisan d'un « vote mou ». Son vote, faute de temps consacré à la vie politique, n'est pas l'expression d'un jugement réfléchi mais du meilleur jugement possible selon sa faible vertu civique. Il cherche à satisfaire ses intérêts personnels par un souci minimal de l'intérêt commun.

<sup>2</sup> La politique constitutionnelle a connu trois grands moments révolutionnaires aux États-Unis, qui correspondent tous à des moments où le peuple fut directement sollicité. Le premier, magistral, fut la rédaction par les Fédéralistes d'une nouvelle Constitution des États-Unis en 1787 alors même qu'ils n'en avaient pas le droit, se permettant de parler au nom du peuple sans en avoir la légitimité. Le peuple, sollicité pour trancher, l'a ensuite acceptée. Le second moment advint pendant la Reconstruction, soit la période, après la guerre de Sécession, de 1863 à 1877, avec pour événement majeur la ratification du quatorzième amendement. Le dernier moment révolutionnaire eut lieu pendant le New Deal, avec la réélection de F.D. Roosevelt en 1936 qui symbolisa sa victoire sur la Cour Suprême. Ackerman étudie deux autres arrêts de la Cour Suprême au XX<sup>e</sup> siècle (*Brown vs. Board of Education* - au sujet de l'égalité raciale – et l'arrêt *Griswold vs. Connecticut* - au sujet de la liberté sexuelle) en se demandant s'ils peuvent être réellement considérés comme « des actes légitimes – et vraiment fondamentaux – d'interprétation constitutionnelle » (*Ibid.* p. 179).

juges, en s'efforçant de faire un tel travail, entrent en relation dialectique avec le peuple en incitant les Américains à s'interroger eux-mêmes sur la Constitution.

La question préliminaire est de savoir s'il est possible de transposer le modèle de la démocratie dualiste au cas français. Le constitutionnalisme allemand, par exemple, est très éloigné du dualisme américain par son fondationnalisme accentué. On peut toutefois penser, comme le souligne Patrick Weil dans sa préface au livre d'Ackerman, que la Constitution française du 4 octobre 1958 permet désormais de concilier le monisme et le fondationnalisme par la création du Conseil constitutionnel. Le monisme hérité du rousseauisme particulier de la Révolution française (la prédominance accordée à la volonté générale ou la réticence, pendant très longtemps, à limiter l'autorité du pouvoir législatif censé incarner le peuple) est désormais contrebalancé par l'esprit fondationnaliste qui est à l'origine de la création du Conseil constitutionnel. L'application du modèle de la démocratie dualiste à la France supposerait en supplément de s'interroger sur son histoire constitutionnelle pour savoir quelles sont les expériences de politique extra-ordinaire qui ont pu la marquer, afin de préciser les modalités d'expression de la créativité constitutionnelle du peuple français.

Mais une question majeure subsiste, qui ne porte pas sur la possibilité mais sur la *pertinence* d'appliquer le modèle dualiste à la France. Un tel modèle est-il suffisant pour garantir la souveraineté populaire, ou justifie-t-il un équilibre des pouvoirs qui fait la part trop belle aux juges en dissociant trop radicalement la politique normale de la politique constitutionnelle ? Son dualisme, même atténué par la forme dialectique, ne comporte-t-il pas le risque de trop restreindre l'exercice direct du peuple, sous prétexte qu'il ne peut en être autrement par le peu de vertu civique qu'il reste aux hommes ? Christian Nadeau, pour sa part, ne voit aucun inconvénient à traduire la conception machiavélienne du conflit entre grands et peuple par l'équilibre des pouvoirs que propose le modèle de la démocratie dualiste. Commentant la constitution dualiste d'Ackerman, il écrit :

« Ce qui est à retenir ici est donc l'idée qui est au centre du pluralisme politique : la pluralité axiologique chère au libéralisme moderne demande aux institutions de prévoir les lieux d'expression des visions respectives du bien et de la justice. De manière similaire, la thèse de Machiavel suppose que la vie politique des citoyens est façonnée par leurs institutions, à condition de penser également que les institutions sont elles-mêmes façonnées par les citoyens et, plus encore, par les rapports conflictuels entre les grands et le peuple. Ainsi, le peuple a droit de regard sur des mesures civiles qui peuvent lui être préjudiciables. Mais la loi limite le droit

des peuples à agir sur elle et, pour s'assurer de ces limites, bénéficie de l'appui des grands qui ne veulent pas accorder des pouvoirs trop grands au peuple. »<sup>1</sup>

Il est vrai que le modèle dualiste *s'accorde* avec l'idée machiavélienne d'une dialectique entre les institutions et la vie politique, ou d'une redéfinition de la loi selon l'évolution des rapports de forces entre grands et peuple. Le dualisme constitutionnel n'est pas non plus étranger à la perspective républicaine en affirmant que la liberté individuelle suppose un intérêt pour le bien commun<sup>2</sup>. Mais l'accord avec la pensée machiavélienne est-il suffisant ? Peut-on accepter que le peuple ne soit convoqué qu'à de rares occasions, qu'il n'intervienne qu'exceptionnellement et pour ainsi dire aux bords de la politique, sous prétexte que les contraintes institutionnelles en temps de politique normale assurent qu'aucun(e) parti(e) ne puisse parler en son nom ? N'est-ce pas trop faire confiance aux juges dans leur fonction de gardiens de la Constitution, quand bien même un pouvoir judiciaire fort et indépendant est nécessaire pour limiter les excès du législatif ? Le dualisme constitutionnel d'Ackerman diffère de l'espace public dissensuel en ce qu'il pose uniquement la question du respect de la souveraineté populaire par ses représentants, ou traite le problème du *principe* de la souveraineté et de son *expression*. Les sujets sont le peuple et ses représentants, avec d'un côté le peuple considéré comme un « tout » - le corps politique dans son ensemble ou la totalité des citoyens - et de l'autre la vie politique normale et son mécanisme représentatif. Il n'est donc pas question d'un conflit permanent au sein de la vie politique à laquelle participe directement le peuple pour lutter contre la domination. Il faudrait, pour ce faire, changer de définition du peuple et le considérer lui-même comme une partie caractérisée par le désir de non-domination, toujours en lutte contre les grands. L'antagonisme peuple / grands ne se limite pas au risque de césure entre représentants et représentés. Il désigne la lutte de ceux qui, par leur position sociale, ont à défendre leur liberté contre une logique de domination. Le problème n'est donc pas de savoir à quelle(s) condition(s) il est possible de parler au nom du peuple en son absence en temps de politique normale. Le peuple n'est pas absent de la vie politique ordinaire. L'histoire constitutionnelle américaine est bien scandée par des moments

<sup>1</sup> C. Nadeau, « Machiavel : domination et liberté politique », *Philosophiques*, vol. 30, n° 2, 2003, p. 345.

<sup>2</sup> La démocratie dualiste, pour Ackerman, permet de dépasser l'opposition classique entre le libéralisme et le républicanisme en revenant à un « libéralisme républicain » (B. Ackerman, *Au nom du peuple*, *op.cit.*, p. 60). Elle témoigne de la richesse du libéralisme politique qui, contrairement à l'interprétation caricaturale qui le réduit au libertarianisme, accorde une place importante à la citoyenneté. « Elle [la pensée libérale] souligne au contraire qu'une certaine forme de vie politique constitue le fondement de la liberté individuelle, et qu'une telle forme de vie requiert l'exemple permanent d'une certaine forme de citoyenneté » (*Ibid.*, p. 61).

révolutionnaires dans lesquels la population - soit l'ensemble des citoyens ou l'opinion publique – s'est exprimée. Mais le peuple, dans le langage machiavélien, n'est pas la population. Il désigne tous ceux qui éprouvent le désir de lutter contre la domination pour défendre leur liberté contre des grands. La démocratie dualiste, par conséquent, est peut-être appropriée à l'histoire constitutionnelle américaine, elle ne correspond pas à la conception du constitutionnalisme par l'espace public dissensuel.

La théorie de l'économie de la vertu, enfin, est juste mais doit être complétée. Une démarche néo-machiavélienne ne peut que se soucier de prendre l'homme *tel qu'il est* et non *tel qu'il devrait être*, par le souci de la *verità effettuale*. Il n'est donc pas question d'exiger que l'homme redevienne un citoyen public. Machiavel, déjà, renonçait à cette idée en prenant en compte le cas de l'ambition ou le souci pour chacun de satisfaire ses intérêts personnels. Il se posait déjà la question de l'articulation entre la sphère privée et la sphère publique, et proposait, pour ce faire, de mettre l'ambition au service de la gloire par l'attachement au *bene comune*. Le problème, depuis, s'est aggravé. L'individualisme est un phénomène majeur des sociétés contemporaines qui affaiblit plus encore la vertu civique des citoyens. Nous l'entendons ici dans le sens tocquevillien d'un phénomène de dépolitisation des individus qui va à l'encontre de leur individualité et menace l'exercice démocratique, non – pour reprendre ceux qui ont été mentionnés jusqu'ici - dans celui de *l'individualisme réflexif* étudié par Honneth (l'individualisme comme progrès normatif, permis par le capitalisme, d'un gain d'individualité et de réalisation de soi), ou encore dans celui de *l'individualisme holiste* de Pettit (maintien de la capacité des hommes d'agir par eux-mêmes, tout en étant sensibles au bien commun de la liberté comme non-domination par leur inscription dans la société). Le constat d'un individualisme contemporain est sans appel. Il importe uniquement ici de l'affirmer sans en étudier plus précisément les multiples raisons que nous avons successivement mentionnées avec Habermas, et Rancière. Deux points sont essentiels dans l'analyse tocquevillienne de l'individualisme : le premier est la logique de l'intérêt bien entendu dont la qualité est de prendre l'homme *tel qu'il est*, non tel qu'il devrait être, afin de parvenir à une juste articulation entre la sphère privée et la sphère publique par une satisfaction des intérêts de chacun en lien avec l'intérêt commun. Le second point est

l'affirmation que l'individualisme est un mal démocratique non nécessaire, dont on peut venir à bout à condition de savoir repolitiser les citoyens<sup>1</sup>.

Mais on ne peut espérer y parvenir en affirmant seulement que la politique normale s'auto-régule elle-même par les mécanismes institutionnels prévus par la Constitution. Le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit ne réfute pas la théorie de l'économie de la vertu. L'enjeu est bien la maximisation de la vertu civique dont sont capables les citoyens suite à l'individualisme contemporain. Mais la maximisation doit être envisagée autrement pour devenir effective. Il s'agit de redynamiser la vie politique par le conflit qui oppose les différent(e)s parti(e)s de la société, en permettant idéalement à tout un chacun d'y participer. C'est en rendant le commun *litigieux* que l'on peut davantage intéresser les citoyens à la vie politique. Seule l'adoption du conflit comme principe politique peut permettre de donner pleinement vie à la démocratie car il incite les citoyens à s'interroger continuellement sur le bien commun à suivre tout en modifiant constamment la politique à ses bords par la prise en compte des in comptés. L'espace public dissensuel bénéficie d'un ancrage immédiat dans la société, en partant des luttes pour ou contre la domination que mènent les individus et les groupes sociaux. Il s'accorde avec l'expérience quotidienne que les hommes font de la discussion, dont la rationalité est conflictuelle par la primauté du perlocutoire sur l'illocutoire. Le lien entre le social et la politique est plus direct qu'avec l'éthique habermassienne de la discussion et l'éthique honnethienne de la reconnaissance. Il y a donc de bonnes raisons d'espérer que l'espace public dissensuel – à condition d'en garantir parfaitement les conditions de possibilité sur un plan politique – soit capable de proposer une maximisation pertinente de la vertu civique des citoyens pour lutter du mieux possible contre l'individualisme. L'espoir, de cette manière, est de favoriser davantage la créativité

<sup>1</sup> Les mœurs représentent pour Tocqueville « l'ensemble des dispositions intellectuelles et morales que les hommes apportent dans l'état de société », soit les habitudes, les opinions, les usages, les croyances. Elles constituent, avec les lois et les circonstances (des causes physiques comme le climat, mais aussi le passé d'une nation, le poids de l'histoire), l'état social propre à un peuple donné. L'effort de Tocqueville est de lutter contre le nouveau despotisme que favorise le processus historique d'égalisation des conditions de vie matérielle. La solution est la *logique de l'intérêt bien entendu* qui doit permettre aux individus, aidée de l'expérience associative, de comprendre de nouveau que la satisfaction de leurs intérêts privés passe par le souci de l'intérêt commun. L'individualisme est un mal démocratique non nécessaire qui peut cesser si on parvient de nouveau à politiser les hommes, en leur démontrant l'importance de la traduction de leur liberté individuelle en liberté politique, tout en partant de l'importance capitale qu'ils accordent désormais à la notion d'intérêt. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, 2010. Sur l'individualisme, et sa distinction avec l'égoïsme et l'individualité, cf. J-C Lamberti, *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, Paris, P.U.F, 1970.

constitutionnelle des citoyens que le fait Ackerman, et de proposer une conception dynamique de la Constitution plus accentuée que la sienne.

## Conclusion

La dimension institutionnelle de l'espace public dissensuel est désormais clarifiée. Le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit justifie le bicamérisme et nécessite l'adoption du système de proportionnalité pour que le conflit civil devienne le principe de la vie politique, conformément à la fécondité de l'exercice d'un commun litigieux entre des parties adverses qui ont chacune tendance à se prendre pour le tout. L'espace public dissensuel prend aussi au sérieux le problème du pouvoir des juges au point d'y voir le risque permanent d'une nouvelle figure des grands, que le critère de la *compétence*, par les règles qu'il impose, ne peut qu'atténuer. La démocratie, enfin, en ayant pour principe le conflit civil, a tous les moyens de devenir *authentique* en incitant les citoyens à réfléchir continuellement sur le bien commun à suivre pour maximiser leur capacité de vertu civique. Une conception dynamique de la Constitution est donc nécessaire, qui permet de reprendre la perspective de Castoriadis tout en lui donnant une traduction plus adéquate par le développement d'un imaginaire social qui passe par une intersubjectivité conflictuelle.

Mais est-ce pour autant suffisant ? La question, en effet, pour clarifier plus encore notre approche néo-machiavélienne du conflit civil en démocratie contemporaine, était de savoir comment reprendre aujourd'hui les dimensions institutionnelle mais aussi *extra-institutionnelle* de la lutte entre les grands et le peuple soulignées par Machiavel. Or une conception dynamique de la Constitution permet pleinement d'en penser l'articulation ou de rendre compte de leur dialectique. La Constitution doit être pensée en interaction avec une vie politique dynamique, toujours en mouvement, qui s'étend à toute discussion même la plus informelle – y compris « l'espace public épisodique du bistrot » dont parle Habermas – dans laquelle le commun est en litige ou en question. La politique ne s'arrête pas à ses institutions. Elle ne peut être réinterrogée à ses bords et permettre une expression des in comptés qu'à condition de ne pas avoir elle-même de frontières pour s'enrichir des désaccords exprimés au-delà du caractère statique de son institutionnalisation. La dimension extra-institutionnelle du conflit civil, aujourd'hui, relève également de l'usage du droit de résistance inscrit dans la

Constitution française<sup>1</sup>. Il s'agit d'un droit légal, fondamental, qui peut prendre plusieurs formes (la manifestation, le droit de grève, le recours aux armes). La Constitution, par la reconnaissance du droit de résistance, offre la possibilité de contester la loi en dehors de la loi. Les citoyens ont le droit de manifester leur mécontentement par des manifestations ou des actions collectives pour lutter contre une situation de domination qu'ils pourraient vivre ou que l'on pourrait chercher à leur imposer. Ils ont le droit de prendre les armes quand la nécessité l'impose et si aucun autre moyen d'expression n'est possible. La distinction machiavélienne entre les bons et les mauvais conflits demeure toutefois. La guerre civile est à éviter de même que tout conflit qui ne concerne pas l'idéal politique de non-domination est à condamner.

Notre interprétation des dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle du conflit civil dans les démocraties contemporaines, aussi clarifiée soit-elle, manque encore de justification. Il faut, pour la rendre pleinement convaincante, la confronter à une autre interprétation majeure du constitutionnalisme proposée également dans une perspective néo-machiavélienne. Il s'agit de la « lutte à mort entre la démocratie et le constitutionnalisme » proposée par Negri<sup>2</sup>. Negri fait de Machiavel l'un des trois grands représentants - avec Baruch Spinoza et Marx - de la face cachée de la philosophie politique moderne, qui n'est plus cette fois-ci le républicanisme mais la pensée de la multitude ou du pouvoir constituant. Negri insiste très fortement sur la dimension extra-institutionnelle du conflit civil en reprenant dans une perspective néo-marxiste le thème de la lutte des classes. Sa pensée, pour qui étudie la démocratie dans une perspective néo-machiavélienne, est incontournable. La question, très simple, est alors la suivante : comment une pensée, qui s'inspire elle aussi de Machiavel, peut-elle au contraire critiquer le constitutionnalisme et n'y voir qu'un obstacle à la démocratie ? Machiavel critiquait fortement le modèle polybien de la constitution mixte. Est-ce à dire que sa méfiance envers le gouvernement mixte doit s'appliquer au constitutionnalisme en général pour mieux rendre compte de la dimension extra-institutionnelle du conflit civil entre grands et peuple, que nous minimiserions à tort sans en avoir conscience ? Commettrions-nous l'erreur d'accorder une trop grande confiance au

<sup>1</sup> Le droit de résistance est garanti par la reconnaissance indirecte de l'article 2 de la Déclaration de 1789 qui mentionne le droit de résistance à l'oppression par la valeur constitutionnelle accordée au préambule de la Constitution de 1958.

<sup>2</sup> A. Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, (1992), trad. E. Balibar, F. Matheron, Paris, P.U.F, collection « Pratiques théoriques », 1997, p. 15.

constitutionnalisme au détriment de la puissance du peuple et de son expression extra-institutionnelle ? L'étude comparative, loin de remettre en cause nos propres conclusions, va au contraire en renforcer le bien-fondé.

## **2. La réfutation de l'anti-constitutionnalisme de Negri**

### *Le concept de multitude : présentation générale*

Il faut, dans un premier temps, présenter brièvement l'intention générale des travaux de Negri, y compris dans leurs derniers développements en collaboration avec Michael Hardt sur l'ère postmoderne de l'Empire, pour comprendre ultérieurement sa critique du constitutionnalisme. Cette dernière découle du concept de « multitude » et de l'impossibilité définitive d'en donner une traduction juridique adéquate qui ne soit pas contraire à sa visée démocratique. Ce point est encore plus explicite en partant de remarques plus générales sur les rationalités moderne et post-moderne, pour montrer d'une part combien tout fait obstacle à l'expression de la multitude sur un plan politique, et pour souligner d'autre part la perspective communiste de Hardt et de Negri<sup>1</sup>. Le concept de « multitude » doit donc être clarifié avant d'étudier, sur le plan du constitutionnalisme, l'antagonisme entre le pouvoir constituant et le pouvoir constitué.

L'intention principale de la philosophie de Negri est de révéler, dans une perspective néo-marxiste clairement assumée, un courant de pensée trop ignoré de la philosophie moderne - allant de Machiavel à Marx – pour contester l'hégémonie de l'idéologie bourgeoise ou l'idéologie du marché qui atteint son paroxysme à l'ère post-moderne de l'Empire. L'histoire de la pensée moderne serait indissociable de l'émergence du capitalisme ou du marché, avec pour problématique la « nouvelle force productive » :

<sup>1</sup> Hardt et Negri parlent de « l'irrépressible clarté et l'irrépressible joie d'être communiste » (*Empire*, (2000), trad. D-A. Canal, Paris, Exils, 2000, p. 496). Il n'y a pas de rupture dans la pensée de Negri, qui imposerait de dissocier un premier d'un second Negri, avant et après ses travaux en collaboration avec Hardt. Le fil conducteur de sa pensée est depuis toujours la puissance de la multitude et le problème de son expression politique pour faire advenir une démocratie véritable. En revanche, la question de la rupture se pose à l'occasion des mutations opérées par le passage de la modernité à la post-modernité, auxquels Hardt et Negri accordent une importance toute particulière. Le visage de la multitude a aujourd'hui changé, de même qu'ont été modifiés son antagonisme avec le pouvoir constitué et ses conditions de possibilité d'entrer en résistance contre lui.

« Il faut bien voir que l'histoire de la pensée moderne est centrée sur la problématique de la nouvelle force productive. Le filon idéologiquement hégémonique est celui qui a un caractère fonctionnel par rapport au développement de la bourgeoisie : il se replie sur l'idéologie du marché, sous la forme déterminée imposée par le nouveau mode de production. »<sup>1</sup>

Le modèle dominant de la modernité est revenu à une mystification ou à une utopie du marché après la découverte au XVII<sup>e</sup> siècle « du caractère antagoniste de l'accumulation capitaliste, contre l'utopie qui l'avait mise en marche »<sup>2</sup>. Il représente, pour réponse à la crise du capitalisme naissant, le modèle de la confiscation de la force productive par l'*appropriation*, soit une conception de la politique comme pouvoir au service de la domination qui ne propose qu'une conception mystifiée de la démocratie, que la tradition juridique Hobbes-Rousseau-Kant-Hegel (donc y compris en partie le contractualisme) incarne. La mystification de la démocratie est la séparation dangereuse et erronée de la production et de la constitution, de la société civile et de la société politique ou de l'État, pour étouffer et confisquer la *puissance (potentia)* de la « multitude » par une logique du *pouvoir (potestas)*. Elle est la mise en place de l'idéologie bourgeoise que Negri considère, « par-delà ses formes successives d'organisation politique, comme le fondement et la structure de l'idée de marché, cette mystification efficace de l'organisation sociale en vue de la production »<sup>3</sup>. La tradition contractualiste, plus particulièrement, revient « à construire une image capitaliste du pouvoir et de l'État »<sup>4</sup>. Elle est la volonté de nier tout antagonisme par une perspective consensualiste qui ne sert que l'utopie du marché. Ce n'est pas par un contrat que les individus forment ensemble une société politique. Toute idée de transcendance, d'absolutisation ou d'idéalisation de l'État, pour le concevoir séparé, supérieur, voire

<sup>1</sup> A. Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, (1981), trad. F. Matheron, Éd. Amsterdam, coll. « Caute ! », 2006, pp. 332-333.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 134. Les théories du contrat sont des « théories dont l'exaltation de la « concurrence », du consentement volontaire, et de la transformation linéaire du fait en droit, ont surtout pour objectif d'éliminer de la pensée politique tout élément d'antagonisme » (A. Negri, *Le pouvoir constituant, op.cit.*, p. 189). Locke réduit le pouvoir constituant à un « pouvoir résiduel de résistance » (*Ibid.*, p. 190). Hobbes propose un contrat d'aliénation dont « le mécanisme de production de la plus-value se voue au fétichisme de la valeur », tandis que chez Rousseau, le « transfert autoritaire des forces productives dans la souveraineté est démocratiquement mystifié, et l'aliénation absolument sanctifiée » (A. Negri, *L'anomalie sauvage, op.cit.*, p. 226). Hardt et Negri critiquent aussi le constructivisme rawlsien. Le voile d'ignorance est une façon de « mettre de côté les différences », d'« enlever tout le potentiel conflictuel des diverses subjectivités constituantes » (*Empire, op.cit.*, p. 248).

producteur de la société civile comme le propose aussi Hegel de son côté, renforce une logique de domination. La véritable politique, au contraire, pour laquelle se battent Negri et Hardt et qui seule permettra l'avènement de la *démocratie réelle*, relève de l'immanence pure, soit de la puissance de la multitude qui désigne la force productive collective, qui à la fois s'auto-produit et se nourrit d'elle-même. La société politique n'est rien d'autre que le fruit des interactions des puissances singulières qui composent la puissance collective. La *spontanéité* de la multitude – le commun immédiat que savent nouer les corps par leurs interactions qui composent sa chair – s'oppose à l'idée de *médiation* chère à l'idéologie bourgeoise. La « médiation », d'une manière générale, désigne toute résolution fautive de la crise du capitalisme naissant au XVII<sup>e</sup> siècle au service d'une logique de domination. Elle est aussi bien celle proposée par la fiction d'un contrat social, par l'invention d'un État transcendant à la société civile, ou bien encore par le thème du progrès ou par la figure de la dialectique. Machiavel et Spinoza furent des penseurs de la démocratie qui, bien avant Marx, travaillèrent le problème de la lutte des classes en se posant la question de savoir comment permettre à la multitude de prendre le pouvoir. L'« anomalie sauvage » de Spinoza est le refus de résoudre la crise de l'utopie du marché au XVII<sup>e</sup> siècle par l'idéologie bourgeoise. Elle est sa « métaphysique matérialiste », ou encore sa « métaphysique de la force productive » qui, outre son athéisme, désigne le refus de toute transcendance de la substance pour ne concevoir que la production et l'auto-production sauvages, indomptables, des singularités qui forment ensemble une multitude au *conatus* collectif. La médiation sert l'ordre bourgeois, contrairement à la spontanéité ou au caractère sauvage de la multitude qui refuse tout ordre contraire à la libération de l'homme :

« Par où qu'on les prenne, Machiavel, Spinoza et Marx représentent dans l'histoire de la pensée occidentale l'alternative irréductible à toute idée de médiation bourgeoise du développement, de subordination des forces productives aux rapports de production capitalistes. Il faut avoir constamment à l'esprit cette « autre » histoire de la pensée philosophique, comme toile de fond essentielle de toute philosophie de l'avenir – cette « pensée négative » qui traverse, iconoclaste, les siècles du triomphe de la métaphysique bourgeoise de la médiation. »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A. Negri, *L'anomalie sauvage, op.cit.*, p. 228. Spinoza occupe une place fondamentale dans la pensée de Negri. Negri distingue deux Spinoza. La première période de sa pensée (du *Court Traité* aux deux premières parties de l'*Éthique*) est la phase « utopique » ou l'adoption d'une utopie métaphysique qui n'est qu'une « transcription de l'idéologie du marché » (*L'anomalie sauvage, op.cit.*, p. 275). L'originalité de Spinoza, ensuite, est de se placer sur le terrain de la « désutopie » en développant, en réponse à la crise du capitalisme naissant, une métaphysique purement immanentiste. La Substance cesse d'être transcendante à ses modes. Spinoza, dans ses derniers ouvrages, devient un théoricien de la *puissance* de la multitude et défend un matérialisme révolutionnaire qui anticipe sur le thème de la lutte des classes. Le changement, qui apparaît dès les trois dernières parties de l'*Éthique*, est surtout parachevé avec le *Traité politique*. Il n'est pas question d'évaluer

La rationalité post-moderne, quant à elle, représente une nouvelle manière de museler la multitude. L'ère post-moderne correspond à la naissance de l'Empire que de nombreux facteurs ont favorisée, dont les principaux sont les processus de décolonisation, de mondialisation, et une mutation de l'économie qui la transforme en « biopolitique » - soit une production qui désormais agit directement sur la vie sociale, et possède le pouvoir de la produire et de la modifier<sup>1</sup>. L'Empire témoigne de l'apparition d'une nouvelle forme de souveraineté mondiale, qui ne correspond plus à celle ancienne d'État-nation. Il n'y a pas d'impérialisme américain aujourd'hui. Les États-Unis occupent seulement une place privilégiée au sein d'un Empire plus vaste, dont la structure réticulaire ne se limite pas aux États-nations qui le composent, mais englobe toute chose en son sein au point de ne pas avoir de frontières ou de limites. L'Empire incarne un impérialisme sans précédent qui n'est pas l'extension, obtenue par une logique de conquête, du pouvoir d'un État. Il est « un appareil décentralisé et déterritorialisé de gouvernement, qui intègre progressivement l'espace du monde entier à l'intérieur de ses frontières ouvertes et en perpétuelle extension »<sup>2</sup>. L'Empire, qui n'a pas de frontières géographiques (rien ne peut être hors de lui), n'a pas non plus de frontières temporelles. Il éternise le temps par l'illusion qu'il donne d'être immuable ou permanent, surtout par le maintien de l'ordre qu'il met en place pour lequel il invente un nouvel usage de la guerre. La guerre n'est plus l'opposé de la paix, elle n'est plus un moyen de se défendre ou un instrument de conquête, mais une activité qui, en plus de servir des normes éthiques, tire désormais sa légitimité de l'« ordre » qu'elle doit rétablir ou dont elle doit favoriser le maintien. Les « guerres justes » sont désormais des *guerres de police* qui, en renforçant l'ordre impérial, en accentuent aussi la logique consensualiste pour mieux soumettre les individus à l'autorité qui les domine. L'Empire se sert de la guerre comme d'un état d'exception permanent pour mieux renforcer sa logique policière et empêcher la multitude d'exprimer sa puissance. Il s'aide de la *biopolitique* pour en faire un *biopouvoir*, en

ici le bien-fondé de l'interprétation de la pensée spinoziste par Negri. Nous insistons davantage, dans la logique de nos travaux, sur sa reprise de Machiavel ainsi que sur les concepts d'imagination, d'utopie et de désutopie qu'il tire de Spinoza.

<sup>1</sup> Le terme « biopolitique », pour Negri, signifie littéralement « l'entrecroisement du pouvoir et de la vie », qui n'est pas un phénomène nouveau mais qui est accentué aujourd'hui par l'économie (A. Negri, *Du retour. Abécédaire biopolitique. Entretiens avec Anne Dufourmantelle*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Petite bibliothèque des idées », 2002, p. 89). L'économie est devenue biopolitique en ce qu'elle investit tous les domaines de l'existence. Negri distingue la (ou le) *biopolitique* du point de vue de la multitude du *biopouvoir*. *Le biopouvoir est la biopolitique au sens foucauldien*. C'est le pouvoir qui investit la vie pour mieux la dominer et la contrôler. La biopolitique du point de vue de la multitude – du point de vue du désir – est l'expression de la puissance de résistance contre le biopouvoir.

<sup>2</sup> M. Hardt et A. Negri, *Empire*, *op.cit.*, p. 17.

achevant le projet ou le rêve du capitalisme de transformer les hommes pour mieux les dominer. Hardt et Negri, en s'inspirant de Foucault, considèrent que le passage de la modernité à la post-modernité est l'avènement d'une *société de contrôle* qui, à la différence de la *société disciplinaire*, n'est plus seulement un pouvoir coercitif exercé sur le corps, mais l'intrusion entière du pouvoir dans la vie sociale, y compris dans le psychisme individuel pour modifier les mentalités et les comportements. L'Empire, par son biopouvoir, via les réseaux de communication qui s'offrent à lui, cherche à modifier la nature humaine pour mieux la dominer. Sa virtualité – le fait d'être un « appareil décentralisé et déterritorialisé » sans autorité localisable, sans gouvernement précis – ne l'empêche pas d'exercer une action réelle et coercitive sur les hommes. L'intention de Hardt et de Negri, en étudiant l'Empire, est de montrer comment la multitude est capable de lui résister. Ils comparent la relation conflictuelle Empire / multitude à l'emblème de l'Empire austro-hongrois qui représente un aigle à deux têtes, à la différence près que les deux têtes ne regardent pas vers l'extérieur mais confrontent leur regard. Il y a, d'une part, l'Empire comme structure juridique et pouvoir constitué, d'autre part la multitude et son pouvoir constituant au sein de l'Empire. La comparaison avec l'aigle à deux têtes est toutefois trompeuse car elle suppose un statut d'égalité entre l'Empire et la multitude qui n'existe pas, chacun étant, d'une certaine manière, incommensurable à son rival. L'Empire est supérieur à la multitude par la domination qui lui fait subir, de même que la multitude, inversement, est infiniment supérieure à l'Empire par sa puissance ontologique, dont l'Empire ne fait que se nourrir.

Ces remarques très synthétiques sur les rationalités moderne et post-moderne dressent un tableau général de l'antagonisme entre, d'un côté, un pouvoir politique qui depuis le XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours ne cesse de servir l'idéologie bourgeoise pour ne proposer qu'une *démocratie mystifiée*, et de l'autre une pensée révolutionnaire de la multitude, dont la finalité est l'avènement d'une *démocratie authentique, radicale ou absolue*. La modernité et la post-modernité reviennent à l'élaboration d'une rationalité instrumentale contraire à l'ontologie de la multitude. Elles sont la négation répétée de la création continuée de la multitude qui les mit en mouvement, et dont l'Empire, aujourd'hui, se nourrit pour la « vampiriser » ou en tirer profit<sup>1</sup>. Le concept de « multitude », pour finir, doit s'entendre d'une triple manière :

<sup>1</sup> La modernité eut à la fois la multitude pour principe de développement (par les expressions insurrectionnelles de son pouvoir constituant) comme elle en fut la négation continuée. Il ne s'agit pas d'une contradiction, mais d'un trait inhérent à la multitude qui ne peut être pensée indissociablement de sa « crise » ou des obstacles que le pouvoir politique a dressés contre elle, pour en éviter l'expression. Hardt et Negri, toutefois, prennent soin de distinguer leur critique du rationalisme moderne de la théorie philosophique du postmodernisme. Les post-modernes (Lyotard, Baudrillard, Derrida) commettent l'erreur de rejeter radicalement

- dans son sens philosophique et positif, la multitude désigne la multiplicité irréductible et indépassable de « singularités non représentables<sup>1</sup> », que la métaphysique classique – non pas immanentiste mais transcendante – cherche à réduire à l'unité, avec pour corollaire sur un plan politique l'usage des notions de « peuple », de « souveraineté », ou encore de « nation ». Le peuple n'existe pas pour Negri – l'unité qu'il suppose est contraire à la multiplicité et à la diversité de la multitude – ou bien n'est-il qu'une traduction historique et réductrice du pouvoir constituant de la multitude en un corps social constitué. Le concept de « nation » est encore moins pertinent, qui suppose, outre l'idée d'unité, une homogénéité sociale exclusive et dangereuse, contraire à l'hétérogénéité d'une multitude idéalement ouverte à tous. La souveraineté, quant à elle, est indissociable du mécanisme représentatif qui n'est qu'un « rouage de la machine sociale de la division du travail »<sup>2</sup>. Elle est un leurre démocratique au service du pouvoir et de sa logique de domination. L'absoluité qu'on lui accorde, en tant qu'elle favorise un ordre policier, la transforme en un concept totalitaire, contrairement à l'absoluité de la multitude qui est synonyme de démocratie. L'axe Machiavel – Spinoza – Marx n'est pas seulement le seul courant de pensée démocratique de la philosophie moderne, il est aussi une pensée anti-totalitaire qui refuse tout faux consensus ou toute unité factice au sein de la société, et fait au contraire du conflit ou de la désunion – conséquences de l'expression de la multitude - la condition de possibilité d'une vie politique dont l'innovation est permanente. La multitude, en un sens précis, n'est pas non plus à confondre avec la « masse ». Le terme de « masse » évoque les idées d'uniformisation et de manque d'organisation. La multitude, au contraire, est la somme de singularités qui ne cessent pour autant de faire l'expérience de ce qui les rassemble. Le commun dont elle témoigne interdit de la concevoir comme une pure et simple multiplicité. « L'anthropologie de la multitude est l'anthropologie de la singularité et de l'être-en-commun (*commonality*) »<sup>3</sup>.

la modernité en l'identifiant à la philosophie des Lumières, oubliant ainsi la pensée révolutionnaire de l'immanence qui en constitue la face cachée, soit l'axe Machiavel-Spinoza-Marx.

<sup>1</sup> A. Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitudes*, 2/2002, n° 9, p. 36. Negri distingue les notions de singularité et d'individu. Le concept d'individu appartient au langage du jusnaturalisme moderne. C'est l'homme en tant qu'individu propriétaire, en tant que personne juridique soucieuse de la défense de ses droits fondamentaux et de ses biens propres, dont l'avènement est aussi favorisé par le constitutionnalisme. La multitude, en revanche, est un ensemble de singularités ou de corps qui se croisent.

<sup>2</sup> A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op.cit.*, p. 5.

<sup>3</sup> M. Hardt, A. Negri, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire* (2004), trad N. Guilhot, Paris, La Découverte, 2004, p. 159. La multitude est à la fois une expérience individuelle et une expérience collective, les deux n'étant pas contradictoires et identifiables. C'est parce que l'individu, d'un côté, est en partie une multiplicité intrinsèque (thème d'un moi multiple) qu'il peut désirer partager cette expérience avec d'autres, de même qu'il désire, d'un autre côté, la multiplicité dont il est privé par l'unité de son identité personnelle. L'un et

- la multitude, dans son sens économique, représente la force productive collective ou le *travail vivant*. Le capitalisme moderne, pris en lui-même, n'est pas contraire à la multitude mais amène « le concept de pouvoir constituant à sa maturité, en le construisant comme une force qui pénètre la société tout entière, comme un pouvoir social continu qui absorbe tout autre pouvoir et lui donne forme, à commencer par le pouvoir d'État »<sup>1</sup>. Marx, dans *Le Capital*, abordait le concept de pouvoir constituant de deux manières pour expliquer le *passage de l'accumulation au droit*. Le capitalisme au service de la bourgeoisie revient au passage de l'accumulation au droit par la *violence*. Il est la confiscation du travail vivant au bénéfice de la classe dominante. Le communisme, quant à lui, revient à envisager ce passage par la *coopération*. La coopération est l'efficacité accrue du travail vivant devenu travail collectif. Le capitalisme accroît la coopération, mais le capital (au sens de la recherche obsessionnelle du profit) lui est contraire. Le communisme n'est rien d'autre que la dimension révolutionnaire du travail vivant qui vise sa libération. La pensée marxienne, pour Negri, n'est pas une pensée qui nie la spécificité de la politique en la réduisant à l'économique. L'économique, le social, et la politique ne sont pas distincts dès lors que le capital englobe tout. Le travail vivant permet d'accroître la force politique de la multitude en l'inscrivant dans le tissu économique et social des relations humaines. La seule manière, aujourd'hui, de concevoir le pouvoir constituant de la multitude fidèlement à Marx est de se poser la question de sa traduction sur un plan matériel, dans le domaine de la production ou de l'entreprise. On ne peut plus aujourd'hui penser la démocratie politique sans la démocratie économique, c'est-à-dire sans se soucier d'associer la liberté à l'égalité. Le travail vivant ne désigne plus désormais une classe sociale précise – le prolétariat à l'époque de Marx, ou encore la classe ouvrière – mais la « classe des singularités productives », tous « ceux qui travaillent sous la tutelle du capital et donc, potentiellement, comme la classe de ceux qui refusent la domination du capital »<sup>2</sup>. Negri la qualifie encore, par défaut, de « nouveau prolétariat », faute de pouvoir trouver un terme qui lui soit plus approprié et qui corresponde aux mutations qu'elle connaît

le multiple du sujet sont deux conditions de possibilité de la formation de la multitude. cf. A. Negri, *Du retour*, *op.cit.*, pp. 164-165.

<sup>1</sup> A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op.cit.*, p. 331.

<sup>2</sup> A. Negri, *Du retour*, *op.cit.*, p. 150 (pour la première citation) ; M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op.cit.*, p. 132 (pour la seconde).

dans le monde du travail, notamment dans l'ère post-moderne avec l'hégémonie du « travail immatériel » et les nouvelles formes d'exploitation et d'aliénation qui lui sont associées<sup>1</sup>.

- la multitude, enfin, dans son sens ontologique, est *puissance*, incarnation d'un désir qui cherche à transformer le monde et qui vise la libération de l'homme. Elle est la manifestation d'un conatus collectif qui se fait *chair* sans constituer encore un *corps*, une « force vitale dénuée de forme et, en ce sens, élément de l'être social constamment dirigé vers la plénitude de la vie »<sup>2</sup>. La multitude possède un caractère immaîtrisable qui l'apparente à une bête sauvage et indomptable, ou encore à un « monstre » pour son aspect difforme, démesuré, qui provoque les sentiments de peur, d'insécurité et de chaos. Negri la compare aussi à un « vampire ». Le vampire est une figure du monstrueux, il menace les corps sociaux traditionnels, notamment le modèle bourgeois de la famille par son appétit de chair et sa « sexualité débordante ». Le vampire ou le monstre incarne la multitude sous la forme de l'appétit ou d'une force aveugle qui menace l'ordre social établi<sup>3</sup>.

La multitude, en somme, est le *sublime* de la politique, mais avec un rapport imagination / raison inversé comparativement à Kant. Elle représente l'informe, l'absence de délimitation, le purement et le simplement grand au-delà de toute comparaison. Elle est le sublime de l'imagination collective de la multitude qui fait violence à la raison, et que la raison – la rationalité moderne et post-moderne – cherche à nier pour mieux l'étouffer et le subordonner

<sup>1</sup> Le travail « immatériel » désigne le secteur tertiaire, le travail « qui crée des produits immatériels, tels que du savoir, de l'information, de la communication, des relations, ou encore des réactions émotionnelles » (M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op.cit.*, p. 134). Il est l'élément central du néo-capitalisme, même si le travail matériel (industriel, agricole) est encore important. L'immatérialité est dans l'objet produit, non dans les moyens requis pour permettre la production. Le travail immatériel agit aussi bien sur le corps que sur l'esprit (il produit des affects), d'autant plus dangereusement qu'il ne se limite plus au lieu de son exercice et s'étend à l'existence tout entière. Hardt et Negri, en mettant l'accent sur le travail immatériel, ne cherchent pas à minimiser les contraintes matérielles ou les conditions de travail difficiles des employés. Ils reconnaissent que le concept de « travail immatériel » peut porter à confusion en laissant croire que leur approche du travail est trop abstraite, voire déshumanisée, et ont pour cette raison pensé à lui substituer, un temps donné, celui de « travail biopolitique ». Leur intention, par son emploi, est toutefois claire. Elle est de dénoncer les nouvelles pathologies et formes d'exploitations engendrées par le néo-capitalisme dans le monde du travail. Pour la critique d'une trop grande opposition entre le travail matériel moderne et le travail immatériel postmoderne, cf. P. Macherey, « Multitude, guerre et démocratie à l'âge de l'Empire. Présentation par P. Macherey », <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/macherey/machereynegri.html>. Hardt et Negri répondent à l'objection dans *Multitude*, *op.cit.*, pp. 260-264.

<sup>2</sup> M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op.cit.*, pp. 228-229.

<sup>3</sup> L'Empire, d'un autre côté, vampirise aussi la multitude en se nourrissant de sa puissance.

à la figure mystifiée d'un beau relevant d'un ordre policier<sup>1</sup>. La rationalité politique classique peut tout au plus se juger sublime en instaurant un ordre fini contraire à la démesure de la multitude. Sa sublimité factice - la multitude incarnant seule le sublime authentique - est de triompher de l'imagination collective en empêchant son expression par *neutralisation* de sa force créatrice. Le sentiment de crainte provoqué par le spectacle du sublime n'est pas, dans le cas de Negri, accompagné d'admiration et de respect, mais du mépris de la raison pour une force qui la dépasse et la menace, et du désir de la dominer ou de l'asservir pour lui porter préjudice.

Tout le travail de Negri, par conséquent, a pour finalité la libération de la multitude par le projet politique d'une démocratie véritable pour en garantir une expression adéquate. La multitude, *considérée du point de vue de l'éternité* (au sens de ce qui est transhistorique ou permanent dans l'histoire), a toujours existé. Elle est le refus depuis toujours de la domination ou la lutte pour la liberté. Mais elle est aussi, *du point de vue politique*, une réalité à construire par le projet de la démocratie véritable ou absolue. La multitude, sur le plan temporel, est le « toujours-déjà-là » et « le jamais-encore »<sup>2</sup>.

« *La lutte à mort entre la démocratie et le constitutionnalisme* »

Que peut-on en conclure sur le constitutionnalisme ? *La multitude incarne un pouvoir constituant irréductible à tout pouvoir constitué* qui révèle que la pensée de Negri est une philosophie du sublime au sens de Lyotard. Le sublime prend la figure de l'incommunicable, ou du différend. Aucune dialectique entre le pouvoir constituant et le pouvoir constitué, comme prétend l'établir le constitutionnalisme, n'est possible. Il n'y a pas de troisième terme réconciliateur entre le pouvoir et la puissance, entre la *potentia* et la *potestas*, pas même les contre-pouvoirs prévus par la constitution pour faire la jonction entre les dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle de la vie politique<sup>3</sup>. L'erreur de la science juridique en général, et du constitutionnalisme en particulier, est de croire que le pouvoir constituant du

<sup>1</sup> La référence à l'imagination collective est tirée de Spinoza. « Une ontologie constitutive, fondée sur la spontanéité, organisée par l'imagination collective : telle est la rationalité spinoziste » (A. Negri, *L'anomalie sauvage, op.cit.*, p. 36).

<sup>2</sup> M. Hardt, A. Negri, *Multitude, op.cit.*, p. 260.

<sup>3</sup> La Constitution ne fait pas l'objet d'une conception normative chez Negri. D'où sa préférence pour le terme « constitution ».

« peuple » (figure déjà mystifiée de la multitude) se réduit à la production de normes constitutionnelles ou d'un nouvel ordre juridique. Cela revient à nier du pouvoir constituant son *absoluité*, plus encore à s'opposer à la démocratie, elle-même absolue ou radicale :

« Qu'il soit transcendant, immanent, ou coextensif, le rapport que la science juridique (et à travers elle l'ordre juridique constitué) veut imposer au pouvoir constituant opère toujours *dans le sens d'une neutralisation, d'une mystification, ou d'une privation de sens.* »<sup>1</sup>

L'absoluité de la multitude se traduit sur un plan à la fois temporel et spatial. Le pouvoir constituant a sa temporalité spécifique, qui est de l'ordre du *révolutionnaire*. La multitude est *innovation*, elle sait accélérer le temps pour produire de l'événementiel, ce qui la rend irréductible à tout constitutionnalisme ou à sa temporalité historique en tant que pouvoir constitué. Elle est une force tournée vers l'avenir, qui éprouve d'autant mieux sa capacité novatrice en sachant faire table rase du passé. La multitude est « amour du temps » en tant que « création continuée » ou innovation permanente. Le pouvoir constituant, sur un plan spatial, est sans limite ou polymorphe. Il ne peut se limiter à la forme constitutionnelle, désignant toujours un *surplus d'être*, « d'intelligence, d'expérience, de savoirs, et de désir », que le capital ne parvient pas à s'appropriier ou à dompter et qui toujours permet la révolte et la contestation<sup>2</sup>. L'institutionnalisation de contre-pouvoirs, par conséquent, est nécessairement une trahison de la puissance de résistance de la multitude. Il existe, certes, un « lien historique rattachant le pouvoir constituant au droit de résistance », dès lors que ce droit émane de l'absoluité de la multitude<sup>3</sup>. Mais la *puissance* ou *force* de résistance de la multitude, dans la pratique constitutionnelle, est toujours confisquée, amoindrie, par l'institution d'un *droit* de résistance. L'absoluité de la multitude, sur un plan spatial, est son expression extra-institutionnelle au-delà des contre-pouvoirs institutionnalisés. Il n'y a pas seulement un divorce entre le constitutionnalisme et la démocratie, mais un différend qui prend la figure d'une *lutte à mort* que la multitude doit mener pour contester la mystification du pouvoir.

Le constitutionnalisme, plus précisément, revient toujours au modèle de la constitution mixte contraire à la démocratie, que Machiavel a su dénoncer le premier. Machiavel, comme l'ont bien compris Gramsci et Althusser, est le premier théoricien de la multitude, pour qui la question du *principio*, à savoir celle du fondement-commencement, est au cœur d'une

<sup>1</sup> A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op.cit.*, p. 14. Nous soulignons.

<sup>2</sup> M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op.cit.*, p. 250.

<sup>3</sup> A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op.cit.*, p. 4.

politique adéquatement comprise comme force de création. Le couple fortune / *virtù* désigne une caractéristique constitutive de la pratique politique qu'Althusser a développé par son « matérialisme de la subjectivité » ou « matérialisme de la rencontre ». La pratique politique est toujours la rencontre entre la *virtù* d'un sujet – « désir et capacité du singulier et / ou du collectif d'expression sociale » - et la fortune qui représente la conjoncture à laquelle il s'affronte, qu'il doit parvenir à surmonter pour s'inscrire dans l'espace et dans le temps. Elle est une « ouverture subjective (aléatoire et risquée) contre « l'écart théorique » que la conjoncture détermine toujours face à la subjectivité politique »<sup>1</sup>. Le couple fortune / *virtù* révèle que la pratique politique est toujours duelle, duale, sans médiation ni dialectique possible :

« Machiavel sent bien le problème : le principe constituant, la puissance sont bel et bien absolus – mais chaque réalisation s'y oppose et veut nier cette absoluité. Que l'absolu déborde ou se déplace, il trouve toujours devant lui la rigidité du constitué. Toujours l'irrationalité du constitué. Tel est le problème du pouvoir constituant, tel est le problème de la *virtù* du prince nouveau. Chaque fois que la *virtù* se réalise, elle découvre qu'elle a travaillé à l'accumulation de quelque chose qui, une fois devenu puissant, s'oppose à elle. *Virtù*-fortune : l'opposition est encore simple, mais la violence dont elle est porteuse est immense. »<sup>2</sup>

La limite de Machiavel, toutefois, est de s'être trompé sur le caractère sublime du couple fortune / *virtù*. La sublimité de la politique ne désigne pas le prince en proie à l'ingouvernable. Machiavel commet deux erreurs. La première, qu'il corrigera ultérieurement, est d'identifier le sujet de la *virtù* au prince, non à la multitude. Machiavel découvre dans *Le Prince* le pouvoir constituant mais ne mène pas à son terme son « innovation ontologique » en la confinant au cas du principat. Le changement adviendra dès le chapitre XVIII du livre I des *Discours*. Machiavel, en adoptant un républicanisme de conviction, devient un « prophète de la démocratie » jusqu'à parvenir, dans les *Histoires florentines*, à adopter un matérialisme historique dont le principe est la désunion ou la lutte des classes contre l'appropriation<sup>3</sup>. Le chapitre XVIII du livre I des *Discours* est simultanément le moment où Machiavel rompt avec

<sup>1</sup> A. Negri, « Machiavel selon Althusser », in *Multitudes*, avril 1997. Le matérialisme de la subjectivité est développé par Althusser à l'occasion de sa seconde lecture de Machiavel dans les années 1970 (après une première lecture dans les années 1960). Negri juge que la « défense la plus explicitement humaniste de la démocratie machiavélienne » est celle de Merleau-Ponty, de qui il reprend aussi ses analyses de la « chair » (*Multitude*, *op.cit.*, p. 72). Pour l'analyse de Machiavel par Negri, cf. A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op.cit.*, (chap. 2) ; *Empire*, *op.cit.*, pp. 208-209, 233-235 ; T. Negri, « Machiavel ou les prospérités de la lutte », *Multitudes* 2003/3, n° 13, pp. 177-181.

<sup>2</sup> A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op.cit.*, p. 83.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

le modèle polybien pour montrer « que l'unique contenu de la forme constituante est le peuple, que la seule constitution du Prince est la démocratie. La recherche se tourne vers l'*institutio populi* »<sup>1</sup>. Le problème n'est plus le cycle de l'État, mais celui de sa fondation. L'histoire n'est plus répétition mais reconstruction et création, car il est désormais possible d'agir sur elle au lieu de la subir. Tout gouvernement mixte incarne un ordre statique, qui favorise un « engourdissement général des consciences et des lois »<sup>2</sup>. La seconde erreur, quant à elle, marque une limite interne à la pensée machiavélienne. Machiavel met seulement au jour la *crise du principe constituant*, sans comprendre encore *le principe constituant comme crise*. Il montre avec force que toute dialectique entre la *virtù* et la fortune est impossible, mais n'interprète cette impossibilité qu'en termes d'échec. Il découvre l'impossible effectivité du pouvoir constituant, qui ne peut jamais s'exprimer que par « instantanés », « surgissements » - « troubles, insurrection, prince » – sans comprendre que la crise du pouvoir constituant lui est constitutive et ne contredit en rien sa puissance<sup>3</sup>. Machiavel fait de la crise du pouvoir constituant une tragédie, au lieu de la comprendre comme la manifestation de la puissance créatrice de la multitude. Le sublime de la politique est la volonté de puissance jamais apaisée d'une multitude irréductible à ses traductions historiques, l'impossibilité de contenir son ouverture subjective, d'enfermer / refermer l'être qu'elle produit.

L'étude de Machiavel dans *Le pouvoir constituant* s'inscrit justement dans une démarche généalogique qui a pour fonction de révéler la force du pouvoir constituant par l'étude de sa crise dans l'histoire. La généalogie entreprise n'a pas pour sujet les obstacles successifs que le pouvoir constituant a rencontrés – ce qui serait encore parler de sa crise uniquement d'une manière externe, factuelle - mais bien le pouvoir constituant lui-même, et ses processus de création et de résistance à différentes époques. Elle est à prendre au sens foucauldien de « processus au sein duquel le sujet crée de nouveaux modèles sociaux et institutionnels à partir de ses propres capacités productives »<sup>4</sup>. L'intention est de montrer, par l'étude des diverses formations historiques du concept de pouvoir constituant à l'occasion des moments révolutionnaires de l'histoire moderne, la puissance de la multitude ou bien encore le

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>4</sup> M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op.cit.*, p. 354.

« potentiel expressif – de désirs, de volontés, d'expériences constructives – que l'expérience passée a accumulé dans le fond même de l'être »<sup>1</sup>. L'histoire de la crise du pouvoir constituant doit permettre de comprendre le principe constituant comme crise.

Negri, ainsi, s'attarde en premier lieu sur la postérité de la découverte par Machiavel du principe constituant dans l'œuvre de Harrington en Angleterre. Harrington, dans *Oceana*, parvint à faire du principe constituant un contre-pouvoir contre le capitalisme naissant. Il fut un penseur de la Révolution, chez qui la conception de la propriété est indissociable de son engagement pour un peuple armé, détenteur de la force militaire, à qui il accorda le droit de résistance. Le modèle constitutionnel harringtonien n'est pas statique. Il est au contraire un « processus de création continue »<sup>2</sup>. Harrington a tenté d'appliquer son projet constitutionnel par le modèle de la constitution mixte. Qu'il ait échoué n'atteste pas seulement la crise du pouvoir constituant à son époque, mais enseigne que démocratie et constitutionnalisme sont définitivement *antinomiques*, ou que tout projet démocratique suppose de contester le cadre constitutionnel qui prétend le traduire.

Le pouvoir constituant, dans l'histoire moderne, va surtout s'exprimer pleinement à l'occasion des Révolutions anglaise, américaine, française et russe, que Negri aborde distinctement en les séparant en deux parties. Les Révolutions anglaise et américaine représentent le *modèle « atlantique » du constitutionnalisme*. Elles expriment le pouvoir constituant dans toute sa force expansive et créatrice. Le pouvoir constituant américain est l'expression la plus radicale du principe constituant dans l'histoire moderne. Thomas Jefferson, notamment, invente « la dimension spatiale de l'acte constitutif, et nous montre que le politique détient en toutes ses dimensions une radicalité créatrice »<sup>3</sup>. Le pouvoir constituant prend avec les révolutionnaires américains l'image d'une force en expansion. Le modèle constitutionnaliste atlantique, pour autant, va rompre avec son intention d'origine. Le « peuple » ne précède plus la constitution, mais la constitution permet la souveraineté du peuple. Negri a une tout autre lecture des Fédéralistes qu'Ackerman. Il ne voit dans leurs travaux aucun modèle constitutionnel qui puisse garantir l'exercice d'une démocratie authentique. *Le Fédéraliste*, certes, ne rompt pas entièrement avec l'idée d'une antériorité du pouvoir constituant sur la constitution. Madison, par exemple, essaya de se servir du fédéralisme pour trouver un élément médiateur entre la démocratie et la constitution. Mais il

<sup>1</sup> A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op.cit.*, p. 51.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 205-206.

vida le pouvoir constituant de sa puissance ontologique par la multiplication de rouages institutionnels. Les décisions d'attribuer le pouvoir militaire à la Fédération, et de faire payer aux citoyens des impôts pour permettre le fonctionnement de l'État marquent la rupture définitive avec le projet démocratique initial. La constitution américaine avec les Fédéralistes finit par être une reprise moderne du modèle polybien de la constitution mixte qui destitue le peuple de son pouvoir et peine à lui reconnaître l'usage légitime du droit de résistance. L'économie de la vertu, même si Negri n'en parle pas, ne peut être pour lui qu'un argument idéologique pour mieux asseoir une logique de domination. La dialectique de la politique normale et de la politique extra-ordinaire relève du langage de la *médiation* chère à l'idéologie bourgeoise. *Le Fédéraliste* est une confiscation de la puissance de la multitude qui favorise la mise en place d'une démocratie mystifiée. Le pouvoir constituant est l'homme comme *homo politicus*, qui associe sa force de création singulière à la force collective de la multitude pour produire un être-ensemble. Or la constitution américaine, par *Le Fédéraliste*, transforme les hommes en *personnes juridiques*, dont la souveraineté factice est d'être uniquement détentrices de droits fondamentaux. La sacralisation des droits de l'homme n'est pas l'expression d'une démocratie à son apogée, mais un faux-semblant de la démocratie. La multitude n'est plus la gardienne de la constitution. C'est désormais au pouvoir judiciaire qu'échoit ce rôle, s'emparant ainsi « du dernier lieu où l'*homo politicus* pouvait encore directement produire de l'innovation »<sup>1</sup>. Le modèle atlantique du constitutionnalisme, pour conclure, est un *modèle géométrique de contrôle* et de neutralisation du pouvoir constituant, qui fait la part trop belle aux juges.

Les systèmes constitutionnels des Révolutions française et russe ont eu eux aussi leurs limites. La Révolution française fut incapable de réaliser adéquatement le pouvoir constituant à cause de l'influence sur elle de la pensée rousseauiste. Le concept de « volonté générale », par son abstraction, est impropre au pouvoir constituant. Il est la « transfiguration métaphysique de l'action constitutive des masses, des singularités collectives, devenues transcendantales formelles et abstrait »<sup>2</sup>. Les différentes élaborations successives de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (en 1789-1793-1795) attestent la réticence française à reconnaître le pouvoir constituant comme sujet politique. Negri s'attarde sur la pensée de Sieyès, à qui il reconnaît le mérite d'avoir abordé pour la première fois, avant Marx, le pouvoir constituant par le thème du travail. Sieyès, toutefois, ne fit que vider le

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 235-236.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 268.

pouvoir constituant de son contenu démocratique au bénéfice d'un autoritarisme collectif. Le mécanisme représentatif prend la forme d'une division du travail qui justifie le transfert de la souveraineté populaire aux membres de l'Assemblée nationale Constituante. Ce n'est plus le « peuple » - faible approche de la multitude - qui incarne le sujet politique, mais l'Assemblée nationale Constituante qui prétend incarner la volonté générale, et qu'il faut doter, pour cette raison, d'un pouvoir absolu. Sieyès fit du mécanisme représentatif un instrument de domination au service de la bourgeoisie, et contribua à la traduction idéologique du pouvoir constituant en termes de « souveraineté »<sup>1</sup>. Marx, justement, ne se trompera pas en opposant à la dimension bourgeoise de la Révolution française la perspective du communisme. Il symbolise un moment capital dans l'histoire du concept de pouvoir constituant en l'identifiant à la figure du *travail vivant*. La Révolution russe, elle aussi, fut une confiscation du pouvoir constituant, mais cette fois-ci par une « dictature du parti ». Lénine « porta à l'extrême » le concept de pouvoir constituant « en tant que puissance de libération de masse, pouvoir implanté dans la société et dans le mode de production, et par-dessus tout en tant que pouvoir politique organisé »<sup>2</sup>. Il tenta de résoudre la lutte à mort entre le pouvoir constituant et le constitutionnalisme. Mais cette tentative aboutit à un « court-circuit » entre l'action des masses et le commandement du parti. Lénine eut le mérite d'amener les masses au pouvoir, mais le pouvoir devint ensuite, avec lui, une dictature du parti. Les systèmes constitutionnels des Révolutions française et russe, d'une manière générale, eurent pour qualité indéniable d'inscrire le pouvoir constituant dans le monde du travail, et de le rendre plus concret que le modèle atlantique du constitutionnalisme, qui n'en exprime que le caractère indéterminé comme force expansive et créatrice. Mais la crise du pouvoir constituant perdit voire se compliqua par le passage d'une constitution comme *modèle géométrique de contrôle* à la constitution comme *rationalisation du temps*. La neutralisation du pouvoir constituant n'est plus d'ordre spatial mais temporel. La division du travail transforme le *temps révolutionnaire* de la multitude en un *temps gestionnaire*, organisé, temps du « contrôle et de la médiation », ordonné à une logique du commandement.

<sup>1</sup> Le légicentrisme adopté paradoxalement par Sieyès en 1789, en dépit de son libéralisme et du projet de création d'un « jury constitutionnaire », s'explique notamment par l'influence sur lui de la pensée rousseauiste. Il est exemplaire du basculement aveugle de la Révolution française en une dictature d'assemblée pour Gauchet. Cf. M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme, op.cit.* ; *La Révolution des pouvoirs, op.cit.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 386.

Les Révolutions anglaise, américaine, française, russe ne sont évidemment pas les seules expressions du pouvoir constituant de la multitude dans l'histoire moderne. Elles en sont des traductions majeures, qui toutes reviennent au projet de mettre la multitude au pouvoir sans toutefois y parvenir. Toutes témoignent de la crise du pouvoir constituant consubstantielle à la modernité. La rationalité post-moderne prolonge elle aussi la crise du principe constituant. L'avènement de l'Empire revient à la création d'une nouvelle forme de souveraineté qui est simultanément l'invention d'un nouveau droit – le « droit impérial » - et d'une nouvelle forme de constitutionnalisme. L'Empire a sa propre constitution, comparable à une structure pyramidale en trois étages, qui, en dépit des différences apportées par la post-modernité, revient une fois de plus au modèle polybien de la constitution mixte. Les trois étages représentent respectivement les éléments monarchique, aristocratique, et démocratique du gouvernement mixte, chacun d'entre eux contenant plusieurs niveaux. Le premier, qui incarne l'exercice de l'autorité impériale sous sa forme hégémonique, a lui-même une structure tripartite. Il a à sa tête les États-Unis qui jouent le rôle de superpuissance et de gendarme du monde depuis la fin de la Guerre froide. Vient ensuite le G8 ou le groupe d'États-nations qui contrôle « les instruments monétaires mondiaux essentiels et possède ainsi la capacité de réguler les échanges internationaux », complété en dernier lieu par l'ensemble des associations qui existent entre les États-nations, aussi bien sur un plan militaire, économique, que culturel<sup>1</sup>. Le second étage de la structure pyramidale a une composition double. Il est composé à la fois des sociétés transnationales ou des réseaux que ces sociétés « ont étendu[s] à travers le marché mondial : réseaux de flux financiers, technologiques, démographiques, etc. », ainsi que des organisations locales et territorialisées créées par les États-nations dont le rôle, ici, est de réguler l'exercice de l'autorité impériale en s'occupant de la répartition des richesses produites<sup>2</sup>. Le dernier étage de l'Empire, enfin, est constitué premièrement de groupes représentatifs des intérêts populaires. L'existence de tels groupes signifie que la multitude, au sein de l'Empire, est une nouvelle fois transformée en « peuple » par des mécanismes de représentation qui filtrent son expression, pour mieux se protéger de son caractère sauvage. L'Empire construit la figure d'un « peuple mondial ». Ce peuple mondial – qui est la dernière composante de la constitution impériale – est constitué de toutes les organisations « qui sont au moins relativement indépendantes des États-nations et du

<sup>1</sup> M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op.cit.*, p. 377.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 378.

capital », comme le sont les médias, mais aussi les institutions religieuses, les O.N.G<sup>1</sup>. Hardt et Negri, par la comparaison avec le modèle polybien de la constitution mixte, cherchent à souligner le caractère anti-démocratique de la constitution de l'Empire. La constitution mixte n'est pas le mélange savant de trois régimes politiques pour en éviter les excès, mais la coexistence de trois mauvaises formes de gouvernement qui, dans le cas de l'Empire, revient à l'exercice d'un biopouvoir pour contredire le projet de la démocratie par la multitude.

Que faut-il retenir d'une telle généalogie du pouvoir constituant de la modernité à nos jours, et en quoi permet-elle de passer de la *crise du principe constituant* au *principe constituant comme crise* ? Un changement de compréhension du concept de « crise » a bien lieu, qui aboutit à deux idées majeures. Le premier point est la reconnaissance de l'antagonisme indépassable entre pouvoir constituant et pouvoir constitué. La crise n'affaiblit en rien le pouvoir constituant dont la puissance demeure intacte. Elle n'advient que dans son expression ou dans la tentative de le rendre effectif par confrontation avec le pouvoir constitué. La crise du pouvoir constituant n'a rien de négatif. Elle n'est pas un échec. La lutte à mort entre la démocratie et la multitude révèle le surplus d'être de la multitude ou son incommensurabilité à tout pouvoir constitué. La crise permet également à la multitude de ne pas se perdre dans le « mauvais infini ». Elle est l'obstacle qui la fixe, et lui permet d'échapper à sa tendance à l'éparpillement :

« Non seulement *mille plateaux*, mais mille directions, mille réseaux, mille variables. Le sujet est construit sur ces dimensions. Mais sa construction serait impossible, et relèverait du « mauvais infini », si la négativité, la crise et la résistance ne permettaient à la multitude de récupérer la crise comme sa détermination centrale : autour de ce point de crise et de négativité, à travers surgissements intempestifs et découvertes radicales de temporalités distinctes, la multitude est régulièrement amenée à connaître sa propre puissance. »<sup>2</sup>

Le second point, pour comprendre le principe constituant comme crise, exige que la multitude soit pensée de manière adéquate en s'inspirant de l'axe Machiavel-Spinoza-Marx. Il s'agit d'élaborer une nouvelle rationalité ou ontologie de la puissance qui puisse être un projet de libération contre la logique de domination des rationalités moderne et post-moderne. Cela suppose de savoir reprendre la multitude dans son absolutité à la fois temporelle et spatiale,

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 379.

<sup>2</sup> A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op.cit.* p. 421.

tout en mettant en place sur un plan économique un système de coopération, non de commandement, afin de faire cesser l'exploitation du travail vivant. La politique à construire revient à la « *puissance ontologique d'une multitude de singularités agissant en coopération* »<sup>1</sup>. La multitude doit cesser d'être traduite en termes de « peuple » ou de « souveraineté » pour ne pas trahir ou dénaturer sa puissance.

*Critique de l'anti-constitutionnalisme et du projet de la démocratie absolue*

Tous les arguments énoncés par Negri pour justifier son anti-constitutionnalisme ne sont pas convaincants. Le problème est qu'il est difficile de comprendre le sens du passage de la *crise du pouvoir constituant* au *pouvoir constituant comme crise* même après en avoir étudié le raisonnement. À quoi sert-il de prendre conscience de la force et du surplus d'être du pouvoir constituant si ce dernier est intraduisible ? Que faire d'une théorie qui condamne la démocratie à n'être qu'un projet au lieu de la rendre quotidienne ? La lutte à mort entre la démocratie et le constitutionnalisme est *définitive* pour Negri. Elle signifie qu'il est impossible d'instaurer la démocratie ou de la traduire de manière institutionnelle, mais uniquement de la concevoir comme une figure de contestation qui vient critiquer à ses bords une logique policière du pouvoir. La généalogie du pouvoir constituant ne fait que mettre en valeur le sublime de la multitude au sens de Lyotard, hermétique à toute dialectique avec une esthétique politique du beau (qui suppose une institutionnalisation possible de la multitude). Ces remarques, toutefois, sont uniquement valables pour ce que donne à penser la lecture du *Pouvoir constituant* car la lutte à mort entre la démocratie et le constitutionnalisme est ensuite « dépassée » par l'élaboration du projet de libération de la multitude.

Le projet d'une *démocratie absolue* est progressivement clarifié dans les travaux de Negri. L'intention de Negri, dans *Le pouvoir constituant*, est seulement de remettre en cause l'idée commune que la démocratie et le constitutionnalisme sont indissociables. La démarche généalogique entreprise doit révéler à l'homme contemporain la puissance d'expression et de résistance de la multitude, pour qu'il soit lui-même encouragé à croire qu'une « histoire de la libération » est possible<sup>2</sup>. Negri, pour autant, ne précise pas dans *Le pouvoir constituant* comment le passage de la crise du pouvoir constituant au principe constituant comme crise

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 436.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 440.

permet de réaliser une telle libération. D'où nos remarques. *Empire* étudie ensuite l'émergence d'une nouvelle forme de souveraineté impériale dans l'ère post-moderne. L'enjeu, tout en analysant la forme de l'Empire, est de révéler la force de la multitude pour le renverser. Le projet de libération est répété, qui donne l'espoir de créer « de nouvelles formes démocratiques et un nouveau pouvoir constituant qui, un jour, nous emporteront à travers et au-delà de l'Empire »<sup>1</sup>. L'ouvrage, pour autant, précise qu'il est impossible de proposer une solution concrète pour renverser l'Empire. Le passage du *virtuel* au *réel* ne peut venir que du « génie de la pratique collective »<sup>2</sup>. Il est seulement possible d'affirmer que la résistance, pour réussir, doit être mondiale et prendre la forme de l'« exode » ou du « nomadisme ». Hardt et Negri jugent que le déclin de l'Empire est une nécessité. L'Empire, parce qu'il se nourrit seulement de la force de la multitude, provoque de lui-même sa déchéance. Il ne peut qu'être vaincu par la puissance dont il tire momentanément son pouvoir. La libération de la multitude n'est plus un projet, mais une réalité à venir que l'on ne peut qu'encourager intellectuellement. *Multitude*, enfin, clarifie le sens de la *démocratie véritable*. Negri et Hardt militent pour une *démocratie absolue* définie comme « le pouvoir de tous et par tous »<sup>3</sup>. Il s'agit de prendre au sérieux l'une des inventions majeures de la modernité, qui fait de la démocratie, non le pouvoir du *plus grand nombre* comme dans l'Antiquité, mais le *pouvoir de tous*. La démocratie, pour être authentique, doit être absolue :

« La notion antique de démocratie est un concept limité, tout comme celui de monarchie ou d'aristocratie : le grand nombre qui gouverne ne représente malgré tout qu'une fraction de la totalité sociale. *La démocratie moderne, en revanche, ne connaît pas de limites, et c'est pour cette raison que Spinoza l'appelle « absolue »*. Bien qu'il soit le produit d'un déplacement sémantique limité, ce passage du plus grand nombre à tous comporte des conséquences radicales et extraordinaires. Cette universalité implique une conception tout aussi radicale de l'égalité et de la liberté. Nous ne pouvons tous gouverner que lorsque nous disposons du même pouvoir, lorsque nous sommes libres d'agir et de choisir selon notre bon vouloir. »<sup>4</sup>

La démocratie absolue suppose de refuser l'invention moderne du mécanisme représentatif. Même la représentation mandatée qui établit le lien le plus fort entre les représentants et les représentés ne saurait mettre fin à « la nature fondamentalement double de

<sup>1</sup> M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op.cit.*, p. 20.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 258. Le virtuel est « l'ensemble des pouvoirs d'action – être, aimer, transformer, créer – qui résident dans la multitude » (*Ibid.*, pp. 431-432).

<sup>3</sup> M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op.cit.*, p. 274.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 277. Nous soulignons.

la représentation, qui relie et sépare en même temps »<sup>1</sup>. Le mécanisme représentatif, aussi amélioré soit-il, ne peut « réaliser la promesse de la démocratie moderne, à savoir le *gouvernement de tous par tous* »<sup>2</sup>.

Que peut-on en conclure ? Hardt et Negri ne dépassent la lutte à mort entre la démocratie et le constitutionnalisme que par le rêve d'une *auto-régulation* de la multitude qui pourrait elle-même s'auto-gouverner. Nos remarques précédentes critiquaient l'impasse à laquelle aboutissait le principe constituant comme crise. Elles portent désormais sur la solution proposée pour l'éviter. La lutte à mort entre le constitutionnalisme et la démocratie n'est dépassée que par la chimère d'une auto-correspondance de la multitude, qui effacerait toute distinction entre puissance et pouvoir, entre pouvoirs constituant et constitué. L'accusation de spontanéisme, même si Hardt et Negri s'en défendent, est valable. Comment comprendre qu'une somme de singularités, qui ne constituent pas un corps mais tout au plus une « chair », puisse un jour se rassembler, s'unir, pour parvenir à l'expression ? La vie de la multitude, pour Hardt et Negri, ne relève pas de la spontanéité ni de l'anarchie, mais elle est *organisée* et rendue possible par la *communication*. Les singularités, aussi hétérogènes soient-elles, sont liées les unes aux autres par les interactions qui existent entre elles grâce aux réseaux communicationnels. L'art de gouverner ne nécessite aucune « unité » comme la tradition veut le faire croire, y compris pour le régime démocratique avec les concepts de « peuple » et de « souveraineté ». Il faut se débarrasser de cette idée que « seul l'« un » peut gouverner »<sup>3</sup>. Hardt et Negri l'expliquent par référence à la physiologie et à l'économie. Le commun dont est capable la multitude est comparable au corps humain qui, en tant qu'organisme, ne se résume pas à un ordre hiérarchique avec pour instance de décision et de pouvoir le cerveau, mais revient à une structure réticulaire entre des organes qui sont tous en interaction<sup>4</sup>. L'économie, de même, prouve qu'aucun pouvoir central n'est nécessaire si l'on permet que ce qui est commun (le savoir, les technologies, etc.) le devienne pleinement en reconnaissant la dimension collective du travail vivant qui prend la forme du « réseau ». La « production du commun n'est ni dirigée depuis un centre de commandement ou un cerveau, ni le résultat

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 285. Nous soulignons.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>4</sup> « Le cerveau ne décide pas à partir de ce que dicte un centre de commandement. Sa décision est la disposition ou la configuration commune de tout le réseau neuronal communiquant avec le corps entier et son environnement. Une unique décision est le fait d'une multitude qui habite le corps et le cerveau » (*Ibid.*, p. 384).

d'une harmonie spontanée entre les individus. Elle a lieu dans un espace *interstitiel*, dans l'espace social de la communication »<sup>1</sup>. La multitude, contrairement à la démocratie directe, n'a nul besoin de temps supplémentaire pour se réunir, réfléchir et décider ensemble, puisque ses relations réticulaires lient immédiatement les singularités entre elles.

Pierre Macherey a toutefois brillamment énoncé les objections qui ne peuvent qu'être formulées au sujet de la multitude et de son être-en-commun<sup>2</sup>. Comment peut-on croire qu'il suffit d'être en « réseau » pour être ensemble et permettre à la multitude de parvenir à s'exprimer sur un plan politique ? Suffit-il d'être interactif ou « connecté » aux autres, via internet par exemple, pour donner consistance à la multitude et favoriser l'avènement de la démocratie véritable ou authentique ? Hart et Negri voient dans la dimension réticulaire de la communication un moyen pour la multitude de combattre aujourd'hui l'Empire. La figure de la résistance est aujourd'hui la « désertion », ou encore l'« exode » ou le « nomadisme ». Les flux migratoires, le déplacement des populations et de la main-d'œuvre font notamment partie des *réseaux* dont la multitude peut se servir pour opposer à l'Empire un contre-Empire. *Ils sont à double visage*. Les flux, d'une part, sont imposés et fabriqués par l'Empire et par la mondialisation, mais témoignent d'autre part de la capacité des personnes à s'en servir dans une perspective d'émancipation. Ce qui sert d'instrument de domination peut aussi devenir une arme de libération. La nouveauté, à l'ère post-moderne, n'est pas seulement que les hommes soient exploités plus durement, mais qu'ils soient désormais en mesure – grâce à la structure réticulaire de la communication et de la production – de se révolter contre le capitalisme et de le renverser<sup>3</sup>. La communication, en grande partie, est au service de la logique de domination de l'Empire. Les individus, contrairement à ce que pense Habermas, ne peuvent pas tant choisir de communiquer qu'ils y sont d'abord contraints<sup>4</sup>. Mais les nouvelles voies et technologies de communication renforcent aussi la puissance de la multitude par leur

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 260. Nous soulignons.

<sup>2</sup> P. Macherey, « Multitude, guerre et démocratie à l'âge de l'Empire. Présentation par P. Macherey », *art.cit.*

<sup>3</sup> « De chair à canon de la production qu'ils étaient, les corps et les têtes se sont transformés en boulets du capitalisme » (T. Negri, J. Revel, « Inventer le commun des hommes », *Multitudes*, 2008/1, n° 31, p. 7).

<sup>4</sup> Habermas commet l'erreur d'isoler la communication « de la rationalité instrumentale qui est celle du capital et des médias » (*Multitude*, *op.cit.* p. 301 ; cf. aussi *Empire*, *op.cit.*, pp. 59-60 ; A. Negri, « Le monstre politique. Vie nue et puissance », *Multitudes*, n° 33, 2008, p. 51). Hardt et Negri lui reprochent également d'aborder la démocratie par la figure de l'*Öffentlichkeit*. L'« opinion publique », qui ne représente en aucune façon un nouveau sujet politique, n'est ni représentative, ni démocratique. C'est une « pure fiction mystificatrice » qui nie l'inégalité des conditions d'accès à la parole dans la pratique. Elle ne permet pas de rendre compte des mouvements de résistance qui naissent au sein de la culture dominante car elle « se présente traditionnellement comme un espace neutre d'expression individuelle ou comme une totalité sociale unifiée – ou encore comme un processus de médiation entre ces deux extrêmes » (*Multitude*, *op.cit.*, p. 303).

caractère démocratique. Internet, le téléphone portable, les flux migratoires, tout ce qui en général peut prendre la forme d'un réseau, multiplient sur un plan horizontal les interactions entre les individus de manière libre et sauvage. Ils favorisent l'avènement de la démocratie absolue :

« Le réseau « démocratique » est un modèle totalement horizontal et déterritorialisé : l'Internet – qui a d'abord été un projet de la *DARPA* (*Defense Department Advanced Research Projects Agency*) américaine avant de se diffuser dans le monde entier – est le premier exemple de cette structure de réseau démocratique. Un nombre indéterminé et potentiellement illimité de points interconnectés communique sans point central de contrôle : tous ces points, sans considération de localisation territoriale, sont reliés entre eux par une myriade de chemins et de relais potentiels. L'Internet ressemble ainsi à la structure des réseaux téléphoniques et il les incorpore du reste dans ses propres parcours de communication, tout comme il s'appuie sur la technologie des ordinateurs pour ses points de communication. Le développement de la téléphonie mobile et des ordinateurs portables, multipliant de façon encore plus radicale les points de communication dans le réseau, a intensifié le processus de déterritorialisation. »<sup>1</sup>

Hardt et Negri ont beau préciser que les réseaux sont à double visage pour se défendre d'oublier que la communication est aussi en grande partie imposée aux individus, leur solution de favoriser les « expressions réticulaires de la multitude » ne convainc pas<sup>2</sup>. N'est-ce pas encore pêcher par optimisme voire par naïveté en minimisant les contraintes systémiques qui pèsent sur les individus ? Suffit-il de dire que les populations sont aujourd'hui mouvantes, qu'il est possible à tout un chacun d'aller où bon lui semble, d'être « mobile », pour y voir un avantage en faveur de l'avènement d'une démocratie authentique ? « Le slogan « Soyez toujours plus interactifs ! » peut-il réellement servir de mot d'ordre politique ? »<sup>3</sup>. La figure du commun, comme le souligne Macherey, n'est finalement avec Hardt et Negri que « la figure postmoderne de la communication » qui est « le leurre postmoderne par excellence, auquel il faudrait opposer un maximum de résistance critique »<sup>4</sup>. On ne peut comprendre comment l'utilisation de réseaux communicationnels, qui favorisent surtout une société de

<sup>1</sup> M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op.cit.*, pp. 364-365.

<sup>2</sup> M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op.cit.*, p. 304.

<sup>3</sup> P. Macherey, « Multitude, guerre et démocratie à l'âge de l'Empire. Présentation par P. Macherey », *art.cit.*

<sup>4</sup> *Ibid.* Rancière souligne lui aussi le problème insoluble de l'expression politique de la multitude et critique une « mystification » du nomadisme dans la pensée de Hardt et Negri. « Il ne suffit pas de se déplacer en masse entre les continents ou de courir à la vitesse de l'informatique : il y a toujours un point où l'affirmativité est l'affaire de gens qui organisent ensemble une manifestation, un refus » (J. Rancière, « Peuple ou multitudes ? Questions d'Éric Alliez à Jacques Rancière », *Multitudes*, n° 9, mai-juin 2002, p. 99). Sur la critique de la conception technico-scientiste de la démocratie par Hardt et Negri, cf. bibliographie 3<sup>ème</sup> partie, I.2.1, p. 551.

contrôle, puisse permettre une *expression politique* de la multitude. De deux choses l'une : ou bien la lutte à mort entre la démocratie et le constitutionnalisme reste insoluble, auquel cas la démocratie avec Negri ne peut être viable mais possède une fonction critique (par dénonciation de la démocratie mystifiée) ; ou bien – et c'est le choix fait par Hardt et Negri – le projet de la *démocratie absolue* tente de la surmonter, auquel cas le problème est la solution envisagée qui n'est ni *réalisable* (le gouvernement de tous par tous est impossible), ni *souhaitable* par sa perspective consensualiste. On peut en effet soupçonner Hardt et Negri de tomber dans le même travers que Marx. Ils proposent, par un certain « messianisme historique » (le déclin de l'Empire, quoiqu'imprévisible, est nécessaire), un projet qui permettrait de dépasser l'antagonisme ou la réalité sociale conflictuelle. Seul le contenu du projet diffère, non sa vertu pacificatrice ou de réconciliation. La démocratie absolue est le rêve d'une multitude en harmonie avec elle-même qui régnerait seule hors de l'Empire. La réalité du conflit est dépassée par une perspective consensualiste. La biopolitique consiste à opposer un « biodésir » au biopouvoir. Ce biodésir n'est autre que la résistance de la multitude qui devient « amour et communauté »<sup>1</sup>. Le pouvoir constituant est l'amour établi comme concept politique. L'amour n'est pas pris ici en son sens bourgeois qui le confine à la sphère privée. Il désigne un sentiment qui se partage et se communique, une force de création qui apporte de la joie<sup>2</sup>. Amour, joie, et créativité, chez Spinoza, sont indissociables. Le degré de coopération et de communication entre les citoyens, dans la démocratie absolue, serait si fort qu'il rendrait la guerre impossible. Tout conflit cesserait :

« Il n'est pas déraisonnable d'espérer que, dans un futur biopolitique marqué par la défaite du biopouvoir, la guerre ne sera plus possible, car l'intensité de la coopération et de la communication entre les singularités (travailleurs et/ou citoyens) détruira cette possibilité. »<sup>3</sup>

<sup>1</sup> M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op.cit.*, p. 436.

<sup>2</sup> A. Negri, *Du retour*, *op.cit.*, p. 78. Hardt et Negri refusent que l'amour de la patrie soit aujourd'hui lié au nationalisme. Le sentiment patriotique authentique, à l'ère post-moderne, ne peut être que celui de la multitude dans son ensemble. L'amour de la patrie ne peut être qu'une expérience commune qui unit les hommes pour lutter contre la domination. Tout attachement au patriotisme national est l'expression d'une nostalgie de la figure traditionnelle de l'État-nation de la modernité, comme l'étaient la famille et l'Église. Hardt et Negri s'appuient sur les travaux d'Ernst Kantorowicz. La modernité s'est initialement inspirée de l'amour de la patrie comme *amor humanitatis*, définie au Moyen Âge et à la Renaissance, pour ensuite en détourner le sens dans une perspective nationaliste (E.H. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie : et autres textes*, trad.L. Mayali, A. Schütz, Paris, P.U.F, coll. « Pratiques théoriques », 1984). Machiavel, pour Negri, est l'exemple d'une conception juste de *l'amor patriae*. Le maître mot du Prince est : « Il n'est personne qui supporte encore la pesanteur de cette domination barbare ! » (*Prince*, *op.cit.*, chap. XXVI, p. 211). Cf. M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op.cit.*, pp. 71-72, 226-227 ; A. Negri, *Du retour*, *op.cit.*, p. 128.

<sup>3</sup> M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op.cit.*, p. 393. L'espoir que la guerre cesse en démocratie absolue est indissociable de la critique de son usage anti-démocratique par l'Empire.

Le pouvoir constituant comme crise débouche sur le projet d'une démocratie absolue qui prétend dépasser la réalité conflictuelle par la figure d'une multitude en harmonie avec elle-même. La perspective que nous empruntons, de notre côté, est purement néo-machiavélienne. Elle empêche de concevoir un dépassement de la réalité sociale conflictuelle, contraire à sa fécondité comme principe politique, encore moins pour lui substituer des liens d'amour. Negri, de toute façon, altère le sens que Machiavel donne au concept de « multitude ». Machiavel parle indistinctement, la plupart des cas, du peuple (*populo*), de la multitude (*moltitudine*), ou de la plèbe (*plebe*). Or le peuple chez Machiavel a bien une unité. Il forme un corps. Le peuple désigne l'ensemble des personnes qui partagent le *même désir* de non-domination contre les « grands », contrairement à la définition de la multitude par Negri qui fait d'elle une chair sans corps, aux désirs imprécis ou sans finalité<sup>1</sup>. Tous les désirs ne sont pas bons pour Machiavel car il faut faire une distinction entre les bons et les mauvais conflits. Negri reconnaît lui-même que son interprétation de la multitude diffère de celles de Machiavel, de Spinoza et de Marx, tout en considérant que son propos, loin de trahir leurs pensées, leur est d'autant plus fidèle qu'il parachève le sens de la multitude qu'ils n'avaient fait que découvrir. Machiavel, Spinoza, Marx n'ont pas su se déprendre de la *vision judéo-chrétienne de la création* qui est l'une des trois composantes idéologiques de la modernité qui empêchèrent l'ascension de la multitude au pouvoir. La pensée constituante est athée, mais l'athéisme exprimé –aussi bien chez Machiavel, Spinoza, Marx – ne parvint pas à se débarrasser de l'idée, héritée de la tradition judéo-chrétienne, que « toute expérience est ramenée à l'unité »<sup>2</sup>. Machiavel, Spinoza, Marx, conçurent encore trop la multitude de manière unitaire :

« En ce sens, le point de vue de nos auteurs (Machiavel, Spinoza, Marx), en dépit de son anomalie radicale, ne peut s'arracher à ce qui caractérise ultimement la conception religieuse de la création : il en interprète la dimension unitaire. À ce titre, il demeure accroché à un certain finalisme (résiduel, mais non moins effectif), qui pénètre jusqu'aux prises de position les plus radicalement athées, et jusqu'à la créativité que celles-ci exprimaient. *La puissance de la multitude, par exemple, est toujours conçue à travers la figure d'une unité de la multitude.* »<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Pour la même remarque, cf. M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté*, *op.cit.* pp. 187-190.

<sup>2</sup> A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op.cit.*, p. 405.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 405. Nous soulignons. Deux autres caractéristiques idéologiques de la modernité firent obstacle au projet de mettre la multitude au pouvoir : l'hégémonie du jusnaturalisme fut contraire à la puissance de la multitude, non à la multitude elle-même. L'hypothèse de l'existence de droits naturels accordés aux hommes contredit la force de création de la multitude, à qui rien n'est donné, mais qui doit au contraire se battre pour faire reconnaître ses droits. Le second point est la tradition de la pensée transcendante (de Rousseau à Hegel) qui revint à une mystification du pouvoir constituant, en le privant de sa force d'innovation ou de création. Le

À vrai dire, le sens que Negri donne à la multitude se rapproche davantage de la figure machiavélienne de l'*infima plebe* ou du *populo minuto* dont il est notamment question à l'occasion de la révolte des *Ciompi*. La plèbe n'est plus alors comprise en son sens romain ou latin qui l'identifie au peuple, mais définie selon des critères socio-économiques pour désigner ce que Negri appelle de son côté le « travail vivant », soit chez Machiavel « ceux qui vivent du travail de leurs bras » (« *pascere la plebe e quelli che vivono dalle braccia* »)<sup>1</sup>. L'*infima plebe* est constituée des pauvres ou de ceux qui, possédant très peu, ne paient pas d'impôts et sont jusqu'ici les oubliés ou les laissés pour compte, tout en représentant la force productive collective de Florence. Il s'agit, autrement dit, d'une des figures du peuple au sens de Rancière. Machiavel, toutefois, *pense* la distinction entre peuple et plèbe sans l'*intégrer* à sa pensée au point de modifier sa théorie humorale. Il entrevoit seulement l'existence d'une nouvelle humeur au sein du peuple par la figure des incompétents. La révolte des *Ciompi*, surtout, reste pour lui l'exemple d'un mauvais tumulte qui a engendré la guerre au lieu de favoriser la liberté. Le discours du plébéien anonyme, comme le montre Zancarini, n'est pas celui d'un homme de l'*infima plebe* mais la formulation par Machiavel de ses propres thèses, ce qui peut être interprété comme une confiscation de la parole des incompétents ou comme l'impossibilité définitive de leur faire une place dans la vie politique de la cité<sup>2</sup>. Machiavel ne fit pas l'éloge de l'*infima plebe* ou ne prit pas son parti. Toute lecture marxiste ou néo-marxiste de Machiavel comme le fait Negri, qui consiste à faire de lui le premier défenseur des prolétaires, est une altération de sa pensée par accentuation de la figure de l'*infima plebe*, sous prétexte de reprendre une de ses intuitions fondamentales pour la mener à terme.

## Conclusion

L'anti-constitutionnalisme de Negri, qui découle de son interprétation particulière du concept de multitude, est par conséquent plus une prise de position intellectuelle qu'un projet

transcendantalisme kantien, par exemple, est une « figure sophistique et habile de la négation du pouvoir constituant » (*Ibid.*, p. 409). Il est la fiction d'un sujet qui à lui seul, indépendamment de toute intersubjectivité, est capable de saisir et de garantir la dimension normative de ses actions en prenant conscience des lois morales que lui dicte sa raison.

<sup>1</sup> J-C. Zancarini, « Les humeurs du corps politique. Le peuple et la plèbe chez Machiavel », *Laboratoire italien*, mars 2001, n° 1, p. 26.

<sup>2</sup> J-C. Zancarini, « La révolte des Ciompi : Machiavel, ses sources et ses lecteurs », *Cahiers philosophiques*, n°97, avril 2004, pp. 9-22 (pour une lecture du discours du plébéien anonyme comme la tentative de donner une voix aux sans-voix, cf. les références données pp. 17-19).

praticable. Il ne remet aucunement en cause le constitutionnalisme précédemment adopté dans une perspective elle aussi néo-machiavélienne. Les éléments de conclusion sont les suivants :

- Negri condamne la multitude à l'irreprésentable ou à l'intraduisible en lui accordant une absoluité radicale. Son étude historique du constitutionnalisme aussi bien national qu'impérial ne peut être convaincante dès lors que son résultat est connu d'avance. Negri aplanit l'histoire ou l'uniformise par sa définition de la multitude qui condamne *de facto* tout constitutionnalisme au modèle défectueux de la constitution mixte. Les différences qu'il énonce entre les modèles géométriques de contrôle et de rationalisation du temps n'y changent rien. Tout constitutionnalisme ne peut être qu'une traduction fallacieuse de la puissance de la multitude par l'institutionnalisation de pouvoirs. Il est certes pertinent de rappeler que les contre-pouvoirs établis par la Constitution ne suffisent pas pour garantir l'exercice d'une démocratie authentique, voire même qu'ils peuvent devenir une forme de confiscation de la puissance de la multitude. L'équilibre et la séparation des pouvoirs, en effet, ne sont que des principes dont la pertinence en pratique doit être examinée. Mais quel sens y a-t-il à dire que le *droit de résistance* est toujours une déformation / trahison de la *puissance de résistance* de la multitude, sauf à se réfugier dans la figure séduisante du sublime au sens de Lyotard ? Le droit de « résistance à l'oppression » est bien reconnu par la Constitution française. Il n'est pas délimité dans son expression. Aucune forme ne lui est imposée qui chercherait à le confisquer ou à l'étouffer. Le recours aux armes, si la nécessité l'oblige, n'est pas interdit. La puissance de résistance peut donc s'exprimer par l'intermédiaire du droit qui est accordé au peuple. Une dialectique est possible entre les caractères institutionnel et extra-institutionnel du conflit civil en démocratie, qui n'inclut pas l'idée de synthèse ou de dépassement (*Aufhebung*), comme le souhaite Negri.

- Negri tient à préciser que le couple fondamental sur lequel il travaille n'est pas tant l'opposition pouvoir(s) / multitude que sa traduction particulière par l'antagonisme entre *invention* et *neutralisation*. Il y a d'une part la *puissance créatrice* de la multitude, de l'autre le pouvoir qui la *neutralise* et la confisque pour mieux imposer un ordre statique et anti-démocratique. Leur antagonisme est transformé en une antinomie insoluble. Mais une conception dynamique de la Constitution ne permet-elle pas de la résoudre adéquatement par une dialectique étrangère à toute *Aufhebung* ? Le constitutionnalisme propre à l'espace public dissensuel répond lui aussi au souci de favoriser du mieux possible la créativité dont sont

capables les citoyens. Et il le fait en partant d'une tout autre conception du conflit qui n'oppose pas des singularités à un ordre policier, mais des parties adverses au sein de la société dont l'antagonisme est fécond. Negri, de son côté, continue de penser la société de manière homogène ou unifiée. Le conflit n'a pas lieu entre les singularités qui la composent mais entre la multitude qu'elles constituent et le pouvoir mis en place. Le concept de multitude, pourtant, a bien pour ambition de « réactiver le projet politique de la lutte des classes telles qu'il est formulé par Marx » en l'adaptant au néo-capitalisme ou à l'ère post-moderne<sup>1</sup>. Les prolétaires, aujourd'hui, ne sont plus les ouvriers du temps de Marx. Un nouveau prolétariat apparaît, qui effectue principalement un travail immatériel et que désigne le concept de multitude. La figure des antagonistes changes, mais le modèle marxien, lui, demeure identique. La lutte se fait toujours entre ceux qui possèdent le capital (l'Empire et ses principaux représentants ou acteurs) et ceux qui ne le possèdent pas. L'hypothèse de l'apparition d'une nouvelle forme de souveraineté impériale avec l'Empire a toutefois pour effet de reléguer au second plan les luttes intraétatiques mais aussi interétatiques. Seul existe l'antagonisme entre la multitude et l'Empire. L'idée d'une société composée de parti(e)s adverse(s) qui cherche(nt) à se prendre pour le tout est étrangère à Negri<sup>2</sup>. La puissance créatrice de la multitude vient seulement contester à *ses bords* le pouvoir mis en place, alors que le modèle de l'espace public dissensuel envisagé permet à la politique de se nourrir de sa propre créativité par la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie. La politique, dans notre perspective, n'est pas statique. Elle est l'exercice d'un commun litigieux qui se nourrit de l'interrogation perpétuelle des citoyens sur le bien commun à suivre. Elle est intrinsèquement dynamique et le reste grâce au constitutionnalisme qui lui est associé. L'absoluité temporelle et spatiale de la multitude ne lui est pas contraire. Sa faculté d'auto-création et son surplus d'être ou de désir font partie intégrante du jeu politique grâce à la figure de l'utopie. L'hypothèse d'une nouvelle forme de souveraineté impériale a aussi pour défaut de minimiser les conflits interétatiques. C'est un point secondaire ici car le modèle machiavélien de l'entente dans le conflit, dans notre démarche, est uniquement appliqué à l'intraétatique. Mais la lutte contre la domination existe aussi entre les États, entre des

<sup>1</sup> M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op.cit.*, p. 131.

<sup>2</sup> J. Rancière fait la même remarque quand il rappelle que le « peuple », dans sa pensée, a un tout autre sens que celui donné par Negri. Le peuple, défini comme la part des sans-parts ou des incomptés, n'a rien à voir avec la figure mystifiée de la multitude. La différence d'interprétation se répercute sur la manière de concevoir le conflit civil dans la réalité sociale. « La politique, c'est toujours un peuple en plus d'un autre, un peuple contre un autre. C'est peut-être là ce que la pensée des multitudes rejette » (J. Rancière, « Peuple ou multitudes ? », *art.cit.*, pp. 95-96).

« grands » qui désirent prendre le pouvoir, et des pays qui subissent leur hégémonie. L'Empire de Hardt et de Negri n'existe pas. Il est une substantialisation de la communication qui a pour effet pervers de minimiser les rapports de force interétatiques et d'empêcher la lutte contre la domination au niveau mondial. L'impérialisme, parce qu'il obéit toujours à une logique du pouvoir, demeure indissociable de la figure de l'État-nation<sup>1</sup>.

- Negri voit aussi dans l'institutionnalisation du pouvoir judiciaire une confiscation de l'expression de la multitude qui aggrave l'individualisme. Mais tout constitutionnalisme, d'une part, ne favorise pas *de facto* la dépolitisation des citoyens. La sacralisation des droits de l'homme, qui transforme l'individu en une personne juridique, tient uniquement au phénomène contemporain de juridisation des sociétés modernes. La conception dynamique de la Constitution par l'espace public dissensuel cherche justement à lutter contre cette tendance en renforçant le lien entre la vie politique et la sphère juridique, pour que le droit soit sans cesse ré-interrogé par le jeu des forces entre les parti(e)s.

Le pouvoir des juges, d'autre part, est nécessaire pour éviter la tyrannie de la majorité. Leur fonction de gardiens de la Constitution, certes, représente toujours le danger d'un abus de pouvoir. Mais le contrôle de constitutionnalité qu'ils exercent ne prive en aucune façon le pouvoir constituant de sa puissance créatrice. Le modèle de l'espace public dissensuel a pour mérite de prendre au sérieux le phénomène de l'individualisme en voulant renforcer la théorie de l'économie de la vertu. Negri, lui, ne répond ni à la question de savoir comment la multitude peut faire corps pour parvenir à une expression *politique*, ni comment il lui serait possible de le faire étant donné l'individualisme contemporain. Le pouvoir des juges, en réalité, est nécessaire autant pour permettre une auto-limitation du pouvoir législatif que pour pallier à l'impossibilité de considérer les individus comme des citoyens publics aujourd'hui.

La critique de l'anti-constitutionnalisme de Negri concerne simultanément sa conception de la sublimité de la vie politique par la multitude. Le sublime, au sens de Lyotard, prend la figure de l'incommunicable ou du différend. Aucune dialectique n'est possible entre le surplus du pouvoir constituant et le pouvoir constitué. L'espace public dissensuel, par

<sup>1</sup> Pour la remise en cause du concept d' « Empire », dont le défaut majeur est de minimiser les rapports de force entre les États, cf. A. Callinicos, « Toni Negri, théoricien de l'Empire », in C. Bonfiglioli, S. Bugden (dir.), *La planète altermondialiste*, Textuel, coll. « La Discorde », 2006, pp. 161-176; Atilio A. Boron, *Empire et impérialisme. Une lecture critique de Michael Hardt et Antonio Negri*, trad. M-A. Dubosc, Paris, L'Harmattan, coll. « Forum du Tiers-monde », 2003 ; J. Rancière, « Peuple ou multitudes ? », *art.cit.*

l'adoption d'une conception dynamique de la Constitution, conteste ce point. *Que devient, dès lors, le sublime ?* Peut-il désigner la créativité de l'imagination collective, et plus particulièrement la puissance de l'utopie à produire de l'hétérotopie ? Negri, lui, préfère employer le concept de « désutopie » pour élaborer le projet de la démocratie radicale, qui ne garde de l'utopie qu'un « résidu ». Est-ce pour autant une condamnation sans appel de l'utopie ? Ne peut-on pas au contraire valoriser un tel concept, qui fait partie intégrante de la sublimité de la politique selon l'espace public dissensuel ?

### **3. La question du sublime appliquée à l'espace public dissensuel**

#### *Le sublime de la politique*

Il est désormais possible de clarifier la figure du sublime dans le modèle de l'espace public dissensuel. La rationalité de la politique relève à la fois du beau et du sublime, conformément aux dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle du conflit civil. L'esthétique du beau est l'effort d'organiser la vie sociale par un constitutionnalisme qui va fixer des règles précises à l'exercice du commun litigieux. La politique, de manière différente de Machiavel, revient toujours à instaurer un ordre au sein d'un désordre. Le problème ne vient pas de la versatilité d'humeurs, mais de la variabilité des rapports de force entre les parti(e)s qui composent la société. Le rôle du constitutionnalisme est à la fois d'encadrer le conflit civil dans de justes proportions, en lui donnant des limites, et de permettre son exercice pour qu'il serve de principe à la vie politique. Le système de proportionnalité, pour cette raison, est nécessaire.

Le sublime, quant à lui, ne peut plus correspondre à l'idéal machiavélien de gloire. Le *bene comune*, aujourd'hui, n'est plus lié au *stato*. Il n'a plus pour finalité la grandeur de l'État, mais la liberté de tous les citoyens. L'idéal de gloire relève d'un art de gouverner historiquement daté. Le sublime de la politique, par conséquent, ne peut plus désigner la *virtù* du prince dans son corps à corps tragique avec la fortune. Le pouvoir, certes, continue d'être confronté à de l'ingouvernable, de l'imprévisible. La personnification du pouvoir, comme

l'affirme Sfez, est un élément *structurel* de la politique<sup>1</sup>. La politique ne peut être seulement technicienne ou se transformer en une pure et simple technocratie. Elle n'est pas strictement ou exclusivement gestionnaire. La part de l'ingouvernable, si elle peut être réduite, est inexorable. La politique est toujours un *art*, jamais seulement une science, dont la réussite dépend de la capacité des gouvernants à prendre de justes décisions pour trancher et faire face aux difficultés qu'ils rencontrent. Gouverner suppose toujours de savoir faire des choix, au lieu de se résumer à une application de règles anonymes, pour ordonner la société. La personnification, certainement, fait que la politique relève toujours, à des degrés divers, d'un art du paraître ou de la mise en scène. Mais le couple fortune / *virtù* n'est pas transhistorique. L'ingouvernable, aujourd'hui, est incomparable avec la figure machiavélique de la fortune. Feindre d'avoir les qualités attendues par l'opinion publique n'a plus rien de sublime ou d'héroïque pour qui désire gouverner. Un arsenal technologique – via les *mass media*, les sondages – aide à saisir les attentes des individus<sup>2</sup>.

La caractéristique principale de l'imaginaire politique dans l'espace public dissensuel, surtout, n'est pas la *personnification* du pouvoir mais sa logique de *visibilité*. La politique doit être représentative, scénographique, non pour encourager un art du paraître – dont les effets pervers, dans le cas de l'espace public post-littéraire, sont au contraire inquiétants – mais pour refléter l'imaginaire social. L'affrontement des partis politiques doit être l'expression de la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie propre à l'imaginaire collectif. Il en désigne à la fois la puissance créatrice et l'état particulier des rapports de force. Lefort, dans la même intention, qualifiait le pouvoir de « lieu vide », pour signifier qu'il n'appartient à personne mais fait l'objet d'une lutte entre des partis qui reflète les divisions sociales. La démocratie représentative, inventée par la modernité, ne signifie pas seulement que les élus doivent représenter les citoyens. Elle exige idéalement la création d'une « scène politique » où se reflètent les discussions qui animent l'espace public au sein de la société<sup>3</sup>. L'espace public dissensuel, pour cette raison, justifie de son côté le choix du système proportionnel. Le

<sup>1</sup> « L'instance du Prince ne concerne plus, désormais, un mode de régime, celui de la principauté dans son opposition symétrique avec la république, mais s'avère transversale à tout régime en même temps que transhistorique, dès lors que la décision et la création demeurent à l'ordre du jour : c'est que la question du gouvernement ne se résume pas à une technique et demeure une question constante, relativement indépendante de celle du mode de partage de la chose publique, et toujours corrélé à l'ingouvernable » (G. Sfez, *Machiavel, le Prince sans qualités*, *op.cit.*, p. 346).

<sup>2</sup> Pour une critique de la « politique de proximité » menée par les gouvernants, à l'aide notamment de faux débats publics télévisés qui entretiennent une démocratie « compassionnelle », cf. M. Revault d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008, pp. 38-44.

<sup>3</sup> C. Lefort, *Le temps présent*, *op.cit.*, p. 613.

pouvoir ne peut refléter parfaitement le social. Mais l'exigence est que toutes les opinions, idéalement, soient représentées au Parlement. La dimension symbolique du pouvoir, pour Lefort, permet à la fois de *mettre en scène* le conflit et de *l'occulter* pour le rendre supportable et praticable. L'espace public dissensuel reprend l'idée lefortienne d'un seuil intolérable dans la prise de conscience du conflit. Les hommes doivent ignorer, à un certain stade, que leurs relations reposent sur la violence, qu'il s'agisse du conflit interne ou entre les classes sociales. Le pouvoir, par sa dimension symbolique, joue un rôle cathartique. Il permet d'entretenir l'exercice du conflit civil dans de justes proportions.

Des points communs avec Lefort peuvent surtout être établis en ce qui concerne la sublimité de la politique. Le conflit civil possède à la fois une dimension institutionnelle et extra-institutionnelle dans la pensée lefortienne. Il oppose des parti(e)s adverses comme le définit l'espace public dissensuel. Lefort, toutefois, préfère l'emploi du concept de « division sociale » à celui du conflit. La différence porte sur une restriction. La division sociale désigne le conflit dans sa dimension institutionnelle, que la rivalité des partis politiques peut symboliquement représenter<sup>1</sup>. Ce choix terminologique, ainsi que l'importance accordée à la dimension symbolique du pouvoir, pourraient faire penser que Lefort minimise volontairement la dimension extra-institutionnelle du conflit. Mais Lefort, d'un autre côté, est bien le théoricien et le partisan d'une « démocratie sauvage », dont la force, comme l'affirme Abensour, est d'établir « une affinité précieuse » entre la démocratie et l'utopie<sup>2</sup>. La démocratie sauvage est une conception d'une démocratie authentique par le recours à l'extra-territorialité de l'utopie pour contester l'ordre social. Le sublime de la politique tient à la puissance de l'utopie qui déborde la forme institutionnelle du pouvoir. La démocratie sauvage, par ses dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle, permet de concevoir une politique de l'ordre du beau et du sublime. Le pouvoir, par sa dimension symbolique, est vital. Mais sa contestation par l'utopie l'est tout autant.

Les points de similitude entre le *projet* de la démocratie sauvage et l'espace public dissensuel sont donc nombreux. Le sublime de la politique, dans l'espace public dissensuel,

<sup>1</sup> « *Ma préférence va au terme de division, plutôt qu'à celui de conflit*, même si la division est toujours source de conflits. Le pouvoir est indissociable de la division sociale dans la mesure où il suppose une compétition politique entre partis. Cette compétition est elle-même réglée, puisque les droits de l'opposition doivent être sauvegardés durant la période où le pouvoir est exercé par la majorité. On peut donc parler à juste titre d'une *institutionnalisation* du conflit, figurée par l'existence des partis politiques qui expriment, d'une certaine manière, les intérêts et les droits en compétition dans la société » (*Ibid.*, p. 562. Nous soulignons).

<sup>2</sup> M. Abensour, « Utopie et démocratie », *Raison présente*, n°121, 1997, p. 37. (l'article est repris dans M. Riot-Sarcey (dir.), *L'utopie en questions, op.cit.*, pp. 245-256).

désigne le dynamisme de l'imaginaire social et la dialectique de l'idéologie et de l'utopie. Il est la puissance et la créativité de l'imagination collective sans désigner, comme le propose Negri, le surplus d'être de la multitude irréductible à tout constitutionnalisme ou pouvoir constitué. La sublimité vient de l'extra-territorialité ou de l'*hétérotopie* produite par l'utopie, qui permet de contester la politique à ses bords, et d'inciter à un nouveau partage du sensible par la prise en compte des incomptés. L'imaginaire social, par sa dimension extra-institutionnelle, est la nouvelle figure de l'informe dans la politique contemporaine. Sa puissance déborde le cadre des institutions en permettant une ouverture vers de nouveaux possibles. L'espace public dissensuel est fidèle au scandale de la démocratie évoqué par Rancière, tout en le complétant par une esthétique du beau par un constitutionnalisme.

L'utopie, par conséquent, est un concept fondamental qui mériterait aujourd'hui une plus grande reconnaissance. Sa dimension politique doit être davantage soulignée, qui participe à la prise de conscience par l'homme de sa propre puissance de création.

#### *Pour une valorisation du concept d'utopie*

L'utopie, aujourd'hui, a mauvaise presse. C'est un concept qui très souvent paraît dépassé, historiquement daté, voire dangereux en étant associé à l'expérience du totalitarisme. La critique du totalitarisme, qui « n'hésite pas à identifier de façon abusive utopie et totalitarisme », a réactivé le vieux discours de haine de l'utopie hérité notamment de 1848<sup>1</sup>. L'utopie continue aujourd'hui d'être pensée de manière unique comme s'il ne pouvait en exister différentes figures selon les époques. Cette réduction à l'unité l'enferme dans l'image d'une pensée a-politique par sa perfection, qui confisque le projet d'émancipation du peuple tout en prétendant pouvoir parler en son nom. Rancière, qui adopte une telle lecture, affirme que tout projet d'émancipation doit se faire « dans la mort même de l'utopie » ou contre « l'utopie anti-utopique »<sup>2</sup>. Negri, quant à lui, dans une intention critique similaire, lie le projet de la démocratie absolue à la *disutopia*. La « désutopie » ou la « disutopie » - selon la

<sup>1</sup> M. Abensour, « L'homme est un animal utopique » Entretien avec Miguel Abensour, S. Dayan-Herzbrun *et al.*, *Mouvements*, 2006/3 no 45-46, p. 76. Abensour situe un des foyers les plus virulents du discours critique de l'utopie « chez Reybaud ou chez Sudre dont *L'Histoire du communisme* (1848) a été plagiée et pillée au XXe siècle » (*Ibid.*, p. 76). L. Reybaud, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*, Paris, Guillaumin Cie, 1864.

<sup>2</sup> Cf *supra* pp. 354-356.

traduction adoptée - est la reprise de la force créatrice de l'utopie sans l'abstraction qui lui est constitutive et qui la rend identique à l'illusion :

« L'absence, le vide, le désir sont le moteur de la dynamique politique de la démocratie en tant que telle. Une désutopie, c'est-à-dire le sens d'une activité constitutive débordante, aussi intense que l'utopie, mais sans l'illusion, ou si l'on veut pleine de matérialité. »<sup>1</sup>

La *désutopie* est un terme plus approprié pour désigner l'ouverture de l'être propre au principe constituant, qui ne doit pas être confondue avec « des déterminations fondées sur l'espérance ou, pire, la fantaisie et le rêve. Seule la réalité effective peut nourrir l'absolu »<sup>2</sup>. L'utopie est contraire à la multitude aussi bien par son idéalisme que par le défaut de favoriser l'uniformité. Elle est une figure du même contraire à l'hétérogénéité de la multitude, dont l'idéalisme est incompatible avec le matérialisme révolutionnaire du projet de la démocratie absolue<sup>3</sup>. Machiavel, qui a découvert le principe constituant, commet encore l'erreur de se réfugier dans une « utopie patriotique » (l'appel à la famille Médicis pour libérer Florence) au lieu de comprendre l'incompatibilité de l'absoluité du principe constituant avec la figure de l'utopie<sup>4</sup>. Le couple machiavélien fortune / *virtù* a le mérite de faire de l'émancipation de la multitude un *possible*, contrairement au messianisme historique de Marx et d'Engels qui supposait que la classe prolétarienne, par conscience des injustices vécues, allait pouvoir elle-même faire sa révolution. Machiavel, sur ce point, est aujourd'hui plus utile que la pensée marxienne pour aborder le problème de l'absence d'une relation nécessaire entre la multitude et son processus de libération<sup>5</sup>. L'erreur machiavélienne est toutefois de priver la multitude de sa propre révolution en faisant appel à la famille Médicis. « *Il reste dans Le Prince de*

<sup>1</sup> A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op.cit.*, p. 21. Les termes « désutopie » et « disutopie » sont employés de manière équivalente pour traduire la *disutopia*. L'emploi possible de deux termes exprime simplement une préférence de traduction. François Matheron, par exemple, pour la traduction française du *Pouvoir constituant*, utilise le terme « désutopie ». Pour l'emploi du terme « disutopie », cf. A. Negri, « La souveraineté aujourd'hui : entre vieilles fragmentations et nouvelles excédences », *Tracés*, n°08, 2008, p. 117.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>3</sup> « L'uniformité – ce péché originel de toute utopie, fût-elle la plus grandiose et la plus glorieuse – se montre là encore enracinée dans la modernité » (*Ibid.*, p. 434).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 84. Cette remarque ne contredit pas les conclusions précédentes de Hardt et de Negri sur la conception machiavélienne de l'amour de la patrie (cf. *supra* p. 458, note 2). Le recours à la famille Médicis détourne simplement Machiavel du sens véritable de l'*amor patriae* qu'il a lui-même saisi.

<sup>5</sup> Negri et Hardt condamnent l'« utopisme » ou toute science prédictive appliquée à l'histoire – comme c'est le cas avec Marx et Engels - qui prétendrait savoir avec certitude quand la multitude fera sa révolution (M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op.cit.*, p. 403). Leur pensée, néanmoins, ne rompt pas pleinement avec le messianisme historique ou l'utopisme (cf. *supra* p. 458). Pour la critique du messianisme historique de Marx et d'Engels, cf. M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op.cit.*, pp. 95-98.

*Machiavel une condition utopique qui éloigne le projet du sujet et cela, malgré l'immanence radicale de la méthode, place la fonction politique sur un plan supérieur* »<sup>1</sup>. La libération de la multitude exige de renoncer à toute intervention extérieure.

C'est au moment où Negri passe de la crise du principe constituant au principe constituant comme crise qu'il emploie le terme de *disutopia*. Le surplus d'être de la multitude, qui produit uniquement du *possible*, représente le « *résidu utopique* du pouvoir constituant »<sup>2</sup>. Le résidu utopique de la multitude est sa créativité et sa visée émancipatrice. L'ontologie de la multitude, en effet, relève du registre passionnel. Or la passion, qui ontologiquement est une production de l'Être qui institue du commun (elle est une ouverture qui permet le partage, la rencontre), désigne aussi le désir, soit la tension vers un objet idéal, utopique. L'emploi du terme « désutopie » ne vient pas rompre cette tension, mais est au contraire préférable au concept d'utopie en la rendant effective, en la « ramenant sur terre » ou en la matérialisant pour que les hommes s'approprient davantage leur projet d'émancipation<sup>3</sup>. La désutopie ne peut permettre de réaliser le projet de démocratie absolue qu'à condition d'être l'expression de la puissance de la multitude, de laquelle elle est indissociable, sans quoi elle cesserait d'être émancipatrice pour être confondue avec tout projet quelconque – même anti-démocratique - qui vise son application. La démocratie mystifiée n'est pas en reste d'utopie. Elle est la matérialisation de l'utopie du marché, que Negri, dans ce cas, identifie au sens marxien de l'idéologie pour son caractère trompeur et anti-libérateur. L'Empire, par sa structure réticulaire qui le fait être partout et nulle part, est lui-même « une *u-topia*, c'est-à-dire un *non-lieu* »<sup>4</sup>. Il faut aussi parvenir à se faire une conception juste de l'absoluité de la multitude pour éviter que son surplus d'être ne débouche sur la *terreur* comme ce fut le cas avec les Révolutions russe et française. La désutopie pose en effet le problème de son expression adéquate. Une alternative à l'utopie, pour éviter de se transformer en terreur,

<sup>1</sup> M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op.cit.* p. 97.

<sup>2</sup> A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op.cit.*, pp. 418-419. Nous soulignons.

<sup>3</sup> « Il y a deux éléments fondamentaux dans la définition que je donne de ce qu'est la passion. Il y a la tension vers l'objet, le désir de la présence de cet objet dans la vie : un objet idéal, utopique. Souvent j'utilise le terme « désutopie » plutôt que celui d' « utopie », pour refroidir justement cette tension, pour la rendre plus consciente » (A. Negri, *Du retour*, *op.cit.*, pp. 186-187).

<sup>4</sup> M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op.cit.*, p. 239. « Idéologique : cela signifie qu'une affirmation est à la fois fautive par rapport à la vérité et interne au pouvoir » (A. Negri, « Le monstre politique. Vie nue et puissance », *art.cit.*, p. 40. Nous soulignons). Negri définit l'« idéologie » au sens marxien. Sa lecture d'Althusser ne l'amène pas à en faire un concept a-critique. L'idéologie est toujours au service du biopouvoir et désigne principalement l'idéologie bourgeoise. Negri condamne aussi l'idéologie de la « vie nue » de Giorgio Agamben (*Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1996), qui est une logique d'aliénation contraire à la puissance de la multitude en faveur du capitalisme impérial (cf. *Ibid.*).

suppose de penser le temps révolutionnaire de la multitude autrement que par le modèle de l'accélération du temps envisagé par la rationalité instrumentale :

« *La terreur, et non la libération* : voilà sur quoi débouche le rationalisme moderne quand il se surimpose au développement ontologique du pouvoir constituant considéré dans cette perspective. Le temps continu de la rationalité capitaliste, sa progression linéaire, et sa tendance à réduire à néant le monde de la vie, se présentent comme un obstacle infranchissable : cette substance s'infiltré dans le processus alternatif, le mine de l'intérieur, l'empêche d'atteindre le lieu du réel, et le contraint ainsi à un jeu de bascule entre *utopie et terreur*. »<sup>1</sup>

Une expression adéquate de la désutopie suppose de partir de l'ontologie de la multitude pour révéler la force créatrice du conatus collectif qui la caractérise. Elle suppose aussi de reconnaître l'existence d'une dialectique conflictuelle de la désutopie et de l'idéologie, avec d'un côté la biopolitique par la multitude, et de l'autre le biopouvoir renforcé par l'Empire. La figure de l'imaginaire social est présente dans la pensée de Negri. Spinoza est un penseur de la puissance constitutive et *ontologique* de l'imagination. La désutopie spinoziste est l'invention de la politique comme force créatrice de l'imagination collective de la multitude. L'important, dans l'imagination, n'est pas sa dimension gnoséologique mais sa « fonction ontologique et constitutive », « cette tension – collective – qui la pousse à outrepasser l'existant »<sup>2</sup>. L'imagination collective de la multitude se nourrit de l'imaginaire de chacun et l'informe réciproquement de manière nouvelle en lui insufflant son dynamisme. Son expression est tributaire des changements et mutations qu'imposent de nouvelles périodes historiques. L'imaginaire, désormais, est « guidé et canalisé dans le cadre de la machine communicatrice »<sup>3</sup>.

Negri continue d'opposer le réalisme à l'utopie, avec d'une part la désutopie qui est « opératoire », et d'autre part l'utopie qui signifie « un projet hors du temps ». Mais il est évident que sa pensée, comme le souligne Macherey, reste profondément utopique par le projet d'émancipation de la multitude, au point de poser la question de sa fidélité à la pensée

<sup>1</sup> A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op.cit.*, p. 416. Nous soulignons.

<sup>2</sup> A. Negri, *L'anomalie sauvage*, *op.cit.*, pp. 240-241. Negri dit aussi apprécier la définition kantienne de l'imagination comme la faculté d'informer de manière nouvelle le réel. Cette capacité évoque la notion de *kairòs*, soit le moment où l'Être s'ouvre et s'invente. « *Kairòs*, c'est cela : ce moment où la flèche de l'Être est décochée, ce moment d'ouverture, d'invention de l'Être sur le bord du temps » (A. Negri, *Du retour*, *op.cit.*, p. 138).

<sup>3</sup> M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op.cit.*, p. 59.

spinoziste à force d'insister sur le *possible* révolutionnaire à réaliser<sup>1</sup>. Negri ne cherche pas tant à supprimer l'utopie qu'à la corriger ou la reprendre autrement pour lui redonner toute sa force. C'est la différence majeure avec Rancière dont la prise de distance avec l'utopie est plus grande. La « désutopie » n'est qu'un autre mot pour désigner *l'utopie pratique* que Ricoeur et Habermas distinguent de l'utopie littéraire. Elle est une manière de redonner du souffle à l'utopie en proposant un nouveau « grand récit » adéquat à la post-modernité pour dépasser celui de Marx, désormais épuisé :

« Mais il y a plus. Une fois assumé le fait que le saut qualitatif de la modernité à la contemporanéité a eu lieu, on doit se demander si un nouveau *grand récit* n'est pas devenu à nouveau possible. Je crois que nous avons besoin, aujourd'hui, d'une « disutopie » constructrice d'un nouveau *récit* dans lequel nous nous projeterons dans le futur. Toute tentative de construire – à partir d'éléments partiels – un ordre nouveau exige la narration d'un projet. Si, dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, la critique du *grand récit* l'a emporté, cela a été le cas parce que ses paramètres narratifs appartenaient au passé : on ne pouvait raconter quelque chose qui n'ait été au préalable connu de tous, c'est-à-dire en réalité déjà épuisé. Mais aujourd'hui, dans la crise que nous traversons, le moment d'une nouvelle *Aufklärung* est venu : il est aujourd'hui à nouveau possible d'« oser savoir » ! »<sup>2</sup>

L'enjeu, au-delà de toutes les différences qui les séparent et qui tiennent à la manière d'envisager l'émancipation, est le même pour Negri, Habermas, Abensour, et pour l'espace public dissensuel que nous développons. Il est de ré-injecter de l'utopie dans un monde qui ne veut plus entendre parler d'utopie ou en est désabusé. Le problème est l'épuisement des énergies utopiques des sociétés contemporaines après la fin de l'utopie par la société du travail. L'espace public dissensuel propose de son côté une émancipation par l'idéal républicain de non-domination. L'utopie envisagée ne prend pas la figure d'un « grand récit ». La prétention est moindre dès lors que la lutte contre la domination est interminable. L'exercice du commun litigieux n'a pas de fin en politique. Le projet, pour reprendre un terme de Rancière, n'est pas de proposer une utopie « méta-politique » par la figure d'une société harmonieuse – que ce soit par le projet d'une communication ou bien encore par l'auto-correspondance de la multitude – mais de reconnaître la fécondité du conflit civil

<sup>1</sup> P. Macherey, « Multitude, guerre et démocratie à l'âge de l'Empire. Présentation par P. Macherey », *art.cit.* Negri, pour Macherey, demeure fidèle à la pensée spinoziste en travaillant uniquement sur un « possible réel », un possible tiré de la réalité qui est une « figure de nécessité ». Pour la critique d'une contradiction de la pensée de Negri avec son inspiration spinoziste, cf. J.-F. Nordmann, « Michael Hardt et Antonio Negri : empire », *Les études philosophiques* 2002/4, n° 63, p. 552.

<sup>2</sup> A. Negri, « La souveraineté aujourd'hui : entre vieilles fragmentations et nouvelles excédences », *art.cit.*, pp. 116-117.

jusqu'à faire de lui le principe de la vie politique. Une perspective néo-machiavélienne ne peut envisager la puissance créatrice et la visée émancipatrice de l'utopie qu'en réaction au caractère idéologique du pouvoir. L'avantage, ce faisant, est d'inscrire l'utopie au cœur même de la vie politique pour en souligner le caractère sublime.

Les travaux d'Abensour obéissent à la même intention et permettent de valoriser pleinement le concept d'utopie. La place centrale qu'Abensour accorde à l'utopie tient à son modèle de la « démocratie insurgente ». Abensour part d'une lecture originale de la pensée marxienne qui consiste à avoir une approche politique de la *Critique du droit politique hégélien* de 1843, dans laquelle Marx énonce l'avènement d'une démocratie véritable une fois obtenue la « disparition » de l'État. Marx, dans ce texte, n'est pas anti-démocrate. Il est au contraire un penseur du « *dêmos* total » et du problème politique de son « autodétermination » qui réfléchit sur ce que devrait être une démocratie authentique<sup>1</sup>. Il est, pour cette raison, proche de Machiavel et du moment machiavélien en proposant une pensée foncièrement politique dans une perspective républicaine par l'idéal de non-domination<sup>2</sup>. Tout le travail d'Abensour est de prolonger l'intuition marxienne d'une « démocratie insurgente » ou « démocratie *contre* l'État », qui permet de critiquer sa définition usuelle en termes d'État de droit sans emprunter la perspective du communisme. La démocratie véritable revient à l'opposition entre l'*État réel* qu'est le peuple et l'*État politique ou constitution* qui en représente la forme classique (la constitution est ici prise dans son sens institutionnel, pour désigner la forme de gouvernement ou le régime politique choisi). Le peuple, qui est le sujet démocratique, doit toujours faire un travail de « réduction ». Il doit opposer sa puissance et son dynamisme au caractère figé du pouvoir pour *réduire* sa logique de domination. Un tel travail de *blocage* permet ensuite une *extension* de la sphère politique au détriment du pouvoir – la politique désignant une expérience d'universalité, initiée par l'action politique du peuple, dont la finalité est la lutte contre la domination. Le peuple est le tout dont l'État (politique) n'est qu'une partie et une traduction statique. La « démocratie insurgente » est un terme qui

<sup>1</sup> M. Abensour, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Le Félin, coll. « Les Marches du temps », 2004, p. 83.

<sup>2</sup> « Aussi notre intention est-elle [...] de faire ressortir le dispositif Machiavel-Marx chez Marx lui-même, de le faire réémerger comme une tension interne à sa pensée et de dévoiler dans l'œuvre de Marx, grâce à ce parcours, la présence de plusieurs virtualités d'une modernité conçue comme un champ de tensions. » (*Ibid.*, p. 43). La pensée d'Abensour est une des figures majeures de l'approche néo-machiavélienne du conflit civil en démocratie contemporaine. Nous avons toutefois préféré insister sur la pensée de Negri pour les raisons suivantes : Negri s'inspire plus encore de Machiavel ; il est aujourd'hui le « grand » représentant de la conception extra-institutionnelle du conflit civil, qu'il était aussi intéressant d'étudier pour son concept de multitude et son anti-constitutionnalisme.

« signifie clairement que l'avènement de la démocratie est l'ouverture d'une scène agonistique qui a pour cible « naturelle » et privilégiée l'État, ou encore que la démocratie est le théâtre d'une « insurrection permanente » contre l'État, contre la forme État, unificatrice, intégratrice, organisatrice »<sup>1</sup>. La lutte contre l'État politique n'a pas de fin. Abensour parle encore de « césure » pour qualifier l'opposition et le conflit permanent entre le peuple et l'État, entre les *tous uns* et le *tous Un*. La césure a lieu entre deux formes étatiques, l'une institutionnalisée, statique et idéologique, et une autre utopique, en devenir. La démocratie insurgeante ne revient pas à faire le choix de l'anarchie. Abensour distingue l'État politique en tant que *moment particulier*, de l'État politique dans sa *forme organisatrice*. La différence est d'ordre temporel. L'État politique en tant que moment particulier est fondamental. Il incarne l'expression politique du peuple à un moment donné – il en est la traduction institutionnelle - mais qui ensuite, inexorablement, tend à se retourner contre lui en prenant une forme organisatrice. Il est toujours une partie qui cherche à se prendre pour le tout, que le peuple doit sans cesse combattre pour éviter que la démocratie devienne mystifiée. Abensour, par conséquent, ne propose pas tant un anti-constitutionnalisme qu'il souligne l'existence d'une dialectique indépassable du peuple et de l'État. L'opposition démocratie / État fait évidemment penser à la distinction *puissance / pouvoir* de Negri. Mais le sujet démocratique n'est pas le même. Abensour n'est pas confronté au problème insoluble de parvenir à une expression politique de la multitude. Le sujet démocratique, dans la perspective de la démocratie insurgeante, est le peuple dénié par Negri, dont l'expression politique est rendue possible si l'on sait redonner à la société civile sa dimension politique. Abensour, dans *La démocratie contre l'État*, se dit surtout proche des travaux de Rancière pour une opposition similaire entre la politique et la police. Leur rapprochement tient aussi à ce que la démocratie est envisagée dans les deux cas comme une manière de contester le pouvoir *à ses bords*, pour ré-interroger l'ordre social établi. Le conflit intervient toujours *à l'extérieur* de l'État. La démocratie insurgeante, pour cette raison, se distingue de la démocratie « conflictuelle » qui situe le conflit à l'intérieur « [...] de l'État démocratique qui dans son nom même se donne comme un évitement du conflit premier, inclinant du même coup la conflictualité vers le compromis permanent [...] »<sup>2</sup>. L'espace public dissensuel, quant à lui, justifie le choix de la démocratie conflictuelle au lieu de le condamner pour sa dimension idéologique. Abensour fait de la démocratie conflictuelle une forme de démocratie mystifiée, mais on peut lui

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 19.

reprocher à son tour de n'envisager que la dimension extra-institutionnelle du conflit. L'espace public dissensuel, par la dialectique de l'idéologie et de l'utopie, a comparativement pour avantage d'inscrire le conflit civil au cœur de la vie politique.

Les travaux d'Abensour ne sont pas moins fondamentaux pour souligner le lien indissociable entre le concept d'utopie et la démocratie. L'utopie n'est pas a-politique. Abensour le démontre par une démarche généalogique qui revient aussi bien à retravailler l'*Utopie* de Thomas More pour montrer qu'il ne s'agit pas d'une utopie purement littéraire, qu'à se pencher sur les utopies socialistes du XIX<sup>e</sup> siècle pour en révéler la diversité et la complexité intrinsèques. Les utopies socialistes n'ont pas toutes dévalorisé la politique. Pierre Leroux a su prendre ses distances avec les saint-simoniens pour établir un lien entre l'utopie et la politique. Il s'est efforcé, d'une part, de dégager du concept d'utopie l'idée politique d'« association » pour en souligner le caractère démocratique. L'idée d'association refuse le caractère élitiste de l'utopie que dénonce à juste titre Rancière. Elle s'oppose à toute rupture entre prophètes et disciples, entre ceux qui, par leur science, seraient garants du bien à suivre et ceux qui ne devraient qu'obéir. Leroux, d'autre part, a su « utopianiser la démocratie » par son socialisme. La démocratie n'est authentique qu'à condition d'être « ouverte », ou sans cesse réinterrogée dans son évidence pour éviter qu'elle devienne lettre morte :

« Pierre Leroux s'efforce d'instaurer une articulation entre utopie et politique en combattant sur deux fronts à la fois. D'une part, il montre que l'idée centrale des différentes écoles utopiques, l'idée d'association, est en réalité une idée politique qui rejoint l'inspiration de la démocratie. Il s'agit, après des siècles de sociétés hiérarchiques, de sociétés de caste, de faire prévaloir un principe nouveau à l'encontre de la domination, de la division de la société entre dominants et dominés. D'autre part, il pose une articulation nécessaire entre utopie et démocratie. Pour le dire rapidement, il s'agit de *démocratiser l'utopie*, de soumettre l'utopie à l'esprit critique qui est le propre de la pensée démocratique, de refuser la séparation entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas, entre sages et insensés. [...] Parallèlement, il convient d'*utopianiser la démocratie*, cesser de la penser simplement comme un régime politique, un État de droit, mais comme une institution spécifique du social qui, loin de couper avec l'inspiration utopique, avec la recherche d'une altérité, s'y nourrit sans cesse pour mieux lutter contre la dégénérescence toujours menaçante de la démocratie. »<sup>1</sup>

L'utopie naît de la césure qui existe entre le peuple et l'État. L'insurrection démocratique et l'élan utopique sont indissociables, qui toujours affrontent les idéologies du pouvoir.

<sup>1</sup> M. Abensour, « L'homme est un animal utopique », *art.cit.* p. 75. P. Leroux, *Réfutation de l'éclectisme* (1839), Genève, Slatkine, 1979.

L'utopie est démocratique dans sa forme dialogique en étant l'œuvre d'une production collective qui tisse des liens entre les hommes. Une démocratie véritable suppose que l'homme prenne conscience qu'il est un « animal utopique » en mesure de la revitaliser. Le « nouvel esprit utopique », qui naît de différents travaux contemporains, peut favoriser cette prise de conscience. Les travaux d'Emmanuel Lévinas, et dans une moindre mesure ceux de Martin Buber, permettraient de dépasser la vision négative de l'utopie, héritée de son opposition avec la science, pour la concevoir sur le mode de la socialité ou de l'interpersonnel. L'utopie, de cette façon, acquerrait une dimension éthique en relevant non de l'homme mais de *l'humain*. La forme dialogique de l'utopie favoriserait un moment d'*epochè* – une mise entre parenthèses de l'état effectif de l'homme et du monde – pour s'interroger de nouveau sur le sens des relations humaines. L'utopie opère un « déplacement du réel » ou indique un « autrement qu'être » qui ne tend pas à la clôture – à la perfection – mais maintient une ouverture dans l'exercice démocratique pour le rendre authentique<sup>1</sup>.

L'espace public dissensuel, quant à lui, reprend le concept d'utopie dans un sens plus large, à partir des analyses de Ricoeur qui s'attardent sur sa relation conflictuelle avec l'idéologie. La dimension éthique de l'utopie n'en est toutefois pas exclue et est même souhaitable pour sa normativité intrinsèque. Exiger un monde plus humain dans lequel la dignité serait davantage respectée, correspond à l'idéal politique de non-domination. Mais l'erreur serait d'« éthiciser » l'utopie en l'inscrivant dans une relation dialogale elle-même normative, qui s'apparenterait à la phénoménologie de la mutualité développée par Ricoeur. L'espace public dissensuel maintient la primauté du perlocutoire sur l'illocutoire, ce qui empêche de partir de la normativité intrinsèque aussi bien de la communication, de la reconnaissance, de la mutualité que de la relation dialogale entre des personnes. L'utopie est polymorphique dans sa lutte contre l'idéologie. Elle peut aussi bien prendre une forme humaine qu'inhumaine, car tout dépend du surplus d'être que les hommes vont pouvoir et vouloir inventer. Il y a un « jeu libre » de l'idéologie et de l'utopie dans la pensée de Ricoeur qui n'est pas guidé, orienté, ou canalisé par une éthique appliquée en politique. La dimension politique de l'utopie, la nécessité de démocratiser l'utopie et d'utopianiser la démocratie, en

<sup>1</sup> Abensour, en parlant de l'*epochè* de l'utopie, commente la phrase suivante de Lévinas : « *La face visible de cette interruption ontologique, de cette epochè ne coïncide-t-elle pas avec le mouvement pour une société meilleure ?* » (E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1998). Le nouvel esprit utopique a pour grands représentants « Ernst Bloch, Martin Buber, la théorie critique (Marcuse, Adorno, Walter Benjamin), et aussi Emmanuel Lévinas » (M. Abensour, « L'homme est un animal utopique », *art.cit.*, p. 82). Il témoigne de la persistance de l'utopie après 1848. L'interprétation par Abensour de la théorie critique a déjà été mentionnée (cf. *supra* p. 186, note 1). Abensour cite aussi le surréalisme d'André Breton et la revue française *Utopie*.

revanche, s'accordent pleinement avec le modèle de l'espace public dissensuel. L'homme doit prendre conscience qu'il est un *animal utopique* pour sauver la démocratie de ses propres évidences.

## Conclusion

Le constitutionnalisme adopté tire sa spécificité d'une conception néo-machiavélienne de la vie politique qui a pour principe le conflit civil. Une conception dynamique de la Constitution ne peut qu'en être la caractéristique principale, dès lors que l'antagonisme entre les parti(e)s qui composent la société s'inscrit dans un imaginaire social. La politique, pour l'espace public dissensuel, relève à la fois du beau et du sublime. Le constitutionnalisme est l'agencement réussi de la vie sociale par l'institutionnalisation du conflit civil. Il représente l'esthétique du beau. Le sublime, quant à lui, relève de la puissance de l'imaginaire social. L'utopie produit de l'hétérotopie. Elle désigne la sublimité de l'imagination collective qui sauve la démocratie de ses propres évidences. Elle régénère la vie sociale, et favorise la prise de conscience chez l'homme de la force créatrice de son imagination.

Les conditions précises dans lesquelles le conflit civil peut servir de principe politique ont été établies. Mais le modèle machiavélien est aussi celui de l'*entente* dans le conflit. Le conflit civil, certes, n'oppose pas seulement de manière radicale des parti(e)s adverses. Il permet aussi aux individus, paradoxalement, de prendre conscience de ce qui les rassemble, en manifestant leur expérience commune de citoyenneté. Les désaccords sont possibles parce que tous jouissent de droits fondamentaux qui leur permettent de participer au conflit des opinions sur le légitime et l'illégitime, suite à la désintrinsication du pouvoir et du droit. L'exercice politique d'un *commun litigieux*, toutefois, resterait fragile s'il ne s'inscrivait dans les mœurs. Son effectivité dépend des habitudes des citoyens. Le problème du cercle vicieux des lois et des mœurs continue aujourd'hui de se poser. Machiavel, pour régénérer les mœurs, justifiait un usage *mythologique* du passé par des pratiques commémoratives dont la finalité était de *sacraliser* les principes fondateurs de la cité. Le but était d'agir sur la mémoire collective pour produire une homogénéité sociale et exhorter les citoyens à l'idéal de gloire, en jouant sur la dimension symbolique des événements. La commémoration justifiait des infidélités à l'histoire. Mais comment concevoir, désormais, l'*ethos* de la liberté ? Quelle action sur la mémoire collective peut être justifiée dans le cadre de l'espace public dissensuel ? L'*ethos* démocratique habermassien pourrait-il servir de modèle ?

## **II. L'espace public dissensuel complété par l'ethos démocratique**

### **Introduction**

L'espace public dissensuel ne peut à lui seul garantir les conditions de possibilité de son effectivité. L'enjeu, dans une perspective néo-machiavélienne, est toujours de savoir comment favoriser le *vivere libero* pour rendre possible l'idéal politique de non-domination. La politique, qui ne peut agir directement sur les mœurs, doit aussi respecter la sphère privée des individus pour être démocratique. Le thème machiavélien d'une *régulation* des mœurs est aujourd'hui injustifiable. Il n'est pas seulement question de l'usage machiavélien de la religion, de la pauvreté, et de la guerre externe. L'étude de Pettit a permis aussi indirectement de critiquer l'attribution d'un pouvoir d'accusation au peuple. Le thème pettitien du désir naturel de considération est infidèle à la figure machiavélienne de la gloire. En revanche, le recours aux normes sociales, ainsi qu'à des mesures de régulation pour renforcer l'espace de contestabilité, est similaire au rôle joué par la censure chez Machiavel. L'intention, dans les deux cas, est de sanctionner le vice et de récompenser la vertu pour maintenir autant que possible les mœurs dans un état excellent. Les jugements d'appréciation et de désapprobation de l'opinion publique, s'ils visent en premier lieu la conduite des gouvernants, concernent tous les citoyens. Une telle action sur les mœurs, pour autant, ne paraît pas souhaitable pour les quatre raisons suivantes : elle minimise le fait du pluralisme par l'hypothèse de l'existence de critères communs dans l'évaluation du juste et de l'injuste, et semble pour cette raison inappropriée au multiculturalisme des sociétés modernes, tout en étant contraire à la primauté du perlocutoire sur l'illocutoire ; le risque est aussi de favoriser un ordre policier ou un état de suspicion mutuelle entre des citoyens encouragés à se juger et à se surveiller mutuellement ; la tentative par Pettit de rendre les jugements de rétribution moralement neutres n'est pas non plus convaincante. L'utilisation de normes sociales et de mesures de régulation, dans ses effets, comporte le danger de favoriser une homogénéisation morale de la société. Les risques, enfin, sont d'une part de laisser libre cours à une tyrannie de l'opinion, d'autre part de bafouer les libertés fondamentales individuelles en ne respectant pas la sphère privée des individus.

Comment, dès lors, agir adéquatement sur les mœurs tout en prenant au sérieux le fait du pluralisme des sociétés contemporaines ? Comment concevoir et nourrir la figure du commun après la fin d'une culture commune, autrefois garantie par un monde vécu qui servait

de consensus d'arrière-plan massif ? L'hypothèse est de compléter le modèle de l'entente dans le conflit par la figure habermassienne de l'*ethos* démocratique. Seule une homogénéité politique est désormais pertinente pour favoriser l'attachement des citoyens aux principes démocratiques. Toute autre forme d'homogénéisation, aussi bien ethno-nationaliste (schmittienne) que morale, n'est pas souhaitable et serait une manière de nier le pluralisme des sociétés contemporaines. L'espace public dissensuel s'oppose aussi au communautarisme par l'affirmation de la neutralité et de l'universalité de l'idéal politique de non-domination. La société n'est pas fragmentée en différentes communautés qui ont chacune leur conception de la justice selon leur interprétation particulière du bien. Elle est composée de parties adverses dont les désaccords sur le bien à suivre sont possibles à partir d'une culture politique commune, qu'il s'agit d'entretenir et de favoriser.

L'application de l'*ethos* démocratique à l'espace public dissensuel va se faire en plusieurs étapes. La première, d'une part, consiste à justifier une telle démarche en s'interrogeant sur la compatibilité de l'*ethos* démocratique avec l'imaginaire social de Ricoeur. La fonction d'intégration sociale de l'idéologie chez Ricoeur s'accorde-t-elle avec l'homogénéité politique envisagée par l'*ethos* démocratique, ou exige-t-elle de concevoir une homogénéité culturelle plus large, pour construire un ordre social (*Ordnung*) ? L'étude, d'autre part, permettra simultanément de définir la mémoire collective, conformément au projet d'élaborer un patriotisme constitutionnel pour favoriser un *ethos* démocratique.

Les deux autres étapes de l'analyse tiennent aux modifications que l'espace public dissensuel apporte à l'*ethos* démocratique habermassien. La valorisation du conflit civil, premièrement, exige de concevoir autrement la manière d'accorder du crédit à l'exercice démocratique. Les individus ne peuvent être encouragés à participer à la vie politique à condition de leur montrer qu'une discussion réussie vise nécessairement le consensus, mais uniquement si on part de leurs désaccords pour penser la démocratie et la rendre créative par la dialectique de l'idéologie et de l'utopie. Le patriotisme constitutionnel, en conséquence, doit être envisagé différemment. Le point commun avec Habermas est la nécessité de faire un examen critique des traditions en les soumettant au bain acide de la discussion. Les traditions ne doivent pas être *subies* mais *choisies* par les citoyens pour permettre leur auto-détermination politique et empêcher une pratique commémorative purement idéologique. En revanche, l'examen critique des traditions sera d'autant plus fécond pour la démocratie qu'il laissera la possibilité aux désaccords de s'exprimer, au lieu de prendre le consensus pour finalité. Le bain acide de la discussion ne doit pas avoir de fin pour que des *contre-récits*

contestent continuellement l'histoire officielle. Une étude plus précise de l'action du droit sur la mémoire collective, et de sa contribution au patriotisme constitutionnel, va permettre d'approfondir ce point. L'idée est de partir du cas-limite des procès criminels étudié par Osiel, pour comparer sa thèse d'une « solidarité discursive » avec l'espace public dissensuel. *Juger les crimes de masse* a pour objet d'étude les procès criminels qui concernent des crimes de masse ou des massacres administratifs qui violent les droits « humains » (les droits fondamentaux) dans le cas de la justice transitionnelle. L'ouvrage est l'étude « des procès criminels au cours de la phase de transition vers la démocratie »<sup>1</sup>. Le rôle de la justice transitionnelle est d'aider à la restauration ou à l'établissement d'un État de droit<sup>2</sup>. Les procès des massacres administratifs sont des moments-clés pour une société car ils réinterrogent les convictions ou les croyances fondamentales des citoyens. Les crimes d'État (crimes dont la responsabilité peut être directement ou indirectement imputée au pouvoir) brisent la solidarité nationale et ébranlent la confiance des individus envers les institutions et l'autorité établies. Les procès criminels ont pour fonction de les rétablir. Or ils n'y parviennent pas en *renforçant* un consensus moral pré-existant contre un ennemi qui vient menacer des valeurs communes, ni en pouvant en *produire* un, mais en permettant aux individus de faire l'expérience d'une solidarité « discursive ». Les procès criminels doivent être des moments dans lesquels le débat public se nourrit du *dissensuel* grâce aux vertus démocratiques de « tolérance, de modération, et de respect civil » qui accordent la parole à tous – y compris à la défense - et acceptent la confrontation des points de vue sur ce qui doit être jugé<sup>3</sup>. La thèse d'Osiel est donc intéressante à double titre : elle révèle, d'une part, l'influence des procès criminels sur la mémoire collective dans le cas de la justice transitionnelle ; elle propose, d'autre part, de concevoir un patriotisme constitutionnel qui valorise le dissensus, avec pour point de départ le fait du pluralisme par la réfutation de l'existence d'un consensus moral en société. La limitation de son champ d'application au cas de la justice transitionnelle doit toutefois être prise en compte. Deux types de questions se posent, qui vont être étudiées conjointement :

<sup>1</sup> M. Osiel, *Juger les crimes de masse : la mémoire collective et le droit* (1997), trad. J-L. Fidel, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2006, p. 22. Osiel étudie particulièrement le cas de l'Allemagne, du Japon, et de l'Argentine, soit respectivement le procès de Nuremberg (1945-1946), les procès de Tokyo (1946-1948), et celui de la junte militaire pour sa responsabilité durant la « sale guerre » (1983). Les procès Barbie, Touvier, Eichmann sont aussi analysés.

<sup>2</sup> « Selon Mark Freeman, « la justice transitionnelle s'axe sur la question suivante : comment les sociétés en transition, passant d'un pouvoir autoritaire à la démocratie, ou de la guerre à la paix, abordent des antécédents de violations flagrantes des droits humains » (E. Sottas, *Justice transitionnelle et sanction*, *Revue internationale de la Croix-Rouge*, n°870, 2008, p. 5 ; pour des références sur la justice transitionnelle, cf. pp. 5-6).

<sup>3</sup> M. Osiel, *Juger les crimes de masse*, *op.cit.*, p. 22.

quel usage, premièrement, peut-on faire de la solidarité discursive ? Les procès criminels représentent-ils un cas singulier, ou la solidarité discursive peut-elle servir de modèle pour élaborer un patriotisme constitutionnel ? La solidarité discursive, en second lieu, correspond-elle vraiment à l'espace public dissensuel, ou n'est-elle que l'application de l'éthique habermassienne de la discussion au cas précis des procès pour crimes de masse ? Ce point sera complété d'une étude comparative avec Ricoeur, qui reprend dans une perspective particulière la solidarité discursive d'Osiel.

L'imaginaire social de Ricoeur, enfin, par sa dimension phénoménologique, inverse la hiérarchie habermassienne entre le *symbolique* et le *discursif*. Les conséquences sur le plan politique ont déjà été étudiées à l'occasion du sublime de l'espace public dissensuel. La politique est représentative avant d'être argumentative. La logique du pouvoir est celle d'une *visibilité*, non d'une *personnification* dont les effets pervers, propres au marketing politique contemporain, doivent au contraire être dénoncés. Le pouvoir doit être une *scénographie* de la richesse de l'imaginaire social. Mais le symbolique a aussi son importance dans l'élaboration d'un patriotisme constitutionnel. Quelle en est la traduction ? La dimension symbolique des institutions permet-elle d'agir plus fortement sur les normes sociales ? Osiel, dans le cas de la justice transitionnelle, justifie le recours à des « procès-spectacles ». Une étude comparative avec l'espace public dissensuel sera faite, pour en préciser la spécificité.

## **1. Patriotisme constitutionnel, imaginaire social, et mémoire collective**

### *L'imaginaire social de Ricoeur et l'ethos démocratique*

Habermas n'attribue pas de fonctions d'intégration et de légitimation à l'idéologie. L'application de l'*ethos* démocratique à l'imaginaire social de Ricoeur ne va donc pas de soi car la fonction d'intégration sociale de l'idéologie pourrait faire penser que l'homogénéité politique – l'attachement de tous aux principes démocratiques – devrait être complétée par une homogénéité *culturelle* qui dépend davantage du monde vécu pour permettre la constitution d'un ordre social. Ricoeur justifie un entretien mythique des temps fondateurs. Habermas, de son côté, dans le cadre de sa critique du républicanisme, conteste le présupposé

d'un consensus culturel qui serait entretenu par le « rappel ritualisé de l'acte de fondation républicain »<sup>1</sup>. Le patriotisme constitutionnel s'oppose à toute *histoire narrative et commémorative* qui semble être possible si on attribue à l'idéologie une fonction d'intégration. Il est nécessaire, au contraire pour Ricoeur, de satisfaire le besoin des individus d'avoir une représentation de la société dans laquelle ils s'inscrivent, par la dimension culturelle de l'idéologie qui à la fois *consolide* la cohésion sociale par un travail de commémoration des temps fondateurs, et *oriente* la vie collective. Le risque, en conséquence, est que la nécessité de construire un *ordre* social, pour en faire un objet de représentation, soit contraire à l'examen *critique* du passé. La problématique de l'ordre ou de l'agencement est-elle incompatible avec la raison communicationnelle appliquée à l'histoire ?

La réponse se devine aisément. La dimension culturelle de l'idéologie n'empêche pas la contestation de ses effets pervers dans l'exercice de ses trois fonctions. Aucune manipulation de la mémoire collective n'est justifiée pour Ricoeur. La mémoire collective, qui a rapport fondamentalement au temps, pose le problème de sa fidélité au passé. Des abus sont possibles dans la manière de l'exercer. Ricoeur distingue trois cas, que sont sur le plan pathologique-thérapeutique *la mémoire empêchée*, sur le plan pratique *la mémoire manipulée*, et sur le plan éthico-politique *la mémoire obligée* ou encore « abusivement convoquée, lorsque commémoration rime avec remémoration »<sup>2</sup>. Nous laissons ici de côté la mémoire empêchée, dont l'abus ne relève pas du registre idéologique<sup>3</sup>. *La mémoire manipulée* désigne les abus de mémoire « au sens fort du terme, résultant d'une manipulation concertée de la mémoire et de l'oubli par les détenteurs de pouvoir »<sup>4</sup>. *La mémoire obligée*, elle, désigne les conséquences de l'idéologie sur un plan éthique. Un devoir de mémoire est nécessaire au nom de la justice. Nous avons l'obligation morale de ne pas oublier le mal commis, pour « rendre justice, par le

<sup>1</sup> L'expression a déjà été citée. Cf. *supra* p. 234.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2000, p. 69.

<sup>3</sup> La mémoire empêchée désigne les abus de mémoire qui s'expliquent par des raisons psychiques. Il existe des « blessures de la mémoire collective » équivalentes à des traumatismes psychiques individuels, même si les mémoires individuelle et collective ne sont pas identiques (*Ibid.*, p. 95). Le *trop* ou le *pas assez* de mémoire peuvent être l'expression de mécanismes de résistance qui empêchent un travail de remémoration. Le *trop de mémoire* peut revenir à une compulsion de répétition (qui empêche le souvenir et témoigne d'une réminiscence), et le *peu de mémoire* exprimer le refus de se remémorer. L'usage des concepts analytiques dans le cas de la mémoire collective, toutefois, contrairement à ce qu'affirme Ricoeur, ne peut être que *métaphorique*. Il est uniquement question de *similitude* entre le patriotisme constitutionnel et la psychanalyse. Osiel reproche à Habermas de l'oublier, en identifiant la mémoire collective à la mémoire individuelle. C'est faux. L'abandon du modèle de la psychanalyse, après *Connaissance et intérêt*, le prouve (cf. *supra* pp. 184-185). Le patriotisme constitutionnel a seulement des effets thérapeutiques similaires à ceux d'une psychanalyse.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 97.

souvenir, à un autre que soi »<sup>1</sup>. La dette que nous avons envers nos prédécesseurs, qui ont permis en partie d'être ce que nous sommes, s'étend aux victimes des torts. La manipulation advient, précisément, quand le devoir de justice n'est pas respecté ou quand la « solidarité anamnétique », pour reprendre Habermas, est empêchée.

Ricoeur, pour étudier les manipulations de la mémoire collective, rappelle la signification qu'il donne du concept d'idéologie. La dimension culturelle de l'idéologie tient à la dimension symbolique de l'action humaine et au rôle transcendantal joué par l'imagination. Il n'est pas encore question de manipulation au niveau purement symbolique des relations sociales souligné par Geertz. Dire que les processus sociaux sont comparables à des signes linguistiques est une affirmation axiologiquement neutre. La manipulation devient seulement possible avec l'idéologie, qui se distingue du symbolique en étant indissociable de la thématique du pouvoir. Il n'y a pas de degré zéro de l'idéologie par sa fonction d'intégration sociale qui lui permettrait d'être « innocente ». Ricoeur met en garde contre une confusion malheureuse de l'idéologie avec le symbolique :

« À ce niveau de radicalité, celui de l'action symboliquement dédiée, il ne peut encore être question de manipulation, donc non plus d'abus de mémoire. On ne peut parler que de la contrainte silencieuse exercée sur les mœurs dans une société traditionnelle. C'est bien ce qui rend la notion d'idéologie pratiquement indéracinable. Mais il faut tout de suite ajouter que cette fonction constituante de l'idéologie ne peut guère opérer en dehors du relais de sa seconde fonction, celle de justification d'un système d'ordre ou de pouvoir, ni même potentiellement à l'abri de la fonction de distorsion qui se greffe sur la précédente. Ce ne serait, à la limite, que dans des sociétés sans structure politique hiérarchique, et en ce sens sans pouvoir, que l'on risquerait de rencontrer le phénomène nu de l'idéologie comme structure intégrative en quelque sorte innocente. *L'idéologie, en définitive, tourne autour du pouvoir.* »<sup>2</sup>

Les manipulations de la mémoire relèvent toujours de l'idéologie et sont possibles dans ses trois fonctions. C'est explicite dans le cas de la fonction de distorsion-dissimulation, qui représente l'idéologie en son sens marxien. Mais la manipulation peut aussi avoir lieu dans la fonction d'intégration, dans la manière avec laquelle une société va élaborer un récit pour raconter son histoire et construire son identité. Les abus deviennent possibles par « la fonction sélective du récit qui offre à la manipulation l'occasion et les moyens d'une stratégie rusée qui

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 100-101. Nous soulignons.

consiste d'emblée en une stratégie de l'oubli autant que de la remémoration »<sup>1</sup>. Le choix des événements retenus pour forger la mémoire collective pose inévitablement le problème de la subjectivité. Le risque est toujours un traitement partial de ce qui devra être remémoré ou bien rester dans l'oubli. La manipulation, enfin, dans le cas de la fonction de légitimation, s'accroît avec le danger de la fabrication d'une mémoire imposée ou officielle. Le récit qu'une société fait de sa propre histoire n'est pas seulement sélectif. Il peut aussi être enseigné, transmis, inculqué, afin d'empêcher tout autre récit ou contre-récit d'exister.

La fonction d'intégration sociale de l'idéologie ne suppose pas non plus une homogénéité culturelle plus large que celle exigée par l'*ethos* démocratique. Il s'agit bien dans les deux cas de souligner l'importance d'une *culture politique commune*, qui ne désigne en aucune façon une homogénéité culturelle de type schmittien. La dialectique de l'idéologie et de l'utopie naît au contraire, comme nous l'avons vu, de la fin de l'unité spirituelle du monde. C'est parce que les individus ne partagent plus les mêmes valeurs qu'une telle dialectique est possible et trouve son expression dans un espace public. Le modèle de l'herméneutique critique revient à concilier *expérience d'appartenance et distanciation*, en concevant l'entente préalable entre les individus non sous la forme d'une homogénéité culturelle qui nécessiterait que les hommes soient de même origine, mais par la faculté linguistique d'intercompréhension universelle qui leur permet de confronter leurs différences et de s'en enrichir. L'ordre social, certes, est impossible sans un ancrage historique qui toujours fait référence à une nation, à son passé, ses traditions. L'entretien de la mémoire collective légitime le recours à des actes de commémoration. Mais il ne revient pas à imposer une culture ou une mémoire officielle pour interdire des contre-récits. C'est aux individus eux-mêmes de décider ce qu'ils désirent commémorer pour s'auto-déterminer.

L'imaginaire social de Ricoeur permet donc l'élaboration d'un patriotisme constitutionnel pour entretenir un *ethos* démocratique. L'espace public dissensuel diffère du modèle habermassien de la raison communicationnelle pour de multiples raisons. Le point commun, toutefois, est l'exigence d'un examen critique de la mémoire collective en vue de favoriser un *ethos* démocratique par un patriotisme constitutionnel. La problématique de l'ordre social n'est pas incompatible avec un examen critique des traditions. Le recours à l'utopie favorise la production de contre-récits pour éviter que l'idéologie, dans ses trois fonctions, ne favorise une manipulation de la mémoire collective. L'herméneutique critique de Ricoeur exige que

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 103.

les traditions soient soumises au bain acide de la discussion. Toute pratique de l'oubli, synonyme d'une manipulation de la mémoire collective, est à condamner. La vie en société, pour être possible, n'exige pas de faire silence sur des torts commis. Il est possible, au contraire, de tirer des leçons des maux d'autrefois si l'on fait l'effort de les remémorer. L'amnistie représente, avec le droit de grâce pour Ricoeur, le cas de l'oubli « commandé » par le pouvoir, de l'ordre de la mémoire obligée. Tout pouvoir, à des degrés divers, comme le montrent les travaux de Loraux, recourt à des pratiques de l'oubli. Le philosophe, avant de juger, doit s'efforcer d'en comprendre l'utilité. Mais il a pour devoir de les critiquer, pour éviter notamment que l'amnistie ne favorise une amnésie :

« Ici, le philosophe se gardera de condamner les successives amnisties dont la République française en particulier fait grande consommation, mais il en soulignera le caractère simplement *utilitaire, thérapeutique*. Et il écoutera la voix de l'inoubliable mémoire, exclue du champ du pouvoir par l'oubliable mémoire liée à la refondation prosaïque du politique. À ce prix, la mince cloison qui sépare l'amnistie de l'amnésie peut être préservée. Que la cité reste « la cité divisée », ce savoir relève de la sagesse pratique et de son exercice politique. À quoi concourt l'usage roboratif du *dissensus*, écho de l'inoubliable mémoire de la discorde. »<sup>1</sup>

La nécessité d'une culture politique libérale est affirmée de manière identique par Habermas et Ricoeur. Les individus doivent être attachés à l'expérience de la liberté, aux principes démocratiques de la souveraineté populaire et des droits fondamentaux, au point d'être habitués à participer aux débats publics. La grande différence, toutefois, est que l'*ethos* démocratique habermassien doit habituer les citoyens à la pratique consensualiste de l'éthique de la discussion, contrairement à Ricoeur qui permet de concevoir un *ethos* démocratique dissensuel, par une conception différente de la rationalité de l'espace public. Ricoeur, contrairement à Habermas, souligne les vertus du désaccord. Il faut habituer les citoyens à la prise de parole publique pour permettre la confrontation des différentes conceptions du bien commun. C'est la seule manière de faire vivre, par la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie, la démocratie.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 651. Nous soulignons. Ricoeur, dans cet ouvrage, reprend explicitement les travaux de Loraux.

*Mémoire collective et patriotisme constitutionnel*

La constitution d'un patriotisme constitutionnel, comme le souligne Osiel, exige de critiquer la conception de la mémoire collective par Maurice Halbwachs. La mémoire individuelle, indéniablement, se forge toujours à partir de la mémoire collective par l'inscription de l'individu dans différents groupes plus ou moins larges et familiers. Plusieurs mémoires collectives sont possibles selon qu'il s'agit de la famille, du milieu professionnel, d'une classe, ou bien encore d'une nation. Toutes désignent les souvenirs que partagent les individus, même si « chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective, que ce point de vue change suivant la place que j'y occupe, et que cette place elle-même change suivant les relations que j'entretiens avec d'autres milieux »<sup>1</sup>. La mémoire collective, en revanche pour Halbwachs, est une conservation du passé à l'identique. Elle établit un lien de continuité entre le passé et le présent, et rend homogène la conscience du collectif auquel elle se rapporte. Elle se transforme continuellement en fonction des altérations du ou des groupe(s) qui la constitue(nt). Mais elle est, au sein d'un groupe, le lieu des *ressemblances* ou des *similitudes* qui renforcent son identité et son immuabilité :

« Chacun de ces groupes a une histoire. On y distingue des figures et des événements. Mais ce qui nous frappe, c'est que, dans la mémoire, les similitudes passent cependant au premier plan. Le groupe, au moment où il envisage son passé, sent bien qu'il est resté le même et prend conscience de son identité à travers le temps. L'histoire, nous l'avons dit, laisse tomber ces intervalles où il ne se passe rien en apparence, où la vie se borne à se répéter, sous des formes un peu différentes, mais sans altération essentielle, sans rupture ni bouleversement. Mais le groupe, qui vit d'abord et surtout pour lui-même, vise à perpétuer les sentiments et les images qui forment la substance de sa pensée. C'est alors le temps écoulé au cours duquel rien ne l'a profondément modifié qui occupe la plus grande place dans sa mémoire. »<sup>2</sup>

Une telle conception de la mémoire collective rend impossible l'élaboration d'un patriotisme constitutionnel. L'exigence de soumettre le passé au bain acide de la discussion est contraire à sa répétition à l'identique par des actes de commémoration. L'articulation de la mémoire individuelle avec la mémoire collective est réduite par Halbwachs à la distinction singulier / collectif sans qu'il l'envisage de manière conflictuelle. Or les points de vue sur la

<sup>1</sup> M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, P.U.F, coll. « Bibliothèque de sociologie contemporaine », 1950, p. 33.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 77.

mémoire collective ne diffèrent pas seulement. L'appartenance des individus à des groupes distincts les oppose dans la manière d'interpréter le passé. Halbwachs a une conception de la mémoire collective qui s'accorde avec l'interprétation durkheimienne de la solidarité sociale en termes de consensus moral ou de solidarité mécanique. Il la conçoit de manière consensuelle au lieu de comprendre qu'elle fait l'objet, dans son exercice, d'un *commun litigieux*, tout en étant productrice d'une *solidarité discursive* en incitant les membres d'une même société à confronter leurs désaccords sur le sens des événements passés.

Le patriotisme constitutionnel suppose d'adopter, à la différence de Halbwachs, une conception *libérale* de la mémoire collective. Il est possible de fonder l'identité nationale sur des valeurs universelles qui sont celles du libéralisme, contrairement aux communautariens et aux postmodernes qui, pour des raisons différentes, jugent une telle entreprise idéologique, respectivement pour l'occultation de la conception particulière du bien dont elle est issue, et pour l'impossibilité de proposer un méta-récit qui ne produise des torts. La mémoire collective, pour les communautariens, doit jouer un rôle de cohésion en renforçant la conception particulière de la vie bonne dont elle est issue. Sa singularité ne doit pas être occultée mais *assumée* pour lui permettre de produire autant que possible une homogénéité sociale, qui puisse satisfaire le besoin des individus de se référer à une histoire collective, une et cohérente, pour développer leur propre identité. La conception communautarienne de la mémoire collective rejoint celle de Halbwachs et d'Émile Durkheim, qui l'abordent aussi en termes d'homogénéité et de continuité<sup>1</sup>. Le libéralisme, au contraire, s'accorde avec le postmodernisme pour refuser l'élaboration d'un récit collectif unique, hermétique à toute contestation. Plusieurs récits de l'identité collective sont possibles, qui peuvent tous prétendre être légitimes. Le postmodernisme aide à accentuer l'« indétermination narrative » des procès criminels, qui se distingue de l'« indétermination juridique classique »<sup>2</sup>. L'indétermination narrative est la reconnaissance de la *subjectivité* du cadre narratif choisi lors des procès – aussi bien pour ce qui est de la sélection des faits, des documents et des témoignages. Elle est exigée par la solidarité discursive, pour permettre la confrontation entre plusieurs récits ou manières d'interpréter les événements. L'indétermination juridique, elle, désigne l'incapacité de juger de façon juste et certaine à la fin d'un procès. Elle est un écueil que la justice doit à

<sup>1</sup> La vision communautarienne de la mémoire collective est « entièrement cohérente avec la théorie originelle de la mémoire collective d'Halbwachs et avec la conception durkheimienne de la solidarité mécanique qu'elle présupposait ». M. Osiel, *Juger les crimes de masse, op.cit.*, p. 289.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 358-359.

tout prix éviter. L'utilité du postmodernisme est de donner au cadre du récit judiciaire son extension maximale. La reconnaissance de plusieurs récits doit aller jusqu'à inclure ceux qui, de type postmoderne, même avec mauvaise foi, tirent leur force de « l'ambiguïté cognitive et morale » des discours de leurs adversaires, y compris et surtout du récit dominant<sup>1</sup>. L'épreuve de la critique permettra de renforcer à la fois la légitimité du verdict et son influence sur la mémoire collective. Le libéralisme a tout à y gagner, même s'il est compréhensible que la plupart des libéraux soient « extrêmement révoltés par les versions les plus extravagantes du postmoderne, lesquelles sont relativistes d'un point de vue cognitif, nihilistes sur un plan moral et anarchistes en politique »<sup>2</sup>. Le postmodernisme est aussi excessif en jugeant l'hétérogénéité des discours radicale, indépassable, au point de discréditer toute perspective consensualiste qui transformerait le tort en litige.

L'opposition communautarisme / postmodernisme importe uniquement ici pour la manière dont Osiel l'utilise, non celle avec laquelle il l'établit, qui comporte des maladroites<sup>3</sup>. Elle lui permet de valoriser la solidarité discursive constitutive du projet du patriotisme constitutionnel. Le libéralisme, contrairement à la philosophie du différend, accorde de la valeur au consensus. Il ne nie pas les conflits mais juge qu'il est possible de parvenir à les résoudre adéquatement. Le modèle libéral de la solidarité discursive permet donc d'envisager une troisième voie intermédiaire, plus juste. Il permet de concilier « le souci communautariste à l'égard de la solidarité sociale » avec l'exigence d'ouvrir le récit national à une discussion critique, jusqu'à faire l'épreuve de contre-récits<sup>4</sup>. L'exercice d'un *commun litigieux*, de cette façon, est rendu possible, qui permet à la fois de valoriser le *dissensus*, et de produire de la *solidarité*.

Osiel, pour finir, donne de la mémoire collective la définition suivante, à titre d'idéal-type :

« La mémoire collective, selon le sens que je donnerai à ce terme dans cet ouvrage, consiste en *récits* qu'une société se raconte sur les *événements* clés de son histoire, sur les événements qui affectent profondément la vie de ses membres et suscitent le plus leurs passions pendant de

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 416-417.

<sup>3</sup> Une d'entre elles, et non des moindres, est de qualifier indirectement Pierre Nora de communautarien (*Ibid.*, p. 374). Osiel ne fait pas non plus de distinction, dans le cas du communautarisme, entre la mémoire collective sur un plan national, et celle qui concerne une communauté en particulier. Or la première, loin de produire l'homogénéité sociale, peut faire l'objet de luttes pour la reconnaissance menées par les minorités. Le multiculturalisme des sociétés contemporaines empêche qu'elle soit l'expression d'une conception particulière du bien. L'interprétation du postmodernisme, de son côté, est caricaturale. L'accusation de nihilisme moral et d'anarchie est injustifiée dans le cas de Lyotard.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 375.

longues périodes. Cette catégorie d'événements comprend surtout des guerres, des révolutions, des dépressions économiques, des grèves et des révoltes générales, des génocides – ainsi que les poursuites judiciaires dérivées de ces troubles. Ils se distinguent aussi par la tendance à revenir « hanter » les événements ultérieurs, à donner lieu à des analogies suggestives qui déclenchent ensuite diverses *controverses*. Quand les membres d'une société interprètent un tel événement de façon commune, ils en tirent aussi des leçons communes pour l'avenir. »<sup>1</sup>

L'accent est mis sur trois points. Le premier est la dimension *narrative* de la mémoire collective, la manière avec laquelle les membres d'une société vont reprendre, interpréter, ou faire le récit de leur passé commun. Le second point est le rôle joué par des *événements* majeurs dans la constitution de la mémoire collective. Les événements retenus le sont aussi bien pour leur importance intrinsèque - leur contenu qui les rend extra-ordinaires - que pour leurs effets, en ce qu'ils continuent de marquer le présent. L'accent mis sur les « grands événements » permet de spécifier la mémoire collective dans les sociétés modernes. Les sociétés traditionnelles sont moins sensibles à l'événementiel. Les souvenirs collectifs y sont plus statiques ou figés, en étant une répétition du même par le poids des traditions. La mémoire collective, enfin, peut avoir une dimension *normative*. Elle peut orienter l'action collective ou permettre aux sociétés modernes de se projeter dans l'avenir en suscitant un débat *polémique*, nourri de désaccords ou de controverses dont il est possible de tirer des leçons.

## Conclusion

Le projet d'un patriotisme constitutionnel est compatible avec l'imaginaire social de Ricoeur. La fonction d'intégration sociale de l'idéologie ne requiert pas une homogénéité culturelle forte, qui serait contraire à l'élaboration d'une histoire argumentative et autocritique. Les traditions doivent être soumises au bain acide de la discussion. Rien, dans le monde vécu, n'échappe à l'examen critique de la raison communicationnelle. Une conception libérale de la mémoire collective est aussi nécessaire pour l'élaboration d'un patriotisme constitutionnel. Le passé ne peut plus être un facteur d'homogénéisation sociale, en étant le lieu des ressemblances et des similitudes. Il est lui-même en discussion. Plusieurs récits de l'identité nationale sont possibles en raison de l'indétermination narrative de l'histoire officielle. La place du consensus et du dissensus, dans le modèle de la solidarité discursive

<sup>1</sup> Ibid., pp. 44-46. Nous soulignons.

d'Osiel, est toutefois jusqu'ici insuffisamment précisée pour être certain que sa définition de la mémoire collective s'accorde avec l'espace public dissensuel. Osiel se distingue-t-il réellement de l'éthique habermassienne de la discussion ? L'accent mis sur le dissensus est-il suffisant pour correspondre au patriotisme constitutionnel envisagé par l'espace public dissensuel ?

## **2. La solidarité discursive : sa conformité avec l'espace public dissensuel**

### *La solidarité discursive et l'éthique habermassienne de la discussion*

L'espace public dissensuel suppose de concevoir le patriotisme constitutionnel différemment de Habermas, en dotant le dissensus d'une valeur intrinsèque, et non relative à son degré de participation à l'obtention d'un consensus. Les désaccords exprimés à l'occasion d'un examen critique de la mémoire collective sont en eux-mêmes féconds à condition, toutefois, qu'ils produisent de la solidarité sociale. Leur utilité n'est pas de diviser la société, mais de renforcer la cohésion sociale par l'expérience d'un commun litigieux. La solidarité discursive, elle aussi, soutient que le dissensus peut être producteur de liens sociaux. Est-ce suffisant, toutefois, pour la juger identique à l'espace public dissensuel, ou n'est-elle que l'application de la théorie de la discussion aux procès criminels ?

*Juger les crimes de masse* défend et reprend le projet habermassien du patriotisme constitutionnel. Osiel ne prétend pas *inventer* la thèse de la solidarité discursive, mais dit la *reprendre* de la tradition libérale, et plus particulièrement du patriotisme constitutionnel de Habermas :

« La notion habermassienne de « patriotisme constitutionnel » illustre cette approche. La solidarité sociale et l'identité nationale seraient à dériver directement de l'engagement explicite du citoyen à l'égard de principes moraux incarnés dans une Constitution libérale, comme celle de l'Allemagne contemporaine. [...] Selon cette approche, adoptée dans la présente étude, la solidarité sociale dérive de façon plus circulaire du « processus civilisateur » de désaccord (sur des choses comme le sens et l'application du droit pénal), médiatisé par des contraintes procédurales. »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 292-293 (note 136).

La valorisation du dissensus par la solidarité discursive n'ajouterait rien au patriotisme constitutionnel habermassien, ni à la tradition libérale pour qui le « processus de solidarité par dissensus est courant »<sup>1</sup>. Le dissensus est pour le libéralisme « un moyen pour développer une certaine solidarité dans une société profondément divisée. Il occupe le milieu d'un continuum qui va de la célébration postmoderne de la rupture permanente, en tant que fin en soi, à la vénération durkheimienne pour le consensus établi autour de fondamentaux moraux, *ce qui suppose de nier le désaccord durable entre les gens raisonnables* »<sup>2</sup>. Osiel, nous l'avons vu, se sert de l'opposition communautarisme / postmodernisme pour préciser et valoriser la thèse de la solidarité discursive. L'exercice du dissensus est un juste milieu entre un consensualisme moral, inadéquat au fait du pluralisme des sociétés contemporaines, et une philosophie du différend réfractaire à toute perspective consensualiste.

La thèse de la solidarité discursive, pour autant, ne fait-elle que reprendre la tradition libérale, et plus particulièrement la théorie habermassienne de la discussion ? On peut fortement en douter. Osiel, d'une part, a une tout autre conception de la pratique juridique que Habermas, qui consiste à croire en la possibilité de lui appliquer la théorie de la discussion. L'intention, en soulignant l'indétermination narrative des procès, est d'ouvrir le débat au plus grand nombre d'interlocuteurs pour le rendre le plus constructif possible. La structure narrativiste du procès obéit à une logique délibérative. Les parties en présence vont pouvoir débattre de leurs désaccords. Habermas, de son côté, comme il l'a été précisé, souligne une tension interne au droit. La forme agonistique du procès, l'absence de recherche coopérative de la vérité, ainsi que le choix préalable des conditions et de l'objet de la discussion favorisent une utilisation stratégique du droit contraire à la pratique argumentative<sup>3</sup>. Le procès n'est pas l'endroit où un espace public de discussion est possible. Ce dernier doit avoir lieu au sein de la société, et être étendu à son ensemble pour rendre possible un patriotisme constitutionnel. Osiel, d'autre part, reconnaît que le droit impose des conditions particulières à la théorie de la discussion qui, sans contredire son application, la modifie sur un point essentiel. Le respect n'est pas une « précondition au dialogue » mais un de ses effets, une contrainte imposée par le déroulement du procès<sup>4</sup>. Les participants doivent apprendre à respecter le droit de chacun à l'expression, qu'ils le veuillent ou non. Le respect réciproque qu'ils se portent peut être soit

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

<sup>3</sup> Cf. *supra* p. 223.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 81.

purement *procédural* ou *formel* – par obligation de se plier aux règles de la discussion – soit *substantiel*, quand ils ne se tolèrent pas seulement au sens de se supporter, mais finissent par apprécier leurs différences, et par vouloir échanger leurs points de vue. L'intention d'Osiel est de dire qu'il est impossible, dans la pratique juridique, de partir d'une situation idéale de parole, ou de présuppositions idéalisantes de la discussion qui ne pourraient être rejetées sans contradiction performative. Il n'y a pas, dans l'application du droit, de normativité intrinsèque à la discussion qui orienterait son exercice. Osiel limite son propos au cas du respect, c'est-à-dire à la symétrie des participants, censée être acceptée par les individus grâce à leur faculté illocutoire. Il est clair, toutefois, que les trois autres présuppositions sont aussi modifiées par l'application de la théorie de la discussion au domaine du droit. La sincérité des partenaires, leur liberté d'adhésion, l'obtention d'un consensus pour rendre leurs arguments valides, ne sont pas des conditions quasi-transcendantales de la rationalité juridique. Les modifications tiennent à la primauté du perlocutoire sur l'illocutoire.

Osiel, enfin, dit reprendre de la tradition libérale la thèse de la solidarité discursive. Il entend par « libéral », « une théorie fondée sur l'idée d'autonomie morale et de capacité rationnelle chez les individus, laquelle implique leurs droits à un traitement équitable au respect de la part des autres citoyens et de l'État »<sup>1</sup>. La définition, minimale, est très classique. Elle revient à adopter, sans le préciser, la conception de la liberté comme non-interférence. L'État a pour finalité de reconnaître la dignité de chacun par l'attribution et la garantie de droits fondamentaux individuels, définis négativement. La référence au libéralisme, telle qu'elle est établie dans *Juger les crimes de masse*, est toutefois maladroite. Osiel minimise l'hétérogénéité de la tradition libérale, et ne distingue pas, par exemple, le libéralisme politique de Habermas du libéralisme classique. La maladresse, surtout, est de juger que la valorisation du dissensus est une idée familière à la tradition libérale. Une telle affirmation s'applique difficilement au contractualisme, dont la perspective est consensualiste. Il est possible, tout au plus, de dégager une *problématique commune* aux libéraux, qui consiste à savoir comment concilier l'acceptation d'un pluralisme des conceptions du bien, avec la possibilité et la nécessité d'un accord sur des principes fondamentaux, pour permettre la vie en société. Le pari du libéralisme est que les deux exigences, pourtant antithétiques, sont conciliables et en mesure d'être satisfaites si on admet la primauté du juste sur le bien<sup>2</sup>. On ne

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>2</sup> Pour la problématique commune aux libéraux, et pour le pari du libéralisme, cf. S. Mesure, A. Renaut, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique, op.cit.*, pp. 61-83

peut toutefois en déduire l'existence d'une conception libérale du dissensus, encore moins par la solidarité discursive. La remarque vaut surtout pour la théorie habermassienne, qui ne valorise pas intrinsèquement l'exercice du dissensus.

La thèse de la solidarité discursive, par la critique de la situation idéale de parole, reprend l'éthique de la discussion sur un plan normatif. Le respect, la sincérité des partenaires, leur liberté d'adhésion, doivent être des conséquences du processus délibératif appliqué au droit, pour encourager les valeurs libérales. Le verdict fait aussi figure, d'une certaine manière, de consensus. La décision prise, pour être juste, doit être la plus convaincante et la plus légitime possible pour le plus grand nombre, tout en restant ouverte à la critique. *Juger les crimes de masse*, toutefois, n'insiste pas sur la dimension consensualiste du procès mais sur la solidarité intrinsèquement produite par l'exercice d'un dissensus cognitif. Osiel, en infléchissant l'éthique de la discussion, déplace l'accent du consensus vers le dissensus. Sa référence à Simmel le prouve. La création d'une « forme », pour Simmel, suppose à la fois des forces attractives et répulsives, de la convergence et de la divergence, ou bien encore de l'antagonisme et de l'unité. *Le conflit n'oppose pas seulement, mais possède des effets unificateurs*. Il permet, autant par son processus que par sa résolution, la production de nouvelles formes sociologiques. Le conflit, paradoxalement, est un facteur de cohésion et de solidarité sociale<sup>1</sup>. La solidarité discursive développe cette idée de la manière suivante : une discussion n'est pas réussie si elle débouche nécessairement et prioritairement sur un accord rationnel, mais quand elle rend les individus solidaires et favorise leur attachement aux valeurs démocratiques, pour leur qualité de permettre et d'encadrer leurs désaccords. Ces valeurs, que doivent promouvoir les procès criminels pour établir ou rétablir l'État de droit, représentent la nouvelle forme de solidarité mécanique constitutive des sociétés contemporaines. Elles ne constituent pas un consensus moral, mais permettent aux individus de s'entendre sur les conditions formelles de leurs discussions. Elles sont en partie des « fictions » car chacun peut interpréter différemment la notion de dignité<sup>2</sup>. Leur caractère fictif, toutefois, ne nuit pas à leur fonction de produire une entente procédurale entre les citoyens. Il « permet aux parties qui s'opposent de discuter ensemble comme si elles partageaient des principes fondamentaux communs, comme si elles ne différaient que dans la façon de les interpréter et de les appliquer dans un contexte particulier »<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> G. Simmel, *Le conflit*, trad. S. Muller, Saulxures, Circé, 1992.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 87.

*L'espace public dissensuel et la solidarité discursive*

La thèse de la solidarité discursive, loin d'être fidèle à l'éthique habermassienne de la discussion, s'accorde en conséquence avec l'espace public dissensuel. L'idée fondamentale, dans les deux cas, consiste à valoriser intrinsèquement le dissensus pour sa contribution à une nouvelle forme de solidarité sociale, qui complète celles mécanique et organique. Le commun, dans les sociétés modernes, a cessé d'être illusoire depuis la formation d'un espace public par la Déclaration des droits de l'homme, qui permet aux individus de faire l'expérience commune de la citoyenneté. La solidarité discursive naît de l'attachement des individus aux valeurs démocratiques qui rendent possibles leurs désaccords. La conception libérale de la mémoire collective, propre au patriotisme constitutionnel, « apparaît à beaucoup comme froide et sans cœur » pour le respect procédural qu'elle favorise<sup>1</sup>. Un tel respect, au contraire, comme l'affirme Osiel, mérite d'être apprécié au lieu d'être critiqué. Il est déjà une grande victoire pour la justice transitionnelle, aux prises avec les risques de dissension provoqués par les crimes de masse. Mais il est aussi une des vertus qu'encourage et cherche à produire l'espace public dissensuel. Un respect substantiel, évidemment, est préférable. La dialectique de l'idéologie et de l'utopie ne produit pas seulement une entente formelle entre les citoyens. Elle peut aussi leur paraître féconde, et leur donner le plaisir de participer à la vie politique. La thèse de la solidarité discursive, par la primauté du perlocutoire sur l'illocutoire, s'accorde également avec l'espace public dissensuel.

Le cas particulier de la justice doit toutefois être pris en compte. La conflictualité y est différente sans être moindre qu'en politique. L'espace public dissensuel, à la différence d'Osiel, revient à concevoir la formation d'une solidarité discursive en politique par un processus délibératif de part en part conflictuel. Le conflit civil, en politique, est interminable. Plusieurs conceptions du bien commun s'affrontent, dont l'antagonisme se traduit par la dialectique de l'idéologie et de l'utopie. La dimension agonistique de la justice, comparativement, a pour spécificité de se faire dans le cadre de la recherche de la *vérité*. La conflictualité naît de l'absence de recherche coopérative de la vérité en raison des intérêts antagonistes que défend chacune des parties en présence. Elle tient à une utilisation stratégique du droit qui ne prend pas la forme de la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie. Le verdict, comme l'affirme Loraux, donne à « l'affrontement sa forme

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 293. C'est le cas de Garapon.

achevée »<sup>1</sup>. Il est la victoire d'une partie sur une autre qui consacre leur relation agonistique. Mais il permet, une fois prononcé, de clore le procès et de mettre un terme au conflit. L'établissement de la vérité, par l'impartialité de la justice, met fin au litige et permet le retour à l'ordre social. Tout délit, idéalement, doit pouvoir être sanctionné afin que le mal commis soit réparé.

Le patriotisme constitutionnel, en revanche, est conçu de la même manière par Osiel et par l'espace public dissensuel. Osiel étudie la solidarité discursive exclusivement dans le cas de la justice transitionnelle. La restriction ne revient pas à se focaliser sur un détail, mais à porter l'attention sur les procès criminels pour rendre le patriotisme constitutionnel plus efficace. Les procès pour crimes de masse ont une influence forte sur la mémoire collective et sur les normes sociales. Ils facilitent la production d'un *ethos* démocratique. La solidarité discursive, dans son application, connaît différents degrés. Son expression est maximale dans le cas des procès criminels, où son effectivité est à la fois vitale, et ses vertus manifestes. Mais on comprend, par l'analyse précédente de la conception libérale de la mémoire collective, que la solidarité discursive s'étend au patriotisme constitutionnel dans son ensemble, et concerne aussi l'examen critique des traditions. Soumettre le passé au bain acide de la discussion exige de favoriser la confrontation de plusieurs récits, par la reconnaissance de l'indétermination narrative du récit officiel. L'*ethos* démocratique se nourrit des *dissensus* exprimés, à condition, toutefois, que chaque point de vue respecte les règles imposées par la démocratie, qui interdisent de porter atteinte aux droits fondamentaux individuels. La solidarité discursive, surtout, est uniquement *renforcée* par le patriotisme constitutionnel. Elle tire plus largement son origine de l'espace public formé par la désintrication du pouvoir et du droit. L'attribution de droits fondamentaux aux individus favorise une culture politique libérale au sein de la société :

« Mais c'est la politique, et en particulier la liberté de presse et de parole dans les systèmes démocratiques, qui constitue le fondement institutionnel de la solidarité discursive. Cette solidarité a son origine et consiste dans les liens formés (souvent à notre insu) par l'exercice actif des droits qu'une société libérale manifeste hautement – et auxquels ceux qui y adhèrent doivent aspirer. C'est la mémoire de nos engagements discursifs eux-mêmes, non moins que celle des événements en discussion, qui crée cette solidarité entre nous. Des engagements de ce type peuvent émerger autant au cours d'un dîner ou au coin de la rue que sur la scène de la « haute » politique. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> L'expression a déjà été citée. Cf. *supra* p. 33.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 88-89.

La définition de la mémoire collective par Osiel, pour conclure, est conforme au projet d'élaborer un patriotisme constitutionnel par l'espace public dissensuel. L'accent mis sur les controverses, dans les deux cas, revient à souligner la fécondité intrinsèque du dissensus, contrairement à Habermas.

*La logique du pardon. Une nouvelle différence avec Ricoeur*

Ricoeur s'accorde également avec la thèse de la solidarité discursive d'Osiel, pour l'intention de renforcer les dissensus dans les débats qui portent sur la mémoire collective, en prenant en compte le travail de l'historien. La co-présence des juges et des historiens, lors des procès criminels, stimule les controverses. Elle place les citoyens en position d'arbitrage ou de tiers, desquels dépend, au final, l'utilité des procès pour tirer des leçons de l'histoire. On peut bien s'efforcer par le projet d'un patriotisme constitutionnel de favoriser une solidarité discursive. Mais cette dernière, pour être effective, est à son tour tributaire de l'intérêt des citoyens pour les débats publics.

L'espace public dissensuel, toutefois, se distingue de la manière avec laquelle Ricoeur reprend la solidarité discursive d'Osiel pour l'inscrire plus largement dans une problématique du pardon. Le pardon, pour Ricoeur, doit être « l'horizon eschatologique de la problématique entière de la mémoire, de l'histoire, et de l'oubli »<sup>1</sup>. Son « équation » est la disproportion entre deux pôles qui le constituent : d'une part la « profondeur de la faute », impardonnable de fait et de droit, aussi bien pour la victime que pour son auteur, par laquelle s'instaure un lien entre l'ipséité, la culpabilité, et l'imputabilité ; d'autre part la « hauteur du pardon », qui n'existe que parce qu'il y a de l'impardonnable à pardonner<sup>2</sup>. La dissymétrie entre les deux pôles empêche de concevoir le pardon sous la forme d'un échange. Il y a bien une forme de réciprocité entre la demande de pardon et son octroi, analogue à l'échange-don de Mauss. Mais le pardon n'est pas un objet de rétribution ou d'échange. Le commandement, plus exigeant, est celui d'aimer ses ennemis sans contrepartie ou sans réciprocité. Cela ne signifie pas qu'il faut oublier pour pouvoir pardonner. Le pardon, parce qu'il se rapporte au tragique de l'action, est confronté au tort par excellence, ou aux « figures de la perte » que sont l'intraitable, l'irréconciliable, l'irréparable. Il n'efface pas la faute, parce que la faute est

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op.cit.*, p. 376.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 593.

ineffaçable. Savoir qu'il y a « à jamais de la perte » n'empêche pas toutefois de faire « écho au Dit de la sagesse du Cantique des Cantiques : « L'amour est aussi fort que la mort » »<sup>1</sup>. La problématique religieuse du pardon prétend compléter la solidarité discursive en substituant une logique d'amour au respect procédural encouragé par le patriotisme constitutionnel. Donner la parole au coupable revient à lui témoigner de la « considération ». C'est respecter sa dignité en tant qu'être humain, au lieu de le mépriser, et faire la distinction entre l'imprescriptible et l'impardonnable. Les crimes contre l'humanité sont imprescriptibles. La radicalité du mal commis interdit toute « extinction de l'action en justice », passé un certain délai<sup>2</sup>. *Mais seuls les actes sont impardonnables, non l'agent*. Confondre l'imprescriptible avec l'impardonnable serait la « marque de notre incapacité à aimer absolument »<sup>3</sup>. Pardonner revient à dissocier l'être de l'acte, pour délier l'agent de sa faute. « Cette dissociation exprime un acte de foi, un crédit adressé aux ressources de régénération du soi »<sup>4</sup>. Seules les pratiques de l'oubli qui permettent la construction d'une mémoire « apaisée » ou « heureuse » sont justifiées. Les actes doivent être jugés aussi sévèrement qu'ils le méritent. L'exercice du dissensus, par la solidarité discursive, est une manière à la fois de témoigner des torts subis, et d'en tirer des leçons. La perspective du pardon, toutefois, apaise le dissensus par la formation d'un *ars oblivionis*. La solution n'est pas de *taire le mal*, « mais de le dire sur un mode apaisé, sans colère »<sup>5</sup>. Un art de l'oubli est compatible avec la mémoire, qui permettrait d'être dans l'insouci :

« Dans la mémoire-souci, nous nous tenons auprès du passé, nous en restons préoccupés. N'y aurait-il pas dès lors une forme suprême d'oubli, en tant que disposition et manière d'être au monde, qui serait l'insouciance, ou pour mieux dire l'insouci ? »<sup>6</sup>

La problématique du pardon est analogue à la phénoménologie de la mutualité de Ricoeur. Les raisons pour lesquelles l'espace public dissensuel s'en distingue sont donc similaires. Elles tiennent d'une part à la référence à l'*agapè*, étrangère au modèle machiavélien de l'entente dans le conflit, d'autre part à l'atténuation du dissensus par la finalité d'une mémoire

<sup>1</sup> *Ibid.* (respectivement p. 653 et 656).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 610.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 614.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 638.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 589.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 655.

apaisée. L'imaginaire social de Ricoeur permet de concevoir un patriotisme constitutionnel en accord avec la solidarité discursive d'Osiel. L'espace public dissensuel le reprend à son compte, tout en laissant de côté la perspective religieuse que Ricoeur propose en complément. La solidarité discursive ne présente pas plus le risque de favoriser une « mémoire malheureuse » que les luttes pour la reconnaissance d'engendrer une conscience malheureuse. Le dissensus n'est pas seulement un facteur de cohésion et de solidarité sociale. Il vient aussi un moment où son expression – menée à son terme – *l'épuise*, apaise et clôt les débats. La solidarité discursive ne revient pas à discuter inlassablement de tout, pour continuellement s'opposer. Le patriotisme constitutionnel, autrement, n'aurait aucun sens. L'enjeu n'est pas de cultiver le dissensus pour le dissensus, mais de lui permettre de s'exprimer quand, justement, il s'agit de le prendre en considération.

## **Conclusion**

La thèse de la solidarité discursive d'Osiel n'est pas l'application de l'éthique de la discussion au cas de la justice transitionnelle. Elle s'accorde avec l'espace public dissensuel pour la valorisation du dissensus et sa contribution à la formation de la solidarité discursive. Le patriotisme constitutionnel est envisagé de manière identique dans les deux cas. La définition de la mémoire collective, par conséquent, est également commune. La problématique du pardon de Ricoeur, en revanche, diffère de l'espace public dissensuel par la perspective de *l'agapè*. Il est intéressant, une fois l'accord entre la solidarité discursive d'Osiel et l'espace public dissensuel démontré, de s'interroger sur les modalités d'action d'un examen critique de l'histoire nationale sur les normes sociales. Le projet d'élaborer un patriotisme constitutionnel par la solidarité discursive serait vain s'il avait peu d'effets sur les mœurs ou les habitudes de civilité. Il ne suffit pas d'en éclairer la signification sur un plan théorique. Ses conséquences en pratique doivent être étudiées pour poser la question de son utilité. Quelle action le patriotisme constitutionnel peut-il espérer avoir sur les normes sociales ? Jusqu'où faut-il, pour la renforcer, accorder de l'importance au symbolique selon l'espace public dissensuel ?

### **3. Le symbolique : son action sur les normes sociales**

#### *Le cas des procès-spectacles*

Osiel, de façon intéressante, pose la question des modalités d'action du patriotisme constitutionnel sur les normes sociales, tout en soulignant l'importance de la dimension symbolique des procès à cette occasion.

L'action du patriotisme constitutionnel sur les mœurs, comme le montre le cas de la justice transitionnelle, ne peut être aujourd'hui qu'indirecte. La thèse de la solidarité discursive, sur ce point, s'oppose radicalement et définitivement à l'analyse durkheimienne du droit pénal. Le droit pénal ou répressif, pour Durkheim, est du registre de la solidarité mécanique, contrairement au droit civil ou restitutif qui fait référence à la solidarité organique. Le crime vient heurter les sentiments et les croyances communs qui forment la « conscience collective »<sup>1</sup>. L'opinion publique réagit contre lui de manière « passionnelle », par rejet et condamnation unanime d'un acte qui vient heurter ou blesser ses convictions, au point que la peine juridique est toujours une manière pour les individus, et pour la société, de se venger d'un ennemi. Le droit pénal est à la fois *l'expression* de la conscience collective – de l'offense qui lui a été faite – et un moyen de la renforcer et de *produire* de la solidarité mécanique par une pratique d'homogénéisation morale qui agit directement sur les normes sociales<sup>2</sup>. Le crime est l'occasion pour les individus de prendre conscience de leurs valeurs morales communes. Il rapproche « les consciences honnêtes et les concentre »<sup>3</sup>. L'avènement du capitalisme, certes, fait que le droit restitutif devient prépondérant sur le droit répressif, avec une solidarité organique qui s'accroît avec la division du travail. Mais la solidarité mécanique ne disparaît pas des sociétés modernes. La conscience collective a seulement subi une mutation, qui revient paradoxalement à concevoir le collectif à partir de l'individuel.

<sup>1</sup> « L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre ; on peut l'appeler la conscience *collective* ou *commune*. » (E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, P.U.F, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1967, p. 46)

<sup>2</sup> Le droit, pour Durkheim « désigne, au sens fort, un procès de constitution. Dans les différentes dimensions qui sont les siennes, il se révèle capable, non pas d'exprimer ou de refléter, mais bien de *produire* les rapports sociaux qui n'existeraient pas sans lui ». B. Karsenti, « Nul n'est censé ignorer la loi ». Le droit pénal, de Durkheim à Fauconnet, *Archives de Philosophie*, 2004/4, tome 67, p. 559.

<sup>3</sup> E. Durkheim, *De la division du travail social*, *op.cit.*, p. 70.

L'avènement de l'individualisme, entendu comme culte de la personne, est la nouvelle religion. Ce qui unit les hommes est leur respect sacré pour ce qui les différencie tous. La sacralisation du concept de dignité ne relie pas les hommes entre eux, mais favorise l'attachement de chacun à son ego. La conscience collective change, et avec elle la manière de sanctionner les crimes par référence aux droits fondamentaux individuels. Mais le droit pénal, invariablement en toute société, continue d'être lié à la solidarité mécanique, qu'il exprime et nourrit :

« Dans les sociétés plus avancées, les similitudes exigées sont moins nombreuses ; il en est pourtant encore, nous l'avons vu, dont l'absence nous constitue en état de faute morale. Sans doute, le crime compte moins de catégories différentes ; *mais, aujourd'hui comme autrefois, si le criminel est l'objet de la réprobation, c'est parce qu'il n'est pas notre semblable.* »<sup>1</sup>

La thèse de la solidarité discursive conteste une action directe des procès sur les normes sociales. La fonction de la justice, en l'absence d'un consensus moral en société, est d'inciter les citoyens à s'interroger ensemble sur le contenu des habitudes de civilité. Le processus délibératif a pour effet de les rendre solidaires, qu'un accord soit ou non trouvé. Le droit pénal n'est pas là pour renforcer un consensus moral préexistant ni pour en produire un. Son rôle est de rendre les individus solidaires par la mise en questionnement du commun. Il en est de même pour le patriotisme constitutionnel dans son ensemble, auquel s'applique la solidarité discursive.

Les procès pour crimes de masse, pour autant, peuvent avoir une influence forte sur la mémoire collective, qui permet d'espérer une efficacité du patriotisme constitutionnel en pratique. Mais ils doivent pour cette raison être des *procès-spectacles* qui profitent de la dimension symbolique des événements jugés, en raison de leur importance pour la mémoire collective, pour vanter les « mérites de l'éthique libérale, et ce, en respectant ses principes »<sup>2</sup>. Osiel, contre l'avis commun des libéraux, considère que les procès-spectacles peuvent jouer

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>2</sup> M. Osiel, *Juger les crimes de masse, op.cit.*, p. 108. Nous ne reprenons qu'une partie de l'action du droit sur les normes sociales étudiées par Osiel, pour mettre l'accent sur la dimension symbolique des institutions. Une action forte – mais aussi intentionnelle et maîtrisable – suppose aussi de savoir faire un usage commémoratif des procès criminels. La commémoration pourrait jouer « le rôle de la « petite madeleine » de Proust » (*Ibid.*, 335). Le patriotisme constitutionnel, pour autant, comme il a déjà été précisé, s'oppose à toute histoire narrative et commémorative de l'ordre de l'idéologie. La commémoration des procès criminels serait uniquement un moyen de lutter contre l'oubli et de tirer des leçons du passé. La finalité du patriotisme constitutionnel est de permettre un *travail de mémoire* dont l'exigence est une étude *objective* du passé. Le devoir de mémoire ne doit aucunement être contraire à l'histoire.

un rôle pédagogique tout en respectant les droits fondamentaux de l'accusé. Il ne s'agit pas de trouver des boucs émissaires, comme le reproche Habermas<sup>1</sup>. La solidarité discursive, au contraire, tient à donner la parole aux accusés pour éviter de les cantonner au rôle classique de figurants. La finalité des procès de produire une « mythologie libérale » ne justifie pas non plus une distorsion de l'histoire<sup>2</sup>. Le mythe « doit être fiable, et pas seulement plaisant »<sup>3</sup>. Deux écueils sont à éviter, contraires l'un de l'autre : l'un consiste à vouloir se passer de l'histoire ; l'autre à s'y référer à tout prix, mais pour détourner son utilisation. La solidarité discursive, qui valorise le dissensus, exige qu'une place soit faite à l'historien dans les procès criminels. La valorisation du récit libéral ne doit en aucune façon empêcher l'existence et la confrontation de plusieurs récits, y compris quand l'historien vient contester la logique judiciaire ou les intentions du procès. L'utilisation de l'histoire au cours des procès-spectacles – second écueil – peut bien être effective. La connaissance du passé aide souvent à juger, et à situer l'événement dans le récit national pour en mesurer la gravité. La distorsion de l'histoire, dans ce cas, tient à son utilisation dans une logique purement commémorative. L'histoire est convoquée, mais à condition que le passé fasse l'objet d'une lecture unilatérale, pour pouvoir en tirer des leçons. La solution, là encore, pour éviter toute distorsion, est de multiplier les récits. Plusieurs interprétations historiques doivent pouvoir être possibles, pour empêcher une lecture réductrice du passé. Les procès criminels, pour favoriser une solidarité discursive, doivent pouvoir s'aider de l'histoire pour produire du dissensuel.

Une action forte des procès criminels sur les normes sociales suppose de recourir à une « astucieuse dramaturgie »<sup>4</sup>. L'exercice du dissensus doit prendre la forme d'un « théâtre d'idées » où se joue un « drame » capital pour l'avenir de la société. L'incertitude du résultat « confère au procès-spectacle *libéral* à la fois sa légitimité normative et l'intensité dramatique qui est absente lorsque la condamnation pour toutes les charges est une conclusion acquise »<sup>5</sup>. La finalité des procès-spectacles est de faire une *publicité* de la culture libérale qui ne soit pas une *Werbung*. Les vertus libérales doivent être rendues publiques, ou exposées au grand jour, pour convaincre et vanter les mérites de la démocratie. S'aider de la dimension symbolique des procès permet, d'une part, de renforcer la valeur de l'éthique libérale par une logique de

<sup>1</sup> Cf. *supra* p. 231.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 398.

séduction, d'autre part d'agir plus fortement sur les mœurs et de rendre le patriotisme constitutionnel plus efficace. L'importance du symbolique est-elle conçue de la même manière par l'espace public dissensuel, aussi bien dans le cas particulier des procès criminels, que dans celui plus général du patriotisme constitutionnel ?

*La dimension scénographique du patriotisme constitutionnel*

L'imaginaire social de Ricoeur, premièrement, permet de dépasser l'alternative stricte entre la représentation et la rationalité, qui résulte de la confrontation des travaux de Cassirer et de Gehlen. La primauté du symbolique sur le discursif ne se fait pas nécessairement au prix d'une irrationalité. Elle impose de prendre en compte le statut transcendantal de l'imagination dans les relations sociales, aussi bien dans l'élaboration de la rationalité politique - pour l'inscrire dans un imaginaire social - que dans l'élaboration du patriotisme constitutionnel pour favoriser un *ethos* démocratique. La dimension symbolique des institutions n'est pas un *instrument* dont on pourrait décider ou non de se servir pour élaborer un espace de discussion. Elle n'est pas un *objet* dont on pourrait user et juger les qualités en occupant un point de vue extérieur. L'exercice du dissensus, dans le cas du patriotisme constitutionnel, *s'inscrit* nécessairement dans la dimension symbolique des institutions. Le symbolique est une condition de possibilité du discursif qui détermine aussi sa rationalité. La lecture de *Juger les crimes de masse* ne permet pas de savoir avec certitude si Osiel l'affirme également, même si sa référence à Geertz le laisse penser<sup>1</sup>. Les procès criminels, pour l'espace public dissensuel, doivent être spectaculaires pour agir plus fortement sur les mœurs. Il ne s'agit pas seulement de profiter au maximum de la valeur symbolique des institutions, mais d'élaborer plus généralement un patriotisme constitutionnel qui soit représentatif avant d'être argumentatif. La primauté de l'image sur le concept est une donnée fondamentale, qui détermine à la fois l'exercice du dissensus et la solidarité sociale qu'il est possible d'en tirer. Son action sur les mœurs - sur l'« imaginaire affectif » pour reprendre Habermas - doit faire partie intégrante du patriotisme constitutionnel. Elle ne doit pas toutefois faire obstacle à un examen critique du passé. Le statut transcendantal du symbolique n'empêche pas ses effets d'être jugés. La question de son utilisation se pose effectivement. La difficulté est de concilier la séduction

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 94.

qu'exerce le pouvoir de l'image, le mythique et le symbolique sur les individus, avec la logique argumentative exigée par le patriotisme constitutionnel.

Le patriotisme constitutionnel, comme le pouvoir, doit être *scénographique*. Des différences majeures doivent toutefois être soulignées. L'examen critique du passé, d'une part, ne reflète pas la puissance créatrice de l'imaginaire social. La confrontation de plusieurs récits, que permet la reconnaissance de l'indétermination narrative du discours officiel, est seulement *analogue* à la dialectique de l'idéologie et de l'utopie. Les contre-récits, par leur extra-territorialité, permettent de contester l'idéologie. Mais l'interprétation du passé n'est pas *créatrice*. Elle ne relève pas de l'*imagination* collective, mais d'un espace public *argumentatif* qui, à l'instar de la justice, a pour finalité la *vérité*. Le sens du patriotisme constitutionnel n'est pas de multiplier les discours, indéfiniment, mais de s'enrichir du modèle scientifique de l'herméneutique pour éviter toute distorsion de la mémoire collective. La sublimité de l'utopie, qui ouvre sur un nouvel espace de possibles, n'a rien à voir avec l'élaboration d'un travail de mémoire qui porte sur le passé. La conflictualité, d'autre part, n'est pas non plus identique en politique et dans le cadre du patriotisme constitutionnel. Plusieurs récits de l'identité nationale s'affrontent, qui peuvent également exprimer des luttes pour la reconnaissance, sans qu'il soit question d'antagonisme de valeurs ou de conceptions différentes du bien commun. L'enjeu, par le patriotisme constitutionnel, est de faire un examen critique et objectif du passé. Le conflit n'oppose pas des classes sociales, mais porte sur l'indétermination narrative du discours officiel.

À quoi revient, par conséquent, la dimension scénographique du patriotisme constitutionnel ? L'examen critique du passé est un moyen de *mettre en scène le dissensus*, et de le valoriser. Il ne reflète pas l'imaginaire social, mais permet aux individus de faire l'expérience de la solidarité discursive. Il témoigne de la fécondité des désaccords aussi bien sur un plan gnoseologique que sociologique. Le patriotisme constitutionnel, de cette façon, est une *célébration* de la démocratie pour sa qualité d'accepter le dissensus et de s'en enrichir. La terminologie d'Osiel, au sujet de la finalité des procès-spectacles, mériterait d'être davantage précisée. Les expressions « vertus démocratiques », « vertus libérales », « éthique libérale », sont indistinctement employées. Le risque est une confusion entre le culturel et le normatif. Le patriotisme constitutionnel revient bien à favoriser un *ethos* démocratique ou une culture politique libérale, soit un attachement des citoyens aux principes démocratiques. Mais l'interprétation des droits fondamentaux individuels diffère selon la conception de la liberté adoptée. L'espace public dissensuel est républicain. Son idéal politique n'est pas la non-

interférence mais la non-domination. La mythologie libérale, produite par les procès-spectacles, n'est pas la promotion du libéralisme comme doctrine. Elle est une célébration de la démocratie pour sa dimension dissensuelle, que l'espace public dissensuel reprend dans le cadre de son républicanisme.

## Conclusion

L'enjeu, pour clarifier la signification de l'espace public dissensuel, était de savoir comment interpréter aujourd'hui les trois points essentiels du modèle machiavélien de l'entente dans le conflit. Les éléments de réponse sont les suivants :

- les dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle du conflit civil, ainsi que la double dimension esthétique de la politique, de l'ordre du beau et du sublime, ont été clarifiées par l'étude du constitutionnalisme. L'infléchissement du constitutionnalisme par l'idéal politique de non-domination, en raison du républicanisme adopté, est nécessaire. Il permet de renforcer les principes fondamentaux du constitutionnalisme moderne – que reprennent l'empire du droit, la dispersion du pouvoir et la condition contre-majoritaire – par quatre points majeurs que sont la défense du bicamérisme, le choix du système de proportionnalité, la gravité du problème du pouvoir des juges (incontournables mais représentant la menace d'une nouvelle figure des grands), et la nécessité d'opter pour une conception dynamique de la Constitution.

Ces quatre points, s'ils sont aussi soulignés par Pettit, exigent d'être envisagés d'une manière particulière pour correspondre au modèle machiavélien de l'entente dans le conflit. Les différences essentielles avec Pettit tiennent à la manière de concevoir la vie politique. L'espace de contestabilité pettitien ne fait aucunement du conflit civil le principe de l'exercice politique. Il est au contraire réticent à l'intégrer et le pense uniquement comme cas-limite. Son consensualisme comporte de nombreux points de similitude avec Habermas. Une démarche identique de réflexivité rend une nouvelle fois possible un consensus social sur les attentes des individus, de même qu'on retrouve une conception similaire de ce qu'une discussion réussie signifie. On peut même soupçonner Pettit de minimiser le fait contemporain du pluralisme par une conception trop homogène de la société, et s'inquiéter à ce sujet de son intention d'utiliser des mesures de régulation à des fins morales pour récompenser la vertu et blâmer le vice, afin de tirer profit du désir naturel de considération des hommes. L'espace public dissensuel, pour toutes ces raisons, diffère très fortement de la démocratie contestataire de Pettit. Le système de proportionnalité est nécessaire pour ne pas dévitaliser l'exercice conflictuel de la politique, afin que les rapports de forces entre les parti(e)s soient pleinement représentés au Parlement. L'importance d'une conception

dynamique de la Constitution s'explique elle aussi par l'adoption du conflit civil comme principe politique. Une démocratie véritable n'est possible que si on instaure une dialectique féconde entre la vie politique et ses institutions, en permettant une interrogation perpétuelle sur le bien commun à suivre par le jeu de l'idéologie et de l'utopie. La démocratie meurt quand le commun n'est plus en question. On ne peut éviter sa déchéance et lutter contre l'individualisme qui la favorise qu'en rendant le commun litigieux. Ce n'est pas trop attendre des citoyens mais se donner les moyens, dans une perspective réaliste attachée au principe machiavélien de la *verità effettuale*, de réaliser le projet d'une démocratie ouverte formulé par Castoriadis en l'inscrivant dans une praxis sociale réellement intersubjective. Le modèle de l'entente dans le conflit propose une conception dynamique de la Constitution plus accentuée que celle d'Ackerman, ainsi qu'une économie de la vertu différente qui refuse de la démocratie dualiste la séparation trop stricte établie entre les temps ordinaire et extraordinaire de la vie politique.

L'espace public dissensuel, surtout, permet d'articuler les dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle du conflit civil pris comme principe politique. Il déborde le cadre des institutions par son ancrage social et s'étend à toute discussion qui porte sur le commun. L'extra-institutionnel tient aussi au surplus d'être qu'apporte l'utopie dans le jeu politique par son extra-territorialité. La reconnaissance du droit de résistance par la Constitution, quoi qu'en dise Negri, assure un point d'articulation entre l'institutionnalisation de la politique – qui se nourrit du conflit entre peuple et grands – et la possibilité de la contester à ses bords quand elle n'est pas légitime. Une dialectique entre pouvoir constituant et pouvoirs constitués est possible qui, dénuée de toute idée de réconciliation ou de dépassement, tire sa fécondité de la conflictualité qui la caractérise. L'esthétique du beau est la dimension institutionnelle de la politique, l'effort de réguler le conflit civil par des lois et une Constitution. Le sublime, quant à lui, désigne la puissance créatrice de l'imaginaire social, plus particulièrement l'extra-territorialité de l'utopie. L'espace public dissensuel, sur ce point, est similaire au projet de la démocratie sauvage de Lefort. Il reprend également l'idée lefortienne d'une occultation nécessaire de la violence du conflit civil pour le rendre supportable pour les citoyens. La dimension symbolique de la politique doit jouer pleinement son rôle. La lutte des partis est un moyen de mettre en scène le conflit, et d'en donner une expression politique pour éviter les excès auxquels conduirait son effectivité exclusive en société. Ricoeur, enfin, ne permet pas seulement de comprendre l'idéologie dans un sens plus large sans la vider de sa fonction critique. Ses travaux font aussi partie du nouvel esprit utopique du XX<sup>e</sup> siècle. La valorisation du concept d'utopie est nécessaire. Elle est l'une des conditions de possibilité de l'exercice

d'une démocratie authentique pour que la société se nourrisse de la sublimité de l'imagination collective.

- la question des mœurs, pour encadrer dans de justes proportions l'exercice du conflit civil, peut aujourd'hui être travaillée dans le cadre du patriotisme constitutionnel. Le *vivere libero* a pour traduction contemporaine l'*ethos* démocratique. Le conflit est intrinsèquement une expérience de l'entente. Son effectivité suppose une entente formelle des individus sur les règles qui devront l'encadrer. Mais l'*entente* dans le conflit doit être renforcée pour s'inscrire davantage dans les mœurs. Le projet d'un patriotisme constitutionnel est compatible avec l'imaginaire social de Ricoeur. La fonction d'intégration sociale de l'idéologie n'accorde pas une importance au monde vécu qui serait contraire à un examen critique du passé. La mémoire collective est ouverte à l'interprétation. Plusieurs récits de l'identité nationale doivent être possibles. L'espace public dissensuel suppose de concevoir un patriotisme constitutionnel différemment de Habermas sur deux points essentiels. Il s'accorde premièrement avec la thèse de la solidarité discursive d'Osiel pour valoriser le dissensus, sans reprendre la problématique du pardon que lui ajoute Ricoeur. La solidarité discursive, dans le cas du patriotisme constitutionnel, est l'expérience de l'entente *dans* et *par* le dissensus. Elle est une célébration de la démocratie pour sa capacité de permettre les désaccords et de s'en enrichir. L'attachement des individus à la Déclaration des droits de l'homme doit tenir à la fécondité des dissensus qu'autorisent, dans de justes proportions, les droits fondamentaux individuels. Il est un moyen pour repolitiser les citoyens en les habituant à l'exercice d'un commun litigieux. L'espace public dissensuel a pour spécificité de concevoir une solidarité discursive également sur le plan politique, par la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie. Le conflit, dans ce cas, est interminable, et concerne le bien commun au lieu de relever de la recherche de la vérité. La seconde différence avec Habermas est la primauté du symbolique sur le discursif. La dimension symbolique des institutions est une donnée originelle. Elle aide à renforcer l'action du patriotisme constitutionnel sur les normes sociales. Les procès criminels, pour cette raison, doivent être spectaculaires. La dimension scénographique du patriotisme constitutionnel, enfin, diffère de celle de la politique. Le pouvoir reflète la créativité de l'imaginaire social. Le passé, lui, ne s'invente pas. Son examen critique est une célébration du dissensus et de la solidarité discursive qui font les qualités de la démocratie.

# CONCLUSION

La question, originellement avec Audier, était de savoir si le fait contemporain du pluralisme n'exigeait pas d'accorder une place plus importante à la perspective consensualiste, y compris dans une conception néo-machiavélienne de la politique. La notion de conflit serait devenue moins pertinente pour définir la démocratie depuis la fin de son opposition avec le totalitarisme. Le risque, aujourd'hui, ne serait pas le déni des divisions sociales, mais leur *multiplication* par une hétérogénéité culturelle et éthique devenue paroxystique, qui fragiliserait la cohésion sociale. La coexistence de plusieurs cultures, au sein d'une même société, multiplie en effet les occasions de conflit et les désaccords entre les individus. Le danger, comme le souligne Audier, est une prolifération de luttes pour la reconnaissance à des fins strictement personnelles, au détriment du bien commun. La doctrine philosophique du multiculturalisme, pour cette raison, doit être critiquée. Le bien ne prime pas sur le juste. L'exercice d'une démocratie authentique suppose d'entretenir une culture politique commune pour unir les citoyens et encadrer dans de justes proportions leurs désaccords. Attribuer des droits particuliers aux minorités, au nom de leur différence culturelle, est une erreur. Il ne faut pas partir des conceptions particulières du bien, mais de l'expérience commune de citoyenneté, permise par la Déclaration des droits de l'homme, pour penser l'exercice d'un commun litigieux.

L'espace public dissensuel, s'il critique le communautarisme philosophique, conçoit néanmoins un pluralisme conflictuel au lieu de vouloir l'atténuer par une perspective consensualiste. La fin de l'unité spirituelle du monde n'est pas en soi nocive. Les désaccords entre les individus, ainsi que la lutte des classes qui continue aujourd'hui d'exister, s'ils sont bien encadrés, peuvent aider à enrichir la vie politique. Le problème n'est pas tant le pluralisme que le consensualisme massif dont la démocratie fait actuellement l'objet et qui l'appauvrit. La démocratie souffre aujourd'hui de son évidence. La juridisation des sociétés contemporaines la réduit à une politique des droits de l'homme purement individualiste. Le commun, aujourd'hui, est vidé de son sens pour n'être que l'instrument d'une logique de satisfaction d'intérêts personnels. La démocratie, dans l'imaginaire social contemporain, est identifiée au capitalisme et à la société de consommation. La Déclaration est détournée de son sens politique, pour uniquement satisfaire des ego de plus en plus surdimensionnés, à qui on

## CONCLUSION

laisse croire que le bien commun s'achète et se vend, comme tout objet consommable. La démocratie est devenue le droit de consommer pour des clients-citoyens qui ont l'illusion d'être rois. Le droit à la différence est proclamé – au nom de la sacro-sainte liberté d'expression - mais l'altérité n'a plus aucune signification. La passion démocratique de l'envie, provoquée par l'égalisation des conditions de vie matérielle, ne porte les citoyens à s'intéresser à autrui que pour mieux revenir à eux-mêmes et revendiquer le droit de posséder ce qui lui appartient. La notion d'humanité, comme l'affirme Rancière, fait l'objet d'un usage purement idéologique. Elle ne relie pas les hommes entre eux, pour exiger le respect pour tous de la communauté des êtres parlants, mais est doublement instrumentalisée par les citoyens pour satisfaire leurs requêtes et par le pouvoir qui profite de leur désintérêt politique pour nourrir ses ambitions. Il est de l'intérêt des partis politiques de réduire le peuple à une opinion publique représentative d'une somme d'individus. La maîtrise du social, ce faisant, est rendue plus facile, qui consiste à profiter de l'atomisation de la société pour uniquement satisfaire des intérêts personnels en occultant l'existence de la lutte des classes et l'enjeu de la domination. Le système économique, dans le néo-capitalisme, relègue également au second plan la lutte des classes. L'intégration systémique des individus est telle que l'idéologie du marché, ainsi que ses effets pervers dans le monde du travail, sont difficilement contestables. L'argument des contraintes économiques, enfin, par référence à la mondialisation, sert souvent de prétexte pour faire croire à une impuissance de la politique, afin de mieux réduire l'espace des possibles et empêcher la contestation.

Trois raisons, par conséquent, justifient la pertinence de l'espace public dissensuel tiré de Machiavel. Le fait contemporain du pluralisme, premièrement, n'empêche pas un déni des divisions sociales qui profite à un marketing politique. La définition lefortienne de la démocratie, loin d'être historiquement datée, est vitale pour dénoncer le consensualisme des démocraties contemporaines. L'antagonisme des classes sociales doit être mis au jour, pour lutter contre les pratiques idéologiques dont est victime le peuple à des fins de domination. Une interprétation post-marxiste de la lutte des classes doit permettre d'en comprendre la fécondité. Le conflit civil n'est pas une menace. Il est la condition de possibilité d'une démocratie authentique, nourrie de la richesse de l'imaginaire social par la dialectique de l'idéologie et de l'utopie.

L'espace public dissensuel, en second lieu, insiste sur la figure du *bien commun*, avec pour ambition de repolitiser les citoyens pour lutter contre l'individualisme. Il faut favoriser une

*culture* de la démocratie, au lieu simplement d'en permettre l'*usage* sur un mode économique. Des pratiques d'homogénéisation politique sont nécessaires, dont fait partie le patriotisme constitutionnel, qui consistent à *éduquer* les citoyens aux principes démocratiques pour leur permettre d'exercer leur souveraineté. L'*ethos* démocratique n'a rien à voir avec les habitudes de consommation d'une opinion post-littéraire entretenue par les *mass media* et les partis politiques. La citoyenneté, pour être exercée, suppose un minimum de connaissances et d'apprentissage. L'enjeu n'est pas de transformer les hommes, pour espérer qu'ils redeviennent des citoyens publics en se consacrant à la vie politique. Le souci machiavélien de la *verità effettuale* oblige à les prendre tels qu'ils sont, avec pour ambition de maximiser la vertu civique dont ils sont capables. L'espace public dissensuel propose toutefois une théorie de l'économie de la vertu différente de celle d'Ackerman. L'espoir est de permettre une auto-création continuée du peuple ou une vie constitutionnelle dynamique par l'élaboration d'une rationalité politique qui reflète directement la *praxis* sociale ou bénéficie d'un ancrage social immédiat. Les luttes sociales sont des luttes pour ou contre la domination, avant d'être des luttes pour la reconnaissance. L'institutionnalisation du conflit civil permet de profiter d'une interrogation perpétuelle des citoyens sur le bien commun par l'exercice d'un commun litigieux. La démocratie ne doit plus être une évidence si on veut que l'intérêt bien entendu, souhaité par Tocqueville, soit possible aujourd'hui. Les citoyens s'intéresseront à la vie politique à condition qu'on leur donne la chance de faire l'expérience de l'*éthique du dissensus*. L'éthique du dissensus désigne la fécondité du conflit civil encadré dans de justes proportions, qui simultanément permet une entente formelle entre les individus sur les conditions de possibilité de leurs désaccords – un respect procédural – et la formation de la solidarité discursive. Elle est l'expérience d'un *nous social* – des valeurs et des règles qui le constituent, mais aussi de la richesse de ses différences - par le dissensus. L'espace public dissensuel n'est ni au service de l'individualisme, ni favorable au relativisme. Il n'est pas un lieu d'expression de divers points de vue indifférents les uns aux autres et d'égale valeur, mais la reprise sur un plan politique de l'antagonisme des classes sociales par la dialectique de l'idéologie et de l'utopie dans le respect des valeurs démocratiques.

L'imaginaire social de Ricoeur, enfin, permet de redonner du sens à l'action politique par la sublimité de l'utopie. L'impuissance de la politique est toujours un argument idéologique au bénéfice du pouvoir établi. Gouverner est toujours prendre des décisions et faire des choix selon une conception particulière du bien commun qui, si elle n'est pas contestée, s'impose comme une évidence trompeuse. Le problème, aujourd'hui, n'est pas une restriction de la politique par la mondialisation. Les contraintes économiques internationales limitent

indéniablement le champ des possibles. L'enjeu est de redynamiser la vie démocratique par la puissance créatrice dont est capable l'imaginaire social, à condition d'en permettre l'expression. La démocratie, pour reprendre Rancière, est scandaleuse ou n'est pas. Le scandale vient toujours du principe de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui, et de son non-respect par des pratiques de domination. Seul le recours à des hétérotopies peut garantir l'exercice d'une vie démocratique authentique par la dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie. L'imaginaire social de Ricoeur élargit le sens de la notion d'idéologie par une approche culturelle qui n'est pas a-critique. L'idéologie, dans sa fonction de distorsion-dissimulation, doit toujours être combattue<sup>1</sup>.

À quoi revient synthétiquement l'espace public dissensuel, dont l'intention est de revitaliser la démocratie contemporaine ? Les idées fondamentales, pour en donner une dernière expression, sont les suivantes<sup>2</sup> :

- l'espace public dissensuel, d'une manière générale, est une interprétation contemporaine du modèle machiavélien de l'entente dans le conflit par une reprise *critique* de l'imaginaire social de Ricoeur (indépendamment du consensus conflictuel qu'il lui associe). La dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie est capitale, qui permet de reprendre le projet de Castoriadis d'une démocratie ouverte de manière plus adéquate en lui donnant une assise réellement intersubjective. La finalité est l'instauration d'une démocratie authentique, par l'établissement du conflit civil comme principe de la vie politique pour bénéficier de la puissance créatrice de l'imaginaire social.

L'interprétation contemporaine de Machiavel suppose de modifier sa pensée pour l'adapter au contexte démocratique sur trois points : le républicanisme est désormais de conviction, avec pour idéal politique – neutre et universel (critique du communautarisme) - la non-domination ; la Déclaration des droits de l'homme rend possible une expérience commune et identique de la citoyenneté (le commun n'est plus illusoire) ; la politique, enfin, n'a plus le droit de s'immiscer dans la vie privée des individus pour réguler leurs mœurs au nom de la cohésion sociale. Les deux dernières modifications obligent à concevoir autrement l'*entente*

<sup>1</sup> Cf. *supra* pp. 312-313.

<sup>2</sup> Pour une première synthèse de l'espace public dissensuel, avant l'étude de la reprise contemporaine des trois caractéristiques de l'entente dans le conflit, cf. *supra* pp. 373-383.

## CONCLUSION

dans le conflit. La politique chez Machiavel avait pour fonction d'entretenir dans de justes proportions le conflit civil par un commun imaginaire. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. L'entente dans le conflit n'est plus obtenue par occultation des divisions sociales, mais paradoxalement par l'entretien d'un *ethos* démocratique qui consiste à renforcer l'entente *par* le dissensus. Le conflit civil, chez Machiavel, oppose radicalement les grands et le peuple. Il est doté d'une valeur positive, sans être encore intrinsèquement une expérience de l'entente comme le permet depuis la Déclaration. L'*entente* dans le conflit, désormais, est la culture démocratique partagée par les individus, qu'ils apprécient pour l'espace public de discussion dissensuel qu'elle favorise. L'*ethos* démocratique suppose toutefois d'être entretenu par des pratiques d'homogénéisation politique pour renforcer l'attachement des citoyens aux valeurs démocratiques. L'élaboration d'un patriotisme constitutionnel a cet objectif, à condition de le considérer différemment de Habermas pour valoriser le dissensus. Une occultation du conflit civil, néanmoins, continue d'être nécessaire. La violence des rapports sociaux, à un certain stade, doit être ignorée par les citoyens pour rendre l'exercice du conflit supportable. La mise en scène du conflit civil par la compétition des partis politiques joue un rôle cathartique. Sa traduction/transposition sur un plan politique permet de le mettre à distance du social, pour en éviter les excès. Elle est un moyen d'éviter, par la dimension symbolique du pouvoir, la violence radicale de son effectivité sociale.

La reprise contemporaine du modèle machiavélien de l'entente dans le conflit, par conséquent, suppose de concevoir différemment ses trois grandes caractéristiques. Le cas des mœurs vient d'être évoqué, qui revient à concevoir le *vivere libero* par un *ethos* démocratique lié à l'exercice du dissensus. Les dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle du conflit civil – deuxième point - s'articulent aujourd'hui par la dialectique de l'idéologie et de l'utopie. L'institutionnalisation du conflit civil tient à son statut principiel en politique. La Constitution a pour finalité d'en garantir l'exercice, avec pour points essentiels le choix du bicamérisme et du système de proportionnalité, la prise au sérieux du problème du pouvoir des juges – qui, potentiellement, représentent une nouvelle figure des grands – et une conception dynamique de la Constitution pour l'enrichir de l'imaginaire social. La Constitution ne saurait être un texte figé. Une démocratie authentique est une démocratie ouverte, dans laquelle l'exercice d'un commun litigieux favorise une interrogation perpétuelle sur les principes de la vie sociale. La dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie doit permettre, autant que possible, une auto-créeation continuée du peuple, que l'on ne peut toutefois envisager sans poser la question de la supraconstitutionnalité pour se protéger de la tyrannie de la majorité. La dimension extra-institutionnelle du conflit civil a plusieurs

## CONCLUSION

expressions. L'espace public dissensuel, premièrement, loin de se limiter aux institutions, s'étend à toute discussion informelle qui porte sur le bien commun. Son extension donne la possibilité de contester la politique à ses bords pour exiger un nouveau partage du sensible par la reconnaissance de torts jusqu'ici ignorés. L'utopie, surtout, par son extra-territorialité, représente la dimension extra-institutionnelle du conflit. Elle offre le moyen de contester la dimension idéologique du pouvoir en ouvrant un nouvel espace de possibles. L'esthétique du beau en politique – troisième point - est l'institutionnalisation du conflit. Le sublime est la puissance créatrice de l'imaginaire social, incarnée par la figure de l'utopie.

L'espace public dissensuel est post-marxiste pour deux raisons majeures : le conflit civil entre les classes sociales, premièrement, est jugé interminable et intrinsèquement positif au point de devenir l'élément principal de la politique ; la politique, en second lieu, ne doit pas être débarrassée de la figure de l'imaginaire - sous prétexte qu'elle se limiterait au sens marxien de l'idéologie - mais s'inscrit au contraire dans un imaginaire social qui l'enrichit de sa puissance créatrice. L'approche culturelle de l'idéologie par Ricoeur permet d'une part d'insister sur la dimension symbolique des représentations par lesquelles se construit l'identité collective, d'autre part d'expliquer comment la fonction de distorsion-dissimulation de l'idéologie est possible tout en la dénonçant. Le statut transcendantal de l'imagination oblige également à distinguer les notions de désir et d'intérêt. La lutte pour ou contre la domination est toujours intéressée. Mais le besoin d'incorporer l'image de l'Autre rend également les hommes sensibles à la figure du commun, jusqu'à vouloir s'illusionner sur la nature de leurs relations pour ignorer la violence qui les constitue.

Honneth et Rancière proposent tous deux une critique intéressante du consensualisme habermassien, dont le principal mérite est de ne plus concevoir le conflit comme une pathologie. Mais le modèle honnethien du conflit dans l'entente est encore trop consensualiste (le conflit est toujours au service de l'entente), contrairement à la mésentente de Rancière qui, à tort, radicalise le conflit en identifiant l'ordre à la police. Seul l'espace public dissensuel permet adéquatement de prendre le conflit civil comme principe politique, et d'articuler ses dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle par une conception dynamique de la Constitution. L'absolutisation de la multitude par Negri n'est pas non plus convaincante en proposant un sublime en politique au sens de Lyotard. Elle débouche sur un anti-constitutionnalisme qui ne permet pas à la politique ordinaire de s'enrichir de la puissance créatrice de l'imaginaire social.

## CONCLUSION

- faire du conflit civil le principe de la vie politique suppose de retenir les points fondamentaux suivants :

La distinction machiavélique entre les grands et le peuple est applicable aux sociétés contemporaines. La vie sociale est conflictuelle. Il ne s'agit pas seulement de pluralisme – de dissensus cognitifs ou de divergences de points de vue, qu'il faudrait dépasser par une perspective consensualiste pour garantir la cohésion sociale – mais de luttes pour ou contre la domination entre des classes ou des groupes sociaux. L'antagonisme social oppose ceux qui désirent dominer pour satisfaire l'insatiabilité de leurs désirs en raison de leurs positions sociales avantageuses, à ceux qui luttent pour préserver leur liberté, à défaut de pouvoir dominer. La lutte contre la domination est pour le peuple un choix par défaut. Elle n'est rendue nécessaire que par la menace des grands, qui simultanément sont combattus et enviés. Le conflit civil oppose des parties qui ont chacune tendance à se prendre pour le tout. L'excès est aussi bien du côté des grands que du côté du peuple. La politique est l'instauration d'un ordre précaire au sein d'une société que les changements de rapports de force rendent instable. L'homme, pour Machiavel, est un être naturellement mauvais ou qui, plus justement, fait uniquement le bien par nécessité. Les passions de l'avoir et de l'être le caractérisent : l'insatiabilité de ses désirs l'incline continuellement à vouloir davantage de biens et à satisfaire, pour cette raison, son désir naturel d'exercer son emprise sur autrui ; l'homme, par nature, tient à sa liberté car il la sait menacée par les autres, également enclins à la domination. L'anthropologie machiavélique ne fonde pas la politique. La nature humaine n'est pas un invariant qui permettrait de déterminer l'état civil à partir d'un état de nature. Elle est un ensemble de *dispositions* dont l'actualisation varie selon l'ordre social institué, qui dépend de la responsabilité des gouvernants. Aucun assujettissement du peuple ne peut être justifié sous prétexte que les hommes, par nature, seraient bêtes, paresseux, et méchants. Il est possible par la culture de rendre l'homme vertueux. L'instinct de domination et l'insatiabilité des désirs, s'ils peuvent prendre différentes expressions, sont toutefois des constantes. Les rapports sociaux sont nécessairement conflictuels. Il est question dans tous les domaines de lutte pour ou contre la domination à différents degrés. La seule manière d'éviter la violence pure des passions humaines était pour Machiavel d'entretenir la distinction entre les grands et le peuple. Le conflit ne doit pas être mimétique. Les hommes ne doivent pas partager les mêmes passions et s'opposer directement les uns aux autres, mais avoir des désirs différents et appartenir à des classes sociales antagonistes. Il est bon que les pauvres soient pauvres pour Machiavel, pour que la politique *fixe* autant que possible l'antagonisme des classes sociales, et se protège de l'insatiabilité des désirs qui fait encourir le risque de multiplier les occasions de

## CONCLUSION

conflit. Machiavel, sur ce point, est impraticable aujourd'hui. La meilleure manière pour une société de se protéger de la nature instinctive de l'homme est de développer autant que possible la culture et l'éducation. Tout un chacun a le droit d'avoir de l'ambition, et la politique n'est plus autorisée à s'immiscer dans la vie des citoyens pour réguler leurs mœurs. L'idéal politique de la non-domination est plus exigeant que celui de la non-interférence. L'État doit veiller à ce que personne ne se retrouve sous le pouvoir arbitraire d'autrui, que ce pouvoir soit effectif ou non. La liberté est commune ou n'est pas. Elle ne se limite pas au respect des droits fondamentaux individuels, pour chaque personne considérée absolument, abstraction faite de la situation des autres. La lutte contre les situations de domination exige idéalement que tous les citoyens soient libres. L'État doit prendre le parti du peuple pour protéger ceux que la position sociale fragilise, et doit venir en aide à ceux qui sont victimes de torts.

La fécondité du conflit civil tient ensuite à l'interrogation perpétuelle du bien commun qui en découle. Aucun ordre social institué ne peut durablement être satisfaisant. Les grands désirent toujours profiter de la loi, et le peuple – l'ensemble des personnes caractérisées par le désir de non-domination – doit toujours lutter pour défendre ses droits. Le bien commun est continuellement l'exercice d'un commun litigieux. La politique est toujours la victoire d'un(e) parti(e) sur les autres. Chaque gouvernement exerce son pouvoir selon une conception du bien commun qui, faute d'être contredite par des utopies – par d'autres représentations de l'intérêt public – devient idéologique au sens marxien du terme. La politique doit toujours être contestée à ses bords, aussi bien pour redéfinir le partage du sensible par la prise en compte des in comptés, que pour contester la représentation du bien commun de la majorité par des hétérotopies.

Le conflit, paradoxalement, est simultanément une expérience de l'entente et un moyen de cohésion sociale. Il rend les individus solidaires les uns des autres et contribue à leur attachement aux principes démocratiques qui rendent leurs désaccords possibles (cas de la solidarité discursive). L'exercice du dissensus favorise une entente formelle des citoyens sur les règles qui l'encadrent, et un respect procédural entre eux. La Déclaration des droits de l'homme permet à tout citoyen de participer à la vie politique, et de débattre avec d'autres du bien commun.

Tous les conflits, enfin, ne sont pas bons. Le problème majeur est de leur garantir une *expression adéquate* pour qu'ils soient au service de l'idéal politique de non-domination. La lutte pour ou contre la domination peut prendre plusieurs formes ou connaître différents

## CONCLUSION

degrés. Il peut aussi bien s'agir de désaccords que de modes plus forts de contestation, justifiant l'exercice du droit de résistance et le recours aux armes si la nécessité l'impose. La guerre civile, pour autant, doit être évitée, qui signerait la mort de l'État. Tout conflit qui ne se rapporte plus à la question du bien commun, mais est uniquement engagé pour satisfaire des intérêts personnels (propres à un individu, ou à un groupe donné) est mauvais. Il ne s'agit pas de multiplier les conflits pour morceler la société, mais de partir de l'antagonisme des classes sociales pour enrichir la vie politique des différentes conceptions de l'intérêt public. Une expression adéquate du conflit civil suppose également de l'entretenir dans de justes proportions par la figure du commun. L'expérience de l'entente par le conflit ne suffit pas. Elle doit aussi être un effet de la politique pour consolider les liens sociaux. Une pratique d'homogénéisation est nécessaire, qui consiste à renforcer l'attachement des individus à la culture politique libérale pour produire un *ethos* démocratique. L'élaboration d'un patriotisme constitutionnel, sur ce point, s'avère très utile. L'examen critique du passé contribue à la solidarité discursive par la valorisation du dissensus, et permet d'agir sur les normes sociales ou les habitudes de civilité.

- le lien indissociable entre conflit civil et imaginaire social part de l'idée simple que le réel est toujours l'objet d'une représentation. L'imagination – comprise comme faculté de former des images - possède un statut transcendantal. Elle est constitutive de l'identité personnelle et collective. Prendre les hommes tels qu'ils sont, au nom de la *verità effettuale*, suppose simultanément de saisir la représentation qu'ils ont d'eux-mêmes et de la société dans laquelle ils vivent, pour comprendre leur sensibilité au pouvoir de l'image et à sa dimension symbolique. Le besoin d'incorporer l'image de l'Autre, énoncé par Lefort, est identique au propos de Ricoeur sur le rôle joué par l'imagination dans l'action sociale. Il n'y a pas de rapport à autrui sans la possibilité de se faire une image de ce qui nous affecte. L'imagination n'a pas le rôle ancillaire que lui donnait Kant, vis-à-vis de l'entendement (cas de l'imagination reproductrice). Elle est la faculté première de l'homme, qui détermine toutes les autres. Les points essentiels, là encore, sont les suivants :

L'imaginaire social moderne, décrit par Ricoeur, développe le thème de la représentation de trois manières : la constitution d'un ordre social (*Ordnung*), premièrement, suppose que la politique donne aux citoyens la possibilité de se faire une représentation de l'identité collective dans laquelle ils s'inscrivent. Il ne saurait y avoir d'intégration sociale des individus sans une représentation de la société en question, et d'intégration réussie sans que l'ordre

## CONCLUSION

social leur paraisse légitime. La reconnaissance de leur dignité, par l'attribution de droits fondamentaux, doit leur permettre de participer à la vie politique. La représentation de l'identité collective est idéologique. Un discours dominant est tenu, qui à la fois célèbre des événements majeurs du passé et oriente l'avenir. La représentation, ensuite, concerne l'exercice du pouvoir. L'idéologie est nécessaire pour pallier au manque de légitimité de l'autorité politique aux yeux des gouvernés. Il en va de la possibilité de l'obéissance des citoyens à leurs représentants, et de l'exercice légitime de la violence par l'État pour garantir l'ordre (cette fois-ci au sens du commandement). L'utopie, dans les deux cas, sert de contre-représentation pour critiquer l'idéologie. La fécondité de l'imaginaire social moderne est de s'enraciner dans une *praxis* sociale conflictuelle qui permet l'exercice politique d'un commun litigieux. La lutte pour ou contre la domination, à laquelle se livrent les classes sociales, se traduit par une dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie qui enrichit la vie démocratique de la puissance créatrice de l'imagination collective en multipliant les conceptions du bien commun. C'est également une manière d'éviter la dimension pathologique de l'idéologie et de l'utopie qui – troisième point - désigne le cas d'une représentation nocive, soit par inversion du rapport entre la théorie et la pratique à des fins de domination (sens marxien de l'idéologie), soit par le refuge dans un état de perfection rêvé, de l'ordre de la schizophrénie (cas de l'utopie littéraire).

La représentation que les individus se font de la société dépend de leur place sociale. Le point commun avec le modèle de la mésentente de Rancière est l'affirmation de la primauté du perlocutoire sur l'illocutoire. Le langage est indissociable des rapports de pouvoir qui hiérarchisent le social. La discussion n'a pas pour conditions quasi-transcendantes la symétrie des participants, la liberté d'adhésion, l'égalité d'accès à la parole, et la visée de l'entente. La communauté des êtres parlants est toujours déniée par des pratiques de domination. Une discussion n'est pas réussie à condition de déboucher nécessairement sur un consensus. Un accord entre les interlocuteurs est bien évidemment possible, qui peut aussi advenir, sur des points précis, entre les partis politiques. Mais le désaccord est intrinsèquement fécond, comme l'est le conflit civil entre les classes sociales. S'entendre sur ce qui les différencie et les oppose est un moyen pour les individus de respecter leurs différences et de s'enrichir d'elles. Le dissensus contribue à la solidarité discursive, et paradoxalement à la cohésion sociale.

Une approche phénoménologique des relations sociales fait précéder le discursif du symbolique. L'antériorité de l'image sur le concept a des conséquences importantes, aussi

## CONCLUSION

bien en politique que dans l'élaboration d'un patriotisme constitutionnel pour favoriser un *ethos* démocratique et consolider l'*entente* dans le conflit. L'imaginaire social n'est pas extérieur à la politique mais détermine au contraire sa rationalité. Un imaginaire politique doit lui faire écho. La politique est *représentative*. Sa dimension symbolique est de refléter la puissance créatrice de l'imaginaire social. Le pouvoir est une scénographie du conflit civil. Il obéit à une logique de visibilité qui n'est plus celle de la personnification du prince mais du dynamisme de l'imagination collective. Le patriotisme constitutionnel, à sa manière, est également scénographique. Il est une mise en sens et une mise en scène du dissensus qui contribue à l'élaboration de la solidarité discursive et fait l'excellence de la démocratie. L'examen critique du passé, toutefois, ne relève pas de l'*inventivité* du social. Il n'est pas question de différences axiologiques sur le bien commun en raison d'une imagination créatrice, mais d'interprétations plurielles du passé avec pour idéal la vérité. L'utopie prend tout au plus la forme des contre-récits qui enrichissent la compréhension de l'histoire nationale par la contestation du caractère idéologique du discours officiel tenu. La primauté du symbolique sur le discursif, enfin, permet de renforcer l'action du patriotisme constitutionnel sur les normes sociales. La dimension symbolique des institutions précède les normes rationnelles. Son influence sur les habitudes de penser et d'agir des citoyens doit être utilisée, sans contredire l'exigence de l'objectivité.

La démocratie est un régime exigeant, difficile à vivre, si on veut en assurer un exercice authentique. Elle suppose, comme le dit Lefort, que les citoyens acceptent de vivre dans l'incertitude et fassent le choix d'une éthique du doute. La certitude, elle, est réconfortante. Les partis politiques le savent, qui cherchent à profiter du besoin des hommes de se rassurer pour produire de faux consensualismes, au prix parfois de l'exclusion de l'étranger ou de la différence par des pratiques d'homogénéisation douteuses. L'idéologie des droits de l'homme n'est qu'un faux-semblant de la démocratie, qui pourtant sert d'étendard pour vanter le degré de civilisation avancé des sociétés occidentales. Elle est une ignorance du sens politique des libertés fondamentales individuelles, qui nourrit un état de suffisance chez les citoyens au détriment de la souveraineté populaire. Les pratiques de domination, en attendant, continuent pernicieusement d'exister, occultées par un voile démocratique. La seule manière de les combattre est de renforcer l'éthique du doute par l'éthique du dissensus. Le conflit civil, au lieu d'être occulté, doit apparaître au grand jour, jusqu'à servir de principe politique. Seul l'exercice d'un commun litigieux permet de rendre la démocratie vivante. L'espace public

## CONCLUSION

dissensuel est une conception dynamique de la vie collective dont l'intention est de révéler l'homme à sa propre puissance créatrice. La démocratie n'est jamais instituée ou figée. Elle est toujours un objet de questionnement, une idée de la liberté qui *donne à penser* et dont le sens ne peut être imposé. La confrontation des différentes conceptions du bien commun ne permet pas seulement de combattre la domination. Elle est un moyen d'*inventer* la démocratie, par l'expérience heureuse de l'incertitude de sa traduction.

# BIBLIOGRAPHIE

La spécificité de l'objet d'étude rend préférable une bibliographie thématique à une bibliographie générale. Il est plus intéressant de recenser les références par thème, dans l'ordre de la réflexion, plutôt que de dresser une liste générale qui aurait pour effet de les juxtaposer.

La bibliographie, par conséquent, respecte l'ordre des parties. Certains auteurs, en raison de leur importance, font l'objet d'une attention particulière sans que la recension de leurs publications soit exhaustive. Les thèmes sont numérotés, pour faciliter le renvoi aux notes de bas de page. Une rubrique « Généralités », enfin, clôt la bibliographie. Elle regroupe les ouvrages et les articles qui, soit sans être cités dans le corps du texte ont nourri la réflexion, soit ont été mentionnés tout en jouant un rôle secondaire.

Remarques :

- la numérotation des thèmes respecte l'ordre des parties, et celui des chapitres (pour les deux premiers chiffres donnés).
- l'expression « Autour de » désigne l'ensemble des ouvrages cités dans la thèse qui ont permis de travailler la pensée d'un auteur, à l'exception des références qu'il est plus pertinent de recenser dans une autre rubrique.
- l'expression « Autres » revient à la rubrique « Généralités », mais appliquée à des auteurs en particulier.
- certaines références sont citées à plusieurs reprises, selon les thèmes travaillés. Elles sont abrégées quand il s'agit d'auteurs faisant déjà l'objet d'une rubrique particulière.

**BIBLIOGRAPHIE DE LA PREMIERE PARTIE****N. Loraux**Ouvrages

- LORAU N. (dir.), *La Grèce au féminin*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Histoire », 2003
- LORAU N., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2005
- LORAU N., *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XXI<sup>e</sup> siècle », 2005
- LORAU N., *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, Paris, Gallimard, coll. « nrf essais », 1999
- LORAU N., *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Maspero, 1981
- LORAU N., *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1989
- LORAU N., *Les Mères en deuil*, Paris, Le Seuil, 1990
- LORAU N., *L'invention d'Athènes*, Paris, Mouton, 1981

Article

- LORAU N., « Pour quel consensus ? », *Le Genre humain*, n°18, 1988

**Autour de N. Loraux**

- « Les voies traversières de N. Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales », *EspacesTemps, Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, n°87-88, 2005
- BETOURNE O., HARTIG A.I., *Penser l'histoire de la Révolution française, deux siècles de passion française*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 1989
- CASTORIADIS C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1975
- FINLEY M.I., *L'invention de la politique*, (1983), trad. J. Carlier, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1985
- FURET F., *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978
- GLOTZ G., *Histoire grecque*, (1929), 4 vol., Paris, P.U.F, coll. « Dito », 1986
- LEVY E., *Nouvelle histoire de l'Antiquité*, « La Grèce au V<sup>e</sup> siècle : de Clisthène à Socrate », tome 2, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 1995
- MOSSE C., *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Paris, Seuil, 1971
- PEBARTHE C., *Introduction à l'histoire grecque du XII<sup>e</sup>- fin IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Belin, 2006
- VERNANT J-P., *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, P.U.F, coll. « Quadrige », 2004

VOVELLE M. (dir.), *Recherches sur la Révolution. Un bilan des travaux scientifiques du Bicentenaire*, Paris, La découverte, 1991

## **N. Machiavel**

Pour une bibliographie plus complète, cf. M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté. La politique machiavélique entre histoire et médecine*, Paris, H. Champion, coll. « Travaux de philosophie », 2004, pp. 195-230.

MACHIAVEL N., *De principatibus. Le Prince*, chap. XV, trad. et commentaire J-L. Fournel, J-C. Zancarani, texte italien établi par Giorgio Inglese, Paris, P.U.F, coll. « Fondements de la politique », 2000

MACHIAVEL N., *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. T. Guiraudet, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1985

MACHIAVEL N., *Œuvres complètes*, intro. J. Giono, texte présenté et annoté par E. Barincou, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964

## **Autour de N. Machiavel**

### Ouvrages

ALTHUSSER L., *Solitude de Machiavel*, éd. préparée et présentée par Y. Sintomer, Paris, P.U.F., coll. « Actuel Marx confrontation », 1998

ARON R., *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Éditions de Fallois, 1993

AUBENQUE P., *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F, coll. « Quadrige », 2004

AUDIER S., *Les théories de la république*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2004

AUDIER S., *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin/Ehess, coll. « Contextes », 2005

BARON H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton (N.J), Princeton University Press, 1966

BEC C., *Les marchands-écrivains. Affaires et humanisme à Florence, 1375-1434*, Paris, Mouton, coll. « Civilisations et sociétés », 1967

BLYTHE J.M., *Le gouvernement idéal et la constitution mixte au Moyen-Age (1992)*, trad. Jacques Ménard, Fribourg, Cerf Academic Press, 2005

CATTEEUW L., *Censures et raisons d'État aux origines de la modernité politique. Dialogues franco-italiens des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, thèse de doctorat réalisée sous la direction de Christian Lazzeri, Université de Paris X-Nanterre, 2008

CATTEEUW L., GABRIEL F., SENELLART M., [et.al.], « Réalisme et mythologie de la raison d'État », *Revue de synthèse*, 2 volumes, 130, 2009

CICERON, *La République*, trad. Esther Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 2002

GAILLE-NIKODIMOV M. (dir.), *Le gouvernement mixte : de l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe, XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, coll. « Renaissance et âge classique », 2005

## BIBLIOGRAPHIE

- GAILLE-NIKODIMOV M., *Conflit civil et liberté. La politique machiavélique entre histoire et médecine*, Paris, H. Champion, coll. « Travaux de philosophie », 2004
- GAILLE-NIKODIMOV M., *Machiavel et la tradition philosophique*, Paris, P.U.F., coll. « Philosophies », 2007
- GARVER E., *Machiavelli and the history of prudence*, University of Wisconsin Press, 1987
- HIRSCHMAN A.O., *Les passions et les intérêts* (1977), trad. P. Andler, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2005
- HIRSCHMAN A.O., *Un certain penchant à l'autosubversion*, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 1995
- LAZZERI C., REYNIE D. (dir.), *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, P.U.F., coll. « Recherches politiques », 1992
- LAZZERI C., REYNIE D. (dir.), *Politiques de l'intérêt*, Presses Universitaires Franco-Comtoises, 1998
- LAZZERI C., REYNIE D., *La raison d'État : politique et rationalité*, Paris, P.U.F., coll. « Recherches politiques », 1992
- MEINECKE F., *L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*, (1924), trad. M. Chevallier, Genève, Droz, 1973
- MERLEAU-PONTY M., « Note sur Machiavel », in *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1989, pp. 287-308
- POLYBE, *Histoire*, trad. D. Roussel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988
- PONS A., « Mœurs », in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, P.U.F., 1996
- SANTORO M., *Fortuna ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*, Napoli, Liguori, 1966
- SEHELLART M., *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1995
- SEHELLART M., *Machiavélisme et raison d'État. XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, P.U.F., coll. « Philosophies », 1989
- SFEZ G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, Paris, P.U.F., coll. « Bibliothèque du Collège international de philosophie », 1999
- SFEZ G., *Machiavel, le prince sans qualités*, Paris, Kimé, coll. « Philosophie-Épistémologie », 1998
- SFEZ G., SEHELLART M. (dir.), *L'enjeu Machiavel*, Paris, P.U.F., coll. « Librairie du Collège international de philosophie », 2001
- SKINNER Q., *Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. J. Grossman, J-Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, coll. « L'Évolution de l'humanité », 2001
- SKINNER Q., *Machiavel* (1981), trad. M. Plon, Paris, Seuil, coll. « Points », 2001
- VAROTTI C., *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento. Da Petrarca a Machiavelli*, Milano, B. Mondadori, « Testi et pretesti », 1998

Articles

AUDIER S., « Machiavel, héritier du républicanisme classique ? », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, n°34, 2000, pp. 9-35

BOUCHILLOUX H., « Le statut de la religion civile chez Rousseau », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 11, 2001, pp. 137-151

DE MATTEI R., « Dal primato della sapienza al primato della prudenza nel dottrinarismo politico italiano del Cinque e del seicento », *Giornale critico della filosofia italiana*, s. 4, an. LV (LVII), VII/1, 1976, p. 116-127

FONTANA A., « Les ambassadeurs après 1494 : la diplomatie et la politique nouvelles », in « *Italie 1494* », *Cahiers de la Renaissance italienne*, 3, Presses de la Sorbonne nouvelle, 1994, pp. 143-178

GAUDEMET J., « *Utilitas publica* », in C. Lazzeri et D. Reynié (dir.), *Politiques de l'intérêt*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1998, pp. 5-36

GOETZ B., « Le respect et le sublime », *Le Portique*, 11, 2003, <http://leportique.revues.org/index559.html>

LAZZERI C. « Les racines de la volonté de puissance : sur le passage de Machiavel à Hobbes » in Y.-C. Zarka, J. Bernhardt (dir.), *Thomas Hobbes, philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, P.U.F, coll. « Léviathan », 1990, pp. 225-246

LAZZERI C., « Peut-on composer les intérêts ? Un problème éthique et politique dans la pensée du XVII<sup>e</sup> siècle ? », in C. Lazzeri, D. Reynié., *Politiques de l'intérêt*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1998, pp. 145-191

MANSFIELD Harvey C., « Bruni, Machiavel et l'humanisme civique » in G. Sfez, M. Senellart (dir.), *L'enjeu Machiavel*, Paris, P.U.F, coll. « Librairie du Collège international de philosophie », 2001, pp. 103-121

MENISSIER T., « De la perspective au perspectivisme : Machiavel et la nouvelle conception de l'espace à la Renaissance », in Dokic J., Drieux P. et Lefebvre R. (dir.), *Symboliques et dynamiques de l'espace*, Presses Universitaires de Rouen, 2004, pp. 63-79

MENISSIER T., « Qu'est-ce que la vertu républicaine ? Quelques remarques sur l'interprétation de Machiavel dans *Le Moment machiavélien* », in G. Sfez, M. Senellart (dir.), *L'enjeu Machiavel*, Paris, P.U.F, coll. « Librairie du Collège international de philosophie », 2001, pp. 241-246

NADEAU C., « Machiavel : Domination et liberté politique » in *Philosophiques*, vol.30, n°2, 2003, pp. 321-351

ROVIELLO A-M., « Voie du milieu, juste mesure et démesure chez Machiavel », *Revue Epokhè*, n°5, 1995, pp. 239-256

SENELLART M., « La crise de l'idée de concorde chez Machiavel », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°4, 1996, pp. 117-133

SENELLART M., « Machiavel : l'*ethos* politique de grandeur et de liberté » in C. Lazzeri, M. Senellart, (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2007, pp. 268-281

SECELLART M., « Machiavelli aus der Perspektive der Gouvernementalität », in *Machiavellismus in Deutschland : Chiffre von Kontingenz, Herrschaft und Empirismus in der Neuzeit*, R. Oldenbourg, 2010, pp. 281-301

SECELLART M., « Républicanisme, bien commun et liberté individuelle : le modèle machiavélien selon Quentin Skinner » in, *Revue d'éthique et de théologie morale*, 193, 1995, pp. 27-64

SFEZ G., « Machiavel : la raison des humeurs » in *Rue Descartes*, n°12/13, mai 1995, pp. 11-37

SFEZ G., « La vérité suivante – Machiavel », *Rue Descartes*, n°8/9, 1993, pp. 99-123

SFEZ G., « Les voies de la réformation », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 11, 2001, pp. 23-47

TOSEL A. (dir.), *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1995, pp. 79-128

ZANCARINI J-C., « La révolte des Ciompi : Machiavel, ses sources et ses lecteurs », *Cahiers philosophiques*, n°97, avril 2004, pp. 9-22

ZANCARINI J-C., « Les humeurs du corps politique. Le peuple et la plèbe chez Machiavel », *Laboratoire italien*, mars 2001, n° 1, pp. 25-33

#### Autres

« Machiavel », *Cahiers philosophiques*, n° 97, avril 2004

ANSALDI S., « Conflit, démocratie et multitude : l'enjeu Spinoza-Machiavel », *Multitudes*, 2006/4 no 27, pp. 217-225

BAGGIONI L., « La repubblica nella storia : la questione dell'umanesimo civile », *Storica*, n°35-36, anno XII, 2006, pp. 65-91

BAGGIONI L., « Leonardo Bruni dans la tradition républicaine », *Raisons politiques*, 2009/4, n°36, pp. 25-43

BOUVIER P., *Machiavel, Campanella. Image et imaginaire en politique*, thèse de doctorat réalisée sous la direction de J-J Wunenberger, Université Jean Moulin Lyon III, 2006

DEL LUCCHESI F., *Tumultes et indignation. Conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*, Paris, Éd. Amsterdam, coll. « Cauter ! », 2010

GARIN E., « Echi del tumulto dei Ciompi nella cultura del Rinascimento », *Il tumulto dei Ciompi. Un momento di storia fiorentina ed europea*, Convegno internazionale di Studi, (Firenze, 16-19 settembre 1979), Florence, 1981, p. V- XXII

POCOCK J.G.A., *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine*, (1975), trad. L. Borot, Paris, P.U.F, coll. « Léviathan », 1997

POCOCK J.G.A., *Vertu, commerce et histoire*, trad. H. Aji, Paris, P.U.F, coll. « Léviathan », 1998

SKINNER Q., *La liberté avant le libéralisme* (1998), Paris, Seuil, coll. « Liber », 2000

SPITZ J.-F., « La face cachée de la philosophie politique moderne », *Critique*, n°504, mai 1989, pp. 307-344

SPITZ J.-F., « La philosophie républicaine aujourd'hui », *Le Droit et la République*, Nantes, 2000, pp. 101-139

SPITZ J.-F., « Le républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarisme ? », *Le Banquet*, n°7, 1995

### **J-F. Lyotard**

Pour une bibliographie plus complète, cf. G. Sfez, *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase*, Paris, Galilée, coll. « Débats », 2000, pp. 183-185 ; *Lyotard. La partie civile*, Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 2007, pp. 125-126.

#### Ouvrages

LYOTARD J.-F., *Heidegger et « les juifs »*, Paris, Galilée, coll. « Débats », 1988

LYOTARD J.-F., *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1979

LYOTARD J.-F., *Le Différend*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1983

LYOTARD J.-F., *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, coll. « Débats », 1986

LYOTARD J.-F., *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, coll. « Débats », 1991

LYOTARD J.-F., *Un trait d'union*, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, coll. « Trait d'union », 1994

#### Articles

LYOTARD J.-F., « À l'insu », *Le Genre humain*, n°18, 1988, pp. 37-43

LYOTARD J.-F., « Entretien avec Jean-François Lyotard », *Cahiers philosophiques* n°5, 1988

LYOTARD J.-F., « Judicieux dans le différend », in J. Derrida, *et al.*, *La faculté de juger*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1985, pp. 195-236

LYOTARD J.-F., « Les villes en guerre. Etude sur Machiavel », *Les cahiers de Fontenay*, n°30-31, juin 1983, pp. 39-59

LYOTARD J.-F., « Phraser après Auschwitz » in *Les fins de l'homme : à partir du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cerisy, Galilée, 1981

LYOTARD J.-F., « Sensus communis », *Le cahier du Collège international de Philosophie*, n° 3, 1997, pp.67-87

### **Autour de J-F. Lyotard**

AMEY C., J-P. Olive J-P. (dir.), *À partir de J-F Lyotard*, L'Harmattan, coll. « Arts 8 », 2000

BRÜGGER N., FRANDBSEN F., PIROTTE D., *Lyotard, les déplacements philosophiques*, Bruxelles, De boeck, coll. « Le point philosophique », 1993

DEKENS O., *Lyotard et la philosophie (du) politique*, Paris, Kimé, coll. « Philosophie-épistémologie », 2000

LYOTARD D., MILNER J-C., SFEZ G. (dir.), *Jean-François Lyotard, L'exercice du différend*, Paris, P.U.F, coll. « Librairie du Collège international de philosophie », 2001

RUBY C., *Les Archipels de la différence*, Paris, Le Félin, coll. « philosophie », 1990

SFEZ G., *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase*, Paris, Galilée, coll. « Débats », 2000

SFEZ G., *Lyotard. La partie civile*, Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 2007

## **P. Ricoeur**

RICOEUR P., *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique*, II, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1986

RICOEUR P., *Le Juste 1*, Paris, Esprit, coll. « Philosophie », 1995

RICOEUR P., *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1986

RICOEUR P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965

RICOEUR P., *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1995

RICOEUR P., *L'idéologie et l'utopie*, (1986), trad. M. Revault d'Allonnes, J. Roman, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1997

RICOEUR P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2000

RICOEUR P., *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1991

RICOEUR P., *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, coll. « Les Essais », 2004

## **Autour de P. Ricoeur**

### Autres

ABEL O., ASKANO H-C., *et al.*, *La juste mémoire : lectures autour de Paul Ricoeur*, Genève : Labor et Fides, coll. « Le Champ éthique », 2006

REVAULT D'ALLONNES M., AZOUVI F. (dir.), *Paul Ricoeur*, 2 tomes, Paris, Seuil, coll. « Points », 2007

## **C. Lefort**

### Ouvrages

LEFORT C., *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986

LEFORT C., *Le temps présent, Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007

LEFORT C., *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, NRF-Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1978

LEFORT C., *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992

LEFORT C., *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1972

LEFORT C., *Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978

### Articles

LEFORT C., GAUCHET M., « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *Textures*, 71/2-3, pp. 16-17

### **Autour de C. Lefort**

#### Autres

HABIB C., MOUCHARD C.(dir.), *La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris, Esprit, coll. « Philosophie », 1993

POLTIER H., *Claude Lefort. La découverte du politique*, Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 1997

POULANTZAS N., *L'Etat, le Pouvoir, le Socialisme*, Paris, PUF, coll. « Politiques », 1978, pp. 42-43

VINCENT J-M., « « Démocratie et totalitarisme » revisités. La démocratie et Claude Lefort », in G. Duprat (dir.), *L'ignorance du peuple. Essais sur la démocratie*, Paris, PUF, coll. « Politique d'aujourd'hui », 1998, pp. 55-78

### **II.1.1 Sur l'indétermination du concept de *civiltà* et sur l'humanisme civique florentin**

AUDIER S., « Machiavel, héritier du républicanisme classique ? », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, n°34, 2000, pp. 9-35

AUDIER S., *Les théories de la république*, Paris, La Découverte, 2004, pp. 25-30

AUDIER S., *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin/Ehess, coll. « Contextes », 2005

FOURNEL J-L., ZANCARINI J-C, *La politique de l'expérience : Savonarole, Guicciardini et le républicanisme florentin*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, coll. « Gillo Menagio », 2002

FOURNEL J-L., ZANCARINI J-C., « La *civiltà* à Florence au temps des guerres d'Italie : « âme de la Cité » ou « espèce d'ânerie » ? », in L. Borot (dir.), *Civisme et citoyenneté : une longue histoire*, Montpellier, Université Paul Valéry, 1999, pp. 51-92

GUICCIARDINI F., *Écrits politiques*, trad. J-L. Fournel, J-C. Zancarini, Paris, P.U.F, coll. « Fondements de la politique », 1997

MANSFIELD Harvey C., « Bruni, Machiavel et l'humanisme civique » in G. Sfez, M. Senellart (dir.), *L'enjeu Machiavel*, Paris, P.U.F, coll. « Librairie du Collège international de philosophie », 2001, pp. 103-121

MENISSIER T., « Qu'est-ce que la vertu républicaine ? Quelques remarques sur l'interprétation de Machiavel dans *Le Moment machiavélien* », in G. Sfez, M. Senellart (dir.), *L'enjeu Machiavel*, Paris, P.U.F, coll. « Librairie du Collège international de philosophie », 2001, pp. 241-246

SINTOMER Y., « De Leonardo Bruni à Francesco Guicciardini : actualité de l'humanisme civique ? », *Raisons politiques*, 2009/4, n°36, pp. 5-23

VIROLI M., *From Politics to Reason of State*, Cambridge University Press, coll. « Ideas in context », 1992, pp. 129-30

### **II.1.2 Sur la notion de tempérance chez Platon et chez Aristote**

ARISTOTE, *Ethique de Nicomaque*, trad. J. Voilquin, Paris, Flammarion, 1992, pp. 97-99

ARISTOTE, *Topiques*, trad. J. Brunschwig, tome II, livres V-VIII, Paris, Les Belles Lettres, 2007, V, 6, 136b10 ; 8, 138b1

DEMOS R., « A note on *sophrosune* in Plato's *Republic* », *Philosophy and Phenomenological Research*, 17, 1956, pp. 399-403

NORTH H., *Sophrosynè. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1966

PLATON, *Charmide*, trad. L-A Dorion, Paris, Flammarion, 2004

PLATON, *La Folie humaine et ses remèdes : Platon "Charmide" ou "De la moderation"*, trad. M-F. Hazebroucq, Paris, Vrin, coll. « Tradition de la pensée classique », 1997

PLATON, *La République*, trad. G. Leroux, Paris, Flammarion, 2002, 364a, 389d-390d, 423a, 430d-432a, 485e

### **II.1.3 Sur la notion d'humeur chez Machiavel**

Sur l'importance récente accordée par les commentateurs à la notion d'humeur chez Machiavel, ainsi que sur les sources au Moyen âge et à la Renaissance de la tradition galénico-hippocratique, cf. M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté, op.cit.*, pp. 61-71 (pp. 212-215 pour une bibliographie sur le thème de la médecine et de la physiologie ).

Pour une approche contemporaine de l'humeur :

*Nouvelle revue de psychanalyse*, n°32, 1985

PIGEAUD J., *Poétiques du corps. Aux origines de la médecine*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, pp. 149-173

### **II.1.4 Sur les notions de juste milieu et de prudence chez Aristote**

AUBENQUE P., *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F, coll. « Quadrige », 2004

BODEÛS R., *Aristote. La justice et la Cité*, Paris, P.U.F, coll. « Philosophies », 1996

BODEÛS R., *Le philosophe et la Cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982

GAUTHIER-MUZELLE C M-H., *Aristote et la juste mesure*, Paris, P.U.F, coll. « Philosophies », 1998.

RODRIGO P., *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Grenoble, J. Million, coll. « Krisis », 1995

### **II.1.5 Sur la question de la continuité / discontinuité de la conception machiavélienne de la prudence avec celle de Saint Thomas d'Aquin**

BEC C., *Les marchands-écrivains. Affaires et humanisme à Florence, 1375-1434*, Paris, Mouton, coll. « Civilisations et sociétés », 1967

DE MATTEI R., « Dal primato della sapienza al primato della prudenza nel dottrinarismo politico italiano del cinque e del seicento », *Giornale critico della filosofia italiana*, LV, 1976, p. 116 sq.

GARVER E., *Machiavelli and the history of prudence*, University of Wisconsin Press, 1987

LAZZERI C. « Les racines de la volonté de puissance : sur le passage de Machiavel à Hobbes » in Y.-C. Zarka, J. Bernhardt (dir.), *Thomas Hobbes, philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, P.U.F, coll. « Léviathan », 1990, pp. 225-246

SANTORO M., *Fortuna ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*, Napoli, Liguori, 1966

SENEILLART M., *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1995, pp. 155-205, 211-242

### **II.1.6 Au sujet de l'influence de la théorie picturale sur la pensée machiavélienne**

FONTANA A., « Les ambassadeurs après 1494 : la diplomatie et la politique nouvelles », in « *Italie 1494* », *Cahiers de la Renaissance italienne*, 3, Presses de la Sorbonne nouvelle, 1994, pp. 142-178

GAILLE-NIKODIMOV M., *Machiavel et la tradition philosophique*, Paris, P.U.F, coll. « Philosophies », 2007

GINSBURG C., *Occiachi di legno, nove riflessioni sulla distanza*, Milan, Feltrinelli, 1998, chap. 7 « Distanza e prospettiva, due metafore », pp. 171-193

MACHIAVEL N., *op.cit.*, pp. 219-220

MENISSIER T, « De la perspective au perspectivisme : Machiavel et la nouvelle conception de l'espace à la Renaissance », in Dokic J., Drieux P. et Lefebvre R. (dir.), *Symboliques et dynamiques de l'espace*, Presses Universitaires de Rouen, 2004

SFEZ G, *Machiavel, le prince sans qualités*, Paris, Kimé, coll. « Philosophie-Épistémologie », 1998

### **II.2.1 Sur le concept de nécessité chez Machiavel**

SENEILLART M., « La crise de l'idée de concorde chez Machiavel », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 1996, n°4, p. 117-133

SENEILLART M., « Machiavel : l'ethos politique de grandeur et de liberté » in C. Lazzeri, M. Senellart, (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2007, pp. 268-281.

SENEILLART M., *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1995, p. 225 sq.

SENEILLART M., *Machiavélisme et raison d'État. XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, P.U.F, coll. « Philosophies », 1989, pp. 37-42

SFEZ G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, Paris, P.U.F, coll. « Bibliothèque du Collège international de philosophie », 1999, pp. 111-129

SFEZ G., « La vérité suivante – Machiavel », *Rue Descartes*, n°8/9, 1993, pp. 99-123

SFEZ G., *Machiavel, le prince sans qualités*, Paris, Kimé, coll. « Philosophie-Épistémologie », 1998

### **II.2.2 Sur la question du bene comune et de l'utilità publica chez Machiavel**

GAILLE-NIKODIMOV M., *Conflit civil et liberté, La politique machiavélienne entre histoire et médecine*, Paris, H. Champion, coll. « Travaux de philosophie », 2004, p. 126

GAUDEMET J., « Utilitas publica », in C. Lazzeri et D. Reynié (dir.), *Politiques de l'intérêt*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1998, pp. 5-36

HIRSCHMAN Albert O., *Les passions et les intérêts*, (1977), trad. P. Andler, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2005

LAZZERI C., « Peut-on composer les intérêts ? Un problème éthique et politique dans la pensée du XVII<sup>e</sup> siècle ? », in C. Lazzeri, D. Reynié., *Politiques de l'intérêt*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1998, pp. 145-191

MACHIAVEL N., *Discours sur la première décade de Tite-Live, op.cit.*, I, 9 (p. 58), 58 (pp. 145 et 147), II, 2 (p. 161), III, 22 (p. 304), 24 (p. 307), 34 (p. 325)

MACHIAVEL N., *Histoires florentines*, in *Œuvres complètes, op.cit.*, p. 1071, 1103, 1111, 1139, 1288

MACHIAVEL N., *L'art de la guerre*, in *Œuvres complètes, op.cit.*, p. 723, 827

SKINNER Q., *Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. J. Grossman, J-Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, coll. « L'Évolution de l'humanité », 2001, pp. 153-156, 178-205

SKINNER Q., *Machiavel*, (1981), trad. M. Plon, Paris, Seuil, coll. « Points », 2001, pp. 41-79

VAROTTI C., *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento. Da Petrarca a Machiavelli*, Milano, B. Mondadori, « Testi et pretesti », 1998

### **II.2.3 Sur la question de l'imaginaire chez Merleau-Ponty**

Les références citées sont données par Audier, mais de manière éparse dans les notes de bas de page (S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté, op.cit.*). L'intérêt, ici, est de les recenser :

MERLEAU-PONTY M., « La guerre a eu lieu » (1945), in *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996

MERLEAU-PONTY M., « Le concept de nature », in *Résumé des cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, coll.« Tel », 1995

MERLEAU-PONTY M., « Note sur Machiavel », in *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1989, pp. 286-308

MERLEAU-PONTY M., *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, introduction C. Lefort, Paris, Gallimard, 1980

MERLEAU-PONTY M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1964, pp. 43-44

MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992, pp. 324-344

### **II.2.4 Sur l'analyse lefortienne de l'imaginaire**

LEFORT C., « La naissance de l'idéologie et l'humanisme », in *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, NRF-Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1978, pp. 234-277

LEFORT C., « Permanence du théologico-politique ? », *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, pp. 251-300

LEFORT C., GAUCHET M., « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *Textures*, 71/2-3, pp. 16-17

LEFORT C., *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1972, pp. 404,407,413-417, 422-424, 433-434, 556, 724-730.

### **II.2.5 Sur le concept d'expression chez Merleau-Ponty**

BARBARAS R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Million, 1991

KELKEL A.L., « Merleau-Ponty entre Husserl et Heidegger », in *Recherche sur la philosophie et le langage*, n°15, 1993, pp. 183-206

LEFORT C., « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », *Les formes de l'histoire, op.cit.*

MERLEAU-PONTY M., *La prose du monde*, texte établi et présenté par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1969

MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992 (analyse de « l'espace mythique », pp. 203-232

SLATMAN J., *L'expression au-delà de la représentation : sur l'aïsthésis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Peeters Vrin, coll. « Accent », 2003

### **III.1.1 Sur la raison d'État**

CATTEEUW L., « Le paradoxe des mystères publiés. La raison d'État entre censure et publication (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle) », in *Comparaisons, raisons et raisons d'État. Le statut historiographique de la République des lettres dans la conceptualisation du politique, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Munich, Oldenbourg Wissenschaftsverlag (Pariser Historische Studien), 2010

CATTEEUW L., « La modernité de la raison d'État et le masque du temps », *Revue de synthèse*, n° 3-4, 2007, pp. 369-394

CATTEEUW L., « La polymorphie de la raison d'État », *Revue de synthèse*, n° 1, 2006, pp. 185-197

DE MATTEI R., *Il Problema della « ragion di Stato » nell'età della Controriforma*, Milan/Naples, Riccardo Ricciardi Editore, 1979

GAUDEMET J., « *Utilitas publica* », in C. Lazzeri et D. Reynié (dir.), *Politiques de l'intérêt*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1998, pp. 5-36

POST G., « *Ratio publicae utilitatis, ratio status*, et « raison d'État » (1100-1300) », in C. Lazzeri, D. Reynié, (dir.), *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, P.U.F, coll. « Recherches politiques », 1992, pp. 13-90

ROHAN (DE) H., *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, éd. établie par C. Lazzeri, Paris, P.U.F, coll. « Fondements de la politique », 1995

SENEILLART M., « Machiavelli aus der Perspektive der Gouvernementalität », in *Machiavellismus in Deutschland : Chiffre von Kontingenz, Herrschaft und Empirismus in der Neuzeit*, R. Oldenbourg, 2010, pp. 281-301

SENEILLART M., « Michel Foucault : « gouvernementalité » et raison d'Etat », *Pensée Politique*, n° 1, Mai 1993, pp. 276-303

SENEILLART M., *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1995

SENEILLART M., *Machiavélisme et raison d'État. XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, P.U.F, coll. « Philosophies », 1989

### **III.1.2 Sur le secret d'Etat**

LAZZERI C., REYNIE D., *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, P.U.F, coll. « Recherches politiques », 1992, pp. 135-259

SENEILLART M., « Y a-t-il une théorie allemande de la raison d'État au XVII<sup>e</sup> siècle ? « *Arcana imperii* » et « *ratio status* » de Clapmar à Chemnitz », in Y-C. Zarka (dir.), *Raison et déraison d'État, op.cit.*, pp. 265-293

THUAU E., *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Albin Michel, 2000 (1<sup>ère</sup> édition, Armand Colin, 1966), pp. 318-334

ZARKA Y-C., « Raison d'État, maximes d'État et coups d'État chez Gabriel Naudé », in Y-C. Zarka (dir.), *Raison et déraison d'État*, Paris, P.U.F, 1994, pp. 151-169

**BIBLIOGRAPHIE DE LA DEUXIEME PARTIE****J. Habermas**

Pour une bibliographie plus complète, cf. A. Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas. Une éthique de la responsabilité ?*, thèse de doctorat réalisée sous la direction de G. Raullet, Université Lyon II Lumières, 2005,

Ouvrages

HABERMAS J, *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (1992), trad. R. Rochlitz, C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, coll. « nrf essais », 1997

HABERMAS J, *Kleine politische Schriften*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1981-2004

HABERMAS J, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (1961), trad. Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1978

HABERMAS J., *Après Marx*, (1976), trad. J.R. Ladmiral, M. B. de Launay, Paris, Fayard, coll. « L'Espace du politique », 1985

HABERMAS J., *Connaissance et Intérêt* (1968), trad. J-M. Brohm, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976

HABERMAS J., *De l'éthique de la discussion* (1991), trad. M. Hunyadi, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1999

HABERMAS J., *De l'usage public des idées*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005

HABERMAS J., DERRIDA J., *Le « concept » du 11 septembre : dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, (2003), trad. C. Bouchindhomme, S. Gleize, Paris, Galilée, coll. « La Philosophie en effet », 2005

HABERMAS J., *Écrits politiques. Culture, Droit, Histoire*, trad. C. Bouchindhomme, R. Rochlitz, Flammarion, coll.« Champs », 1990

HABERMAS J., *Entre naturalisme et religion*, (2005-2008), trad. C. Bouchindhomme, A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, coll. « nrf essais », 2008

HABERMAS J., *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, trad. P. Savidan, Paris, Grasset, coll. « Nouveau Collège de Philosophie », 2003

HABERMAS J., *L'intégration républicaine. Essai de théorie politique*, (1996), trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998

HABERMAS J., *La technique et la science comme idéologie*, trad. J-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973

HABERMAS J., *Le discours philosophique de la modernité*, (1985), trad. C. Bouchindhomme, R. Rochlitz, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1988

## BIBLIOGRAPHIE

- HABERMAS J., *Logique des sciences sociales et autres essais* (1982), trad. R. Rochlitz, Paris, P.U.F, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1987
- HABERMAS J., *Martin Heidegger. L'œuvre et l'engagement*, (1988), trad. R. Rochlitz, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La Nuit surveillée », 1988
- HABERMAS J., *Profils philosophiques et politiques* (1971), trad. F. Dastur, J-R. Ladmiral, M. B. de Launay, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1974
- HABERMAS J., *Raison et légitimité, Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, trad. J. Lacoste, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1978
- HABERMAS J., RAWLS J., *Débat sur la justice politique*, trad. par Rainer Rochlitz, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Humanités », 1997
- HABERMAS J., *Textes et contextes*, trad. M. Hunyadi, R. Rochlitz, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1994
- HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel*, (1981), tomes 1 et 2, trad. J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987
- HABERMAS J., *Théorie et pratique*, trad. G. Raulet, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 2005
- HABERMAS J., *Une époque de transitions. Écrits politiques 1998-2003*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005

### Articles

- HABERMAS J., « Au-delà du libéralisme et du républicanisme, la démocratie délibérative », trad. S. Chavel, *Raison publique*, n°1, 2003, pp. 40-57
- HABERMAS J., « La désobéissance civile : un test crucial pour la démocratie », trad. Y. Sintomer, *Revue M*, 44, février 1991, pp. 25-35
- HABERMAS J., « La modernité : un projet inachevé », *Critique*, n°493, octobre 1981, pp. 950-969.
- HABERMAS J., « Le voile de la Thora », *Les Nouveaux Cahiers*, n°53, 1978, pp. 16-22
- HABERMAS J., « Questions et contre-questions », *Critique*, n°493-494, juin-juillet 1988, pp. 473-486
- HABERMAS J., « Un référendum pour une Constitution européenne », *Le Monde de l'éducation*, n° 290, mars 2001, propos recueillis par Nicolas Truong, pp. 14-21

### **Autour de J. Habermas**

#### Ouvrages

- BERTEN. A., SILVERA (DA) P., POURTOIS H. (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, P.U.F, coll. « Philosophie morale », 1997
- BOUCHINDHOMME C., ROCHLITZ R. (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, coll. « Procope », 1996
- CALHOUN C. (dir.), *Habermas and the public sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992

- CASTORIADIS C., *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1991
- CASTORIADIS C., *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe. IV*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1989
- CUSSET Y., HABER S.(dir.), *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, Éd. CNRS, coll. « CNRS philosophie », 2006
- CUSSET Y., *Habermas. L'espoir de la discussion*, Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 2001
- DELRUELLE E., *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*, Bruxelles, Ousia, 1993
- DUPEYRIX A., *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas. Une éthique de la responsabilité ?*, thèse de doctorat réalisée sous la direction de G. Raullet, Université Lyon II Lumières, 2005
- FERRY J.-M., *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, P.U.F, coll. « Recherches politiques », 1987
- GAILLARD F., POULAIN J., SHUSTERMAN R. (dir.), *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1998
- HABER. S., *Jürgen Habermas : une introduction*, Paris, Pocket / La Découverte, coll. « Agora », 2001
- NEGT O., *L'espace public oppositionnel*, trad. A. Neumann, Payot & Rivages, coll. « Critique de la politique », Paris, 2007
- POIRIER N., *Castoriadis. L'imaginaire radical*, Paris, P.U.F, coll. « Philosophie », 2004
- RENAULT E., SINTOMER Y. (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2003
- RENAUT A., LARMORE C., *Débat sur l'éthique : idéalisme ou réalisme*, Paris, Grasset, coll. « Nouveau collège de philosophie », 2004
- SCHMITT C., *Théorie de la constitution*, (1928), trad. L. Deroche, Paris, P.U.F, coll. « Léviathan », 1993
- SINTOMER Y., *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999
- TEUBNER G., « Die Episteme des Rechts », in D. Grimm (éd.), *Wachsende Staatsaufgaben – sinkende Steuerungsfähigkeit des Rechts*, Baden-Baden, Nomos, 1990
- TEUBNER G., *Recht als autopoietisches System*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1989
- TUGENDHAT E., *Conférences sur l'éthique*, trad. M-N. Ryan, Paris, P.U.F, coll. « Philosophie morale », 1998

### Articles

- CUSSET Y., « Lutte sociale et éthique de la discussion », *Actuel Marx*, n°25, 1999/1
- FERRY J.-M., « Les transformations de la publicité politique », *Hermès*, 4, 1989, pp. 15-26

FERRY J.-M., « Modernisation et consensus », *Esprit*, n°5, Mai 1985

FRASER N., « Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », in E. Renault, Y. Sintomer (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2003

MARTUCCELLI D., « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création », *Cahiers internationaux de sociologie*, 2002/2, n°113, pp. 285-305

RAULET G., « La raison communicationnelle », in C. Bouchindhomme, R. Rochlitz (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, coll. « Procope », 1996, pp. 69-103

RENAULT E., « Psychanalyse et conception critique du travail : trois approches francfortoises (Marcuse, Habermas et Honneth) », *Travailler*, 2008/2, n°20, pp. 61-75

TINE A., « Jürgen Habermas : entre pluralisme et consensus. La réinvention de la modernité ? », *Éthiopiennes*, n° 64-65, 2000

TOSEL A., « Antonio Labriola et la proposition de la philosophie de la *praxis*. La pratique après Marx », *Archives de philosophie*, 2005/4, tome 68, pp. 611-628

### Autres

« Habermas. L'activité communicationnelle », *Cahiers de philosophie*, n°3, 1987

BOUCHINDHOMME C., *Le vocabulaire de Habermas*, Paris, Ellipses, 2002

DUFOUR F.G., *Patriotisme constitutionnel et nationalisme. Sur Jürgen Habermas*, Montréal, Liber, 2001

JAY M., *L'imagination dialectique : l'école de Francfort 1923-1950*, trad. E.E. Moreno, A. Spiquel, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1989

## **A. Honneth**

### Ouvrages

HONNETH A. (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralische Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/Main, Campus Verlag, 1993

HONNETH A., *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1986

HONNETH A., *La lutte pour la reconnaissance*, (1992), trad. P. Rusch, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 2000

HONNETH A., *La réification : petit traité de théorie critique*, trad. S. Haber, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2007

HONNETH A., *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, trad. O. Voirol, P. Rusch, A. Dupeyrix, Paris, La Découverte/Poche, 2008

HONNETH A., *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* (2001), trad. F. Fischbach, Paris, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2008

Articles

HONNETH A. « Reconnaissance et reproduction sociale », in Jean-Paul Payet, Alain Battegay (dir.), *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, Presses Universitaires du Septentrion, coll. « Le Regard Sociologique », 2008, pp. 45-58.

HONNETH A., « Intégrité et mépris. Principes d'une morale de la reconnaissance » in *Recherches sociologiques*, 1999/2, pp. 11-22

HONNETH A., « La philosophie de la reconnaissance : une critique sociale. Entretien avec Axel Honneth », *Esprit*, juillet 2008, p.88 sq.

Honneth A., « *Le motif de tout conflit est une attente de reconnaissance*. Entretien avec Axel Honneth », propos recueillis par M. Bessin, E. Ferrarese, N. Murard, O. Voirol, *Mouvements*, n°49, janvier-février 2007, pp. 146-152

HONNETH A., « Le racisme comme distorsion de la perception. Des absurdités liées à l'exigence de tolérance », *La pensée de midi* 2008/2-3, n° 24-25, pp. 98-108

HONNETH A., « Les limites du libéralisme : de l'éthique politique aux Etats-Unis aujourd'hui », *Rue Descartes*, n°5-6, 1992, pp. 145-157

HONNETH A., « Reconnaissance et justice », *Le Passant Ordinaire*, n°38, 2002, <http://www.passant-ordinaire.com/revue/38-349.asp>

HONNETH A., « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », *Esprit*, juillet 2008, pp. 96-107

HONNETH A., « Travail et agir instrumental. À propos des problèmes catégoriels d'une théorie critique de la société », *Travailler* 2007/2, N° 18, p. 17-58.

HONNETH A., « Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis », in G. Busino et al., *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989, pp. 191-207

HONNETH A., TAYLOR-CALLIER L., EHRWEIN C., FATH T., « Héritage et renouvellement de la Théorie critique », *Cités* 2006/4, n° 28, pp. 125-158

Autres

HONNETH A., « L'autonomie décentrée. Le sujet après la chute », in F. Gaillard, J. Poulain, R. Shusterman (dir.), *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1998, p. 239-251

HONNETH A., « Invisibilité : sur l'épistémologie de la « reconnaissance » », *Réseaux* 2005/1, n° 129-130, p. 39-57

HONNETH A., « La critique comme mise à jour. La *Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale », in E. Renault, Y. Sintomer (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2003, pp. 59-73

HONNETH A., « La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? », in C. Bouchindhomme, R. Rochlitz (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, coll. « Procope », 1996, pp. 215-238

HONNETH A., « La théorie de la reconnaissance : une esquisse », in « De la reconnaissance. Don, identité, et estime de soi », *Revue du Mauss*, trad. S. Haber, n°23, 2004/1, pp. 133-136

**Autour d'A. Honneth**Ouvrages

- CAILLE A., LAZZERI C. (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, Éd. CNRS, 2009
- HABER H., *L'Homme dépossédé. Une tradition critique de Marx à Honneth*, Éd. CNRS, coll. « CNRS philosophie », 2009
- RENAULT E., *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 2004
- RENAULT E., *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Bègles, Éd. du Passant, coll. « Poches de résistance », 2004

Articles

- ALTHUSSER L., « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (1970), in *Positions (1964-1975)*, Paris, Éd. Sociales, 1976, pp. 67-125
- FRASER N., « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du MAUSS*, n°23, 2004/1, pp. 152-164
- RENAULT E., « La philosophie critique : porte-parole de la souffrance sociale ? », *Mouvements*, n°24, 2002/5, pp. 21-32
- RENAULT E., « Du fordisme au post-fordisme : Dépassement ou retour de l'aliénation ? », *Actuel Marx* 2006/1, n° 39, pp.89-105
- RENAULT E., « L'idéologie comme légitimation et comme description », *Actuel Marx* 2008/1, n° 43, pp. 80-95
- RENAULT E., « Psychanalyse et conception critique du travail : trois approches francfortoises (Marcuse, Habermas et Honneth) », *Travailler* 2008/2, n° 20, pp. 61-75
- RENAULT E., « Reconnaissance et travail », *Travailler* 2007/2, n° 18, pp. 119-135
- VOIROL O., « Idéologie : concept culturaliste et concept critique », *Actuel Marx* 2008/1, n°43, pp. 62-78
- VOIROL O., « L'espace public et les luttes pour la reconnaissance. De Habermas à Honneth », in C. Barril et al., *Le public en action : usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques politiques », 2003, pp. 109-127
- VOIROL O., « Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique », *Réseaux* 2005/1, n°129-130, pp. 89-121
- VOIROL O., « Présentation. Visibilité et invisibilité : une introduction », *Réseaux* 2005/1, n°129-130, pp. 9-36
- VOIROL O., « Reconnaissance et méconnaissance. Sur la théorie de la violence symbolique », in *Informations sur les sciences sociales*, vol. 43 (3), pp. 403-433

Autres

- « De la reconnaissance. Don, identité, et estime de soi », *Revue du Mauss*, n°23, 2004/1
- « Souffrance sociale et attentes de reconnaissance. Autour du travail d'A. Honneth », J-M. Chaumont, H. Pourtois (dir.), *Recherches sociologiques*, vol.30, n°2
- FERRARESE E., « Vivre à la merci. Le care et les trois figures de la vulnérabilité dans les théories politiques contemporaines », *Multitudes* 2009/3-4, n° 37-38, p. 132-141
- GREISCH J., « Vers quelle reconnaissance ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2006/2, n° 50, p. 149-171
- HABER S., RENAULT E., « Une analyse marxiste des corps ? », *Actuel Marx* 2007/1, n° 41, p. 14-27
- RENAULT E., « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie », *PARTIS / mouvements* 2009/2, n° 46, p. 137-149
- RENAULT E., « Postfordisme, marxisme et critique sociale en débat », *Actuel Marx* 2006/2, n° 40, p. 156-168
- RENAULT E., *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie, et politique*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 2008
- VOSWINKEL S., GERNET I., RENAULT E., « L'admiration sans appréciation. Les paradoxes de la double reconnaissance du travail subjectivisé », *Travailler* 2007/2, n° 18, p. 59-87

**J. Rancière**Ouvrages

- RANCIERE J., *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2007
- RANCIERE J., *Chronique des temps consensuels*, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XXIe siècle », 2005
- RANCIERE J., *Courts voyages au pays du peuple*, Paris, Seuil, 1990
- RANCIERE J., *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Paris, Éd. Amsterdam, 2009
- RANCIERE J., FAURE A., *La parole ouvrière : 1830-1851*, Paris, La fabrique, 2007
- RANCIERE J., *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005
- RANCIERE J., *La Méésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, coll. « La Philosophie en effet », 1995
- RANCIERE J., *La Nuit des prolétaires*. Paris, Fayard, coll. « L'Espace du politique », 1981
- RANCIERE J., *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987
- RANCIERE J., *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987
- RANCIERE J., *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La fabrique, 2000
- RANCIERE J., *Le Philosophe et ses pauvres*. Paris, Fayard, 1983

RANCIERE J., *Le Spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2009

RANCIERE J., *Louis-Gabriel Gauny. Le philosophe plébéien*, éd. Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1985

RANCIERE J., *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, Paris, La fabrique, 2009

RANCIERE J., *Politique de la littérature*, Paris, Galilée, coll. « La Philosophie en effet », 2007

### Articles

RANCIERE J., « La Méésentente », in F. Gaillard, J. Poulain, R. Shusterman (dir.), *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1998, pp. 169-185

RANCIERE J., « Politique de l'indétermination esthétique », in J. Game, A. Wald Lasowski, *Jacques Rancière et la politique de l'esthétique*, Paris, Éd. des archives contemporaines, 2009

RANCIERE J., « Sens et usage de l'utopie », *Raison présente*, n°121, 1997, pp. 43-51

### Autour de J. Rancière

AGAMBEN G., BADIOU A., BENSAID D. *et al.*, *Démocratie, dans quel état ?*, Montréal, Éd. Ecosociété, 2009

GAME J., WALD LASOWSKI A., *Jacques Rancière et la politique de l'esthétique*, Paris, Éd. des archives contemporaines, 2009

*La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cerisy, textes réunis par L. Cornu et P. Vermeren, Bourg-en-Bresse, Horlieu éd., 2006, pp. 169-192

### I.1.1 Sur la conception différente de l'espace public par Habermas et Arendt

DELRUELLE E., *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*, Bruxelles, Ousia, 1993

FERRY J.-M., *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, P.U.F, coll. « Recherches politiques », 1987, pp. 145-155

SINTOMER Y., *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 1999, pp. 280-282

### I.1.2 Sur la théorie critique

ASSOUN P.L., RAULET G., *Marxisme et théorie critique*, Paris, Payot, 1979

BUBNER R., « Théorie critique », *Archives de philosophie*, 1972

CUSSET Y., *Habermas : l'espoir de la discussion*, Paris, Michalon, 2001, pp. 17-36

BOUCHINDHOMME C., « Théorie critique », in *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Quadrige/P.U.F, Dicos Poche, 2003, pp. 796-801

FERRY J.-M., *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, P.U.F, coll. « Recherches politiques », 1987

HORKHEIMER M., *Théorie critique*, trad. fr. Collège de philosophie, Paris, Payot, 1980

HORKHEIMER M., *Théorie traditionnelle et théorie critique* (1937), trad. C. Maillard, S. Muller, Paris, Gallimard, 1974

RENAULT E., SINTOMER Y. (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2003

VINCENT J.-M., *La Théorie critique de l'École de Francfort*, Paris, Galilée, 1976

### **I.1.3 Sur les présuppositions idéalisantes de la communication**

APEL K.O., *Penser avec Habermas contre Habermas*, (1989), Paris, Éd. de l'Eclat, 1990

FERRY J.-M., *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, P.U.F, coll. « Recherches politiques », 1987, pp. 475-520

FERRY J.-M., « Les idéalizations de la pratique communicationnelle sont-elles « métaphysiques ? », in F. Gaillard, J. Poulain, R. Shusterman (dir.), *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1998, pp. 91-105

FERRY J.-M., « Sur la fondation ultime de la raison : « Penser avec Apel contre Apel », in C. Bouchindhomme, R. Rochlitz (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, coll. « Procope », 1996, pp. 153-185

RIVELAYGUE J., *Leçons de métaphysique allemande*, tome II, Paris, Grasset, coll. « Le Collège de philosophie », 1992

WELLMER A., « Vérité, contingence et modernité », in *Rue Descartes*, 1992, n°5-6, pp. 177-194

### **I.1.4 Sur la critique habermassienne de Schmitt et de Heidegger**

FAYE E., *Heidegger : l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005

HABERMAS J., « Un référendum pour une Constitution européenne », *art.cit.*, pp. 14-21

HABERMAS J., *De l'usage public des idées*, *op.cit.*, p. 91

HABERMAS J., *Le discours philosophique de la modernité* (1985), *op.cit.*, pp. 157-190

HABERMAS J., *Martin Heidegger. L'œuvre et l'engagement*, (1988), trad. R. Rochlitz, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La Nuit surveillée », 1988

HABERMAS J., *Profils philosophiques et politiques*, (1971), trad. F. Dastur, J.-R. Ladmiral, M. B. de Launay, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1974, pp. 89-111

**I.2.1 Sur l'interprétation habermassienne de Machiavel**

FERRY J.-M., *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, P.U.F, coll. « Recherches politiques », 1987, pp. 62-64

HABERMAS J., *Droit et démocratie, Entre faits et normes* (1992), *op.cit.*, p. 155

HABERMAS J., *L'intégration républicaine*, *op.cit.*, p. 104

HABERMAS J., *Le discours philosophique de la modernité*, *op.cit.*, p. 128

HABERMAS J., *Théorie et pratique*, *op.cit.*, pp. 73-92

**I.2.2 Sur le nationalisme schmittien**

FAYE E., *Heidegger : l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 268

FERRIE C., « Le nationalracisme de Carl Schmitt », in *Cahiers philosophiques*, n°109, 04/2007, pp. 59-78

GROSS R., *Carl Schmitt et les Juifs* (2000), trad. D. Trierweiler, Paris, P.U.F, coll. « Fondements de la politique », 2005

HOFMANN H., *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts* (1964), 4<sup>e</sup> édition, Berlin, Duncker & Humblot, 2002

KERVEGAN J.-F., *Hegel, Carl Schmitt : le politique entre spéculation et positivité*, Paris, P.U.F, coll. « Léviathan », 1992

MONOD J.-C., *Penser l'ennemi, affronter l'exception*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 53-61

SCHMITT C., *La notion de politique* (1932), trad. M.-L. Steinhauser, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1992, pp. 64-65

SCHMITT C., *Parlementarisme et démocratie*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 1988, pp. 143-144

**I.2.3 Sur la querelle des historiens**

AUGSTEIN R., BRACHER K.D., BROSZAT M. *et al.*, *Devant l'histoire : les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des juifs par le régime nazi*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1988

AYÇOBERRY P., *La question nazie : essai sur les interprétations du national-socialisme 1922-1975*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 1979

FURET F, NOLTE E., trad. des lettres de Nolte par M. de Launay, *Fascisme et communisme*, Paris, Plon, coll. « Commentaire », 1998

GAUDARD P.-Y., *Le Fardeau de la mémoire. Le deuil collectif allemand après le national-socialisme*, Paris, Plon, 1997

GOLDHAGEN D., *Les bourreaux volontaires d'Hitler. Les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, Paris, Seuil, 1997

- HABERMAS J., *De l'usage public des idées*, *op.cit.*, p. 15-25.
- HABERMAS J., *Écrits politiques*. *op.cit.*, pp. 219-241, 285-292
- HABERMAS J., *Entre naturalisme et religion*, *op.cit.*, p. 52
- HABERMAS J., *Une époque de transitions*. *op.cit.*, pp. 31-58
- HUSSON E., *Comprendre Hitler et la Shoah. Les historiens de République fédérale d'Allemagne et l'identité allemande depuis 1949*, Paris, P.U.F, 2000
- KERSHAW I., *Qu'est-ce que le nazisme ? Perspectives et problèmes d'interprétation*, trad. J. Carnaud, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2003
- NIPPERDEY T., *Réflexions sur l'histoire allemande*, trad. C. Orsoni, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1992
- SOLCHANY J., *Comprendre le nazisme dans l'Allemagne des années zéro*, Paris, P.U.F, coll. « Politique d'aujourd'hui », 1997

#### **I.2.4 Sur le libéralisme politique de Habermas**

- AUDIER S., *Les théories de la république*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2004, p. 88.
- HABERMAS J., « Au-delà du libéralisme et du républicanisme, la démocratie délibérative », trad. S. Chavel, *Raison publique*, n°1, 2003, pp. 40-57
- HABERMAS J., *Droit et démocratie*, *op.cit.*, pp. 150-213, 311-354
- HABERMAS J., *Entre naturalisme et religion*, *op.cit.*, 3<sup>ème</sup> partie, pp. 219 à 222
- HABERMAS J., *L'intégration républicaine*, *op.cit.*, pp. 259-286
- HABERMAS J., RAWLS J., *Débat sur la justice politique*, trad. par Rainer Rochlitz, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Humanités », 1997
- HABERMAS J., *Une époque de transitions*, *op.cit.*, pp. 167-227
- SINTOMER Y., *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999, pp. 303-309

#### **I.2.5 Sur le patriotisme constitutionnel**

- CANOVAN M., *Nationhood and Political Theory*, Chetelham, Edward Elgar, 1996
- FERRY J-M., « Devenons des patriotes européens », *Le Monde des débats / Le nouvel observateur*, n°23, mars 2001
- FERRY J-M., Ferry Jean-Marc (2000), « Avatars du sentiment national en Europe à la lumière du rapport à la culture et à l'histoire ». *Comprendre*, n°1, pp. 359-380
- FERRY J-M., *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard, coll. « nrf essais », 2000
- KYMLICHA W., *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1996
- LACROIX J., « Patriotisme constitutionnel et identité postnationale chez J. Habermas », in R. Rochlitz (dir.), *Habermas : l'usage public de la raison*, Paris, P.U.F, coll. « Débats philosophiques », 2002, pp. 144-154

LEPSIUS M. R., « Das Erbe des Nationalsozialismus und die politische Kultur der Nachfolgestaaten des großdeutschen Reiches », in M. Heller et alii (éd.), *Kultur und Nation*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1989

YACK B., « The Myth of Civic Nation », *Critical Review*, 10 (2), 1996

## **I.2.6 Sur le communautarisme**

Pour une présentation précise de la liste des partisans du libéralisme et du communautarisme, cf. A. Berten, P. Da Salveira, H. Pourtois, *Libéraux et communautariens*, Paris, P.U.F, coll. « Philosophie morale », 1997

HIRSCHMAN A.O., « Des conflits sociaux comme piliers de la société démocratique de marché », in *Un certain penchant à l'autosubversion*, trad. P-E. Dauzat, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 1995

HONNETH A. (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralische Grundlagen moderner Gesellschaften*, op.cit., 1993

HONNETH A., « Les limites du libéralisme : de l'éthique politique aux Etats-Unis aujourd'hui », *art.cit.*, p. 145-157

KYMLICHA W., *Liberalism, Community and Culture*, Londres, Oxford University Press, 1989

MACINTYRE A., *Après la vertu : étude de théorie morale*, trad. L. Bury, Paris, P.UF, coll. « Quadrige », 2006

MACINTYRE A., *Quelle justice, Quelle rationalité ?* (1988), trad. M. Vignaux d'Hollande, Paris, P.U.F, coll. « Léviathan », 1993

MESURE S., RENAUT A., *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999

SANDEL M., *Le libéralisme et les limites de la justice* (1982), trad. J-F. Spitz, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1999

TAYLOR C., « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate », in N.L. Rosenblum (éd.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989

TAYLOR C., *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne* (1989), tr. C.Mélançon, Paris, seuil, coll. « La couleur des idées », 1998

TAYLOR C., *Multiculturalisme : différence et démocratie*, (1992), trad. D-A. Canal, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1997

WALZER M., *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité*, (1983), trad. P. Engel, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1997

WELLMER A., « Modèles de liberté dans le monde moderne » in *Critique*, n°505-506, 1989, p. 506 sq.

### **I.3.1 Sur la conception habermassienne de l'art**

AMEY C., « Expérience esthétique et agir communicationnel : autour de Habermas et l'esthétique », *Multitudes*, Web-8, juin 1990

HABERMAS J., « La modernité : un projet inachevé », *art.cit.*, pp. 950-969

HABERMAS J., « Questions et contre-questions », *art.cit.*,

JAUSS H.R., *Pour une esthétique de la réception*, (1978), trad. C. Maillard, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, pp. 483-486

PRADO P.W., « Argumentation et esthétique. Réflexions autour de la communication et du différend », in C. Bouchindhomme, R. Rochlitz (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, coll. « Procope », 1996, pp. 39-68

SHUSTERMAN R., « La raison et l'esthétique entre modernité et postmodernité », in F. Gaillard, J. Poulain, R. Shusterman, *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1998, pp. 279-291

WELLMER A., « Dialectique de la modernité et de la postmodernité », « Vérité-apparence-réconciliation. Adorno et le sauvetage esthétique de la modernité », in H. R. Jauss, R. Bubner, K. H. Bohrer, P. Bürger *et al.*, *Théories esthétiques après Adorno*, trad. R. Rochlitz, C. Bouchindhomme, Paris, Actes Sud, 1990

### **II.1.1 Sur Honneth et le communautarisme**

HONNETH A. « Reconnaissance et reproduction sociale », *art.cit.* pp. 45-58

HONNETH A., « La philosophie de la reconnaissance : une critique sociale. *Entretien avec Axel Honneth* », *art.cit.*, pp. 88-90

HONNETH A., *La lutte pour la reconnaissance*, *op.cit.*, pp. 205-208

RENAULT E., *L'expérience de l'injustice*, *op.cit.*, p. 43 *sq.*, 259 *sq.*

### **II.1.2 Sur le débat Fraser / Honneth**

Pour une bibliographie plus complète, cf. C. Lazzeri, « Reconnaissance et redistribution ? Repenser le modèle dualiste de Nancy Fraser », in A. Caillé, C. Lazzeri (dir.), Paris, *La reconnaissance aujourd'hui*, CNRS éd., 2009, p. 175 et 220.

FRASER N., « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du MAUSS*, n°23, 2004/1, pp. 152-164

FRASER N., « Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », in E. Renault, Y. Sintomer (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2003

FRASER N., A. HONNETH A., *Umverteilung oder Anerkennung ? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2003

FRASER N., *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui », trad. E. Ferrarese, 2005, p. 166

HONNETH A. « Reconnaissance et reproduction sociale », *art.cit.*, pp. 45-58

HONNETH A., « Reconnaissance et justice », *art.cit.*

### **III.1.1 Sur l'interprétation par Rancière de Foucault**

POTTE-BONNEVILLE M., « Versions du politique : Jacques Rancière, Michel Foucault », in *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cerisy, textes réunis par L. Cornu et P. Vermeren, Bourg-en-Bresse, Horlieu éd., 2006, pp. 169-192

RANCIERE J., « L'héritage difficile de Michel Foucault », in J. Rancière, *Chronique des temps consensuels*, *op.cit.*, pp. 183-188

RANCIERE J., « Politics and Aesthetics », *Angelaki*, vol.8 n°2, 2003, in J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*. *op.cit.*, p. 353

## **BIBLIOGRAPHIE DE LA TROISIEME PARTIE**

### **P. Pettit**

#### Ouvrages

PETTIT P., *A theory of freedom. From the psychology to the Politics of agency*, Oxford, Oxford University Press, 2001

PETTIT P., *Penser en société. Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*, trad. A. Bouvier, B. Guillarme *et al.*, Paris, P.U.F, coll. « Philosophe en sciences sociales », 2004

PETTIT P., *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. P. Savidan, J-F. Spitz, Paris, Gallimard, coll. « nrf essais », 2003

PETTIT P., *The Common Mind. An Essay on psychology, society and politics*, New York, Oxford University Press, 1993

#### Articles

PETTIT P., “Habermas on Truth and Justice”, in G.H.R. Parkinson (ed.), *Marx and Marxisms*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 207-228

PETTIT P., “Joining the dots”, in M. Smith, F. Jackson, R. Goodin, (eds.), *Common Minds : Themes from the Philosophy of Philip Pettit*, Oxford, Oxford University Press, 2007

PETTIT P., “Why and how philosophy matters to politics”, in R.E. Goodin, C. Tilly, *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 2006

PETTIT P., « Agency freedom and option freedom », in *Journal of Theoretical Politics*. vol. 15, n° 4, 2003, pp. 387-403

PETTIT P., « Free persons and free choices », in *History of Political Thought*, vol. 28, n°4

PETTIT P., « Keeping republican freedom simple. On a difference with Quentin Skinner », in *Political Theory*, vol.30, n°3, 2002, p. 339-356

PETTIT P., « Rawls’s political ontology », in *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 4, Oxford, Blackwell, 2005, p. 157 -174

PETTIT P., « Review of John Rawls », *Political Liberalism, Journal of Philosophy*, 91, pp. 215-220

### **Autour de P. Pettit**

BEAUD O., « Constitution et constitutionnalisme », in P. Raynaud, S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, P.U.F, 1998, pp. 117-126

BEAUD O., « Constitution et droit constitutionnel », in D. Alland, S. Rials (dir.), *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, P.U.F, 2003, pp. 257-266

BOURDEAU V., MERRILL R. (dir.), *La république et ses démons : essais de républicanisme appliqué*, Paris, Ere, coll. « Chercheurs d’Ère », 2007

## BIBLIOGRAPHIE

BOYER A., « Ce serait folie d'ignorer les conséquences », 2004, <http://www.rationalites-contemporaines.paris4.sorbonne.fr>.

LABORDE C., MAYNOR J., *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 2008

LARMORE C., « Républicanisme et libéralisme chez P. Pettit », *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, n°34, 2000, pp. 115-125

MAYNOR J., *Republicanism in the Modern World*, Cambridge, Polity Press, 2003

SPITZ J-F., *Philip Pettit. Le républicanisme*, Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 2010

SPRINGBORG P., « Republicanism, freedom from domination, and the Cambridge contextual historians », *Political Studies*, 2001, vol.49, pp. 851-876

SUNSTEIN C., *Democracy and the problem of free speech*, New York, The Free Press, 1993

SUNSTEIN C., *The Partial Constitution*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993

### **Antonio (et Toni) Negri**

Remarque : Negri a eu, durant une certaine période, deux manières de signer ses textes. « Pendant longtemps, j'ai utilisé deux identités différentes. Je me servais de mon nom entier, Antonio Negri, pour ma carrière universitaire, pour signer mes traductions de Hegel en italien. Pendant ce temps-là, Toni Negri écrivait et faisait paraître de petits ouvrages militants, sur le sabotage dans les usines, par exemple. » (T. Negri, « Le pouvoir peut toujours être cassé quelque part », *Philosophie magazine*, n°2, juin 2006)

### Ouvrages

NEGRI A, HARDT M., *Empire*, (2000), trad. D-A. Canal, Paris, Exils, 2000

NEGRI A, HARDT M., *Labor of Dionysus : A Critique of the State-Form*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994

NEGRI A, HARDT M., *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire* (2004), trad N. Guilhot, Paris, La Découverte, 2004

NEGRI A., *Du retour. Abécédaire biopolitique. Entretiens avec Anne Dufourmantelle*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Petite bibliothèque des idées », 2002

NEGRI A., *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, (1981), trad. F. Matheron, Éd. Amsterdam, coll. « Cauter ! », 2006

NEGRI A., *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, (1992), trad. E. Balibar, F. Matheron, Paris, P.U.F, collection « Pratiques théoriques », 1997

NEGRI A., *Spinoza subversif : variations (in)actuelles*, trad. M. Raiola, F. Matheron, Paris, Kimé, coll. « Philosophie », 2002

### Articles

NEGRI A., « La souveraineté aujourd'hui : entre vieilles fragmentations et nouvelles excédences », *Tracés*, n°08, 2008, pp. 101-119

NEGRI A., « Le monstre politique. Vie nue et puissance », *Multitudes*, n° 33, 2008, pp. 37-52

- NEGRI A., « Machiavel selon Althusser », in *Multitudes*, avril 1997
- NEGRI A., « Nécessité et liberté chez Spinoza : quelques alternatives », *Multitudes*, 2000/2, n° 2, pp. 163-180
- NEGRI A., « Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitudes*, 2/2002, n° 9, pp. 36-48
- NEGRI A., « Spinozisti gioiosi », *Multitudes*, 2004/3, n° 17, pp. 193-199
- NEGRI T., REVEL J., « Inventer le commun des hommes », *Multitudes*, 2008/1, n° 31, pp. 5-10
- NEGRI T., « Machiavel ou les prospérités de la lutte », *Multitudes* 2003/3, n° 13, pp. 177-181

## **Autour d'A. Negri**

### Ouvrages

- ARTOUS A., *Démocratie, citoyenneté, émancipation : Marx, Lefort, Balibar, Rancière, Rosanvallon, Negri*, Paris, Syllepse, coll. « Mille marxismes », 2010
- BALAKRISHNAN G., (eds.), *Debating Empire*, London, Verso, 2003
- BORON A. Atilio, *Empire et impérialisme. Une lecture critique de Michael Hardt et Antonio Negri*, trad. M-A. Dubosc, Paris, L'Harmattan, coll. « Forum du Tiers-monde », 2003
- CALLINICOS A., *The Resources of Critique*, Cambridge, Polity Press, 2006
- PASSAVANT P.A, DEAN J. (eds.) *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri*, New York, Routledge, 2004

### Articles

- ARTOUS A., « Le miroir aux alouettes de la multitude », *Critique communiste*, n° 178, 2006, pp. 46-55
- CALLINICOS A., « Toni Negri, théoricien de l'Empire », in C. Bonfiglioli, S. Bugden (dir.), *La planète altermondialiste*, Textuel, coll. « La Discorde », 2006, pp. 161-176
- COUTROT T., « Multitude et démocratie : le grand saut périlleux », in A. Caillé (dir.), *Quelle démocratie voulons-nous ?*, Paris, La Découverte, coll. « Sur le vif », 2006, pp. 47-56
- CUTRO A. (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, Ombre Corte, 2005
- MACHEREY P., « Multitude, guerre et démocratie à l'âge de l'Empire. Présentation par P. Macherey », <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/macherey/machereynegri.html>
- NORDMANN J-F., « Michael Hardt et Antonio Negri : empire », *Les études philosophiques* 2002/4, n° 63, pp. 549-552
- RANCIERE J., « Peuple ou multitudes ? Questions d'Éric Alliez à Jacques Rancière », *Multitudes*, n° 9, mai-juin 2002, pp. 95-100
- ZANCARINI J-C., « La révolte des Ciompi : Machiavel, ses sources et ses lecteurs », *Cahiers philosophiques*, n°97, avril 2004, pp. 9-22
- ZANCARINI J-C., « Les humeurs du corps politique. Le peuple et la plèbe chez Machiavel », *Laboratoire italien*, mars 2001, n° 1, pp. 25-33

**M. Abensour**Ouvrages

ABENSOUR M., *L'homme est un animal utopique : Utopiques II*, Arles, Éd. de la nuit, 2010

ABENSOUR M., *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2009

ABENSOUR M., *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Le Félin, coll. « Les Marches du temps », 2004

ABENSOUR M., *Le procès des maîtres rêveurs suivi de Pierre Leroux et l'utopie socialiste. Lettre au docteur Deville*, Arles, Sulliver, coll. « rouge », 2000

Articles

ABENSOUR M., « La Théorie critique : une pensée de l'exil ? », *Archives de philosophie*, avril-juin 1982, pp. 179-200

ABENSOUR M., « L'homme est un animal utopique » Entretien avec Miguel Abensour, S. Dayan-Herzbrun *et al.*, *Mouvements*, 2006/3 no 45-46, p. 71-86

ABENSOUR M., « Penser l'utopie autrement », in C. Chalier et M. Abensour, *Cahier de l'herne. Emmanuel Lévinas*, L'Herne, 1991, pp. 477-495

ABENSOUR M., « Utopie et démocratie », *Raison présente*, n°121, 1997, pp. 29-41, repris dans M. Riot-Sarcey (dir.), *L'utopie en questions, op.cit.*, pp. 245-256

**Autour de M. Abensour**

KUPIEC A., TASSIN E. (dir.), *Critique de la politique autour de Miguel Abensour*, Sens & Tonka, 2006

RIOT-SARCEY M. (dir.), *L'utopie en questions*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, coll. « La Philosophie hors de soi »

**Sur la double dimension du conflit civil ainsi que sur la question des mœurs, en lien avec l'élaboration de l'espace public dissensuel**

ACKERMAN B., *Au nom du peuple : les fondements de la démocratie américaine* (1991), trad. J-F. Spitz, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1998

AVRIL P., *Les conventions de la Constitution : normes non écrites du droit politique*, Paris, P.U.F, coll. « Léviathan », 1997

COHENDET M-A., *Droit constitutionnel*, Paris, Montchrestien, coll. « Focus droit », 2000

*Constitution française du 4 octobre 1958 après la révision de juillet 2008*, art. 56, La Documentation française, coll. « Documents d'études », n°104, 2008

DUHAMEL O., MENY Y. (dir.), *Dictionnaire constitutionnel*, Paris, P.U.F, 1992

DURKHEIM E., *De la division du travail social*, Paris, P.U.F, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1967

HALBWACHS M., *La mémoire collective*, Paris, P.U.F, coll. « Bibliothèque de sociologie contemporaine », 1950

KARSENTI B., « Nul n'est censé ignorer la loi ». Le droit pénal, de Durkheim à Fauconnet, *Archives de Philosophie*, 2004/4, tome 67, p. 557-581

NADEAU C., « Machiavel : domination et liberté politique », *Philosophiques*, vol. 30, n° 2, 2003, pp. 321-351

OSIEL M., *Juger les crimes de masse : la mémoire collective et le droit* (1997), trad. J-L. Fidel, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2006

SOTTAS E., *Justice transitionnelle et sanction*, *Revue internationale de la Croix-Rouge*, n°870, 2008

### **I.1.1 Sur la liberté comme non-domination**

BOESCHE R., « Thinking about Freedom », *Political Theory*, 1998, vol. 26, 6, p. 855-873

GRAY J., *Liberalisms : Essays in Political Philosophy*, London, Routledge, 1989

PATTEN A., « Review of Pettit's book », *Political Studies*, 1998, vol. 46, 4, p. 808-810

PETTIT P., « Agency freedom and option freedom », *art.cit.*, pp. 387-403

PETTIT P., « Free persons and free choices », *art.cit.*, 2007

PETTIT P., « Keeping republican freedom simple. On a difference with Quentin Skinner », *art.cit.*, pp. 339-356

### **I.2.1 Sur la critique de la conception technico-scientiste de la démocratie par Hardt et Negri**

ARTOUS A., « Le miroir aux alouettes de la multitude », *Critique communiste*, n° 178, 2006, pp. 46-55

ARTOUS A., *Démocratie, citoyenneté, émancipation : Marx, Lefort, Balibar, Rancière, Rosanvallon, Negri*, Paris, Syllepse, coll. « Mille marxismes », 2010, pp. 102-104, 124-126

BALAKRISHNAN G., (eds.), *Debating Empire*, London, Verso, 2003

CALLINICOS A., *The Resources of Critique*, Cambridge, Polity Press, 2006

CALLINICOS A., « Toni Negri, théoricien de l'Empire », in C. Bonfiglioli, S. Bugden (dir.), *La planète altermondialiste*, Textuel, coll. « La Discorde », 2006, pp. 161-176

COUTROT T., « Multitude et démocratie : le grand saut périlleux », in A. Caillé (dir.), *Quelle démocratie voulons-nous ?*, Paris, La Découverte, coll. « Sur le vif », 2006, pp. 47-56

PASSAVANT P.A, DEAN J. (eds.) *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri*. New York, Routledge, 2004

RANCIERE J., « Peuple ou multitudes ? Questions d'Éric Alliez à Jacques Rancière », *art.cit.*, pp. 95-100

## Généralités

### Ouvrages

- ACHARD G., *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours « optimates » de Cicéron*, éd. Leiden E.J.Brill, 1981
- ADORNO W.T., *Dialectique négative*, trad. Groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1992
- APEL K.O., BORMANN C.V., BUBNER R., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Franckfurt/Main, 1980
- ARENDT H., *La crise de la culture*, (1954), trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1989
- ARENDT H., *Essai sur la Révolution*, trad. M. Chrestien, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1985
- ARENDT H., *La tradition cachée : le Juif comme paria*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, C. Bourgois, coll. « Choix essais », 1987
- ARISTOTE, *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993
- ARTOUS A., *Marx, l'État et la politique*, Paris, Sylepse, 1999
- AUDARD C., *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, 3 vol., Paris, P.U.F, coll. « Philosophie morale », 1999
- AUDIER S., *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Paris, Vrin/EHESS, coll. « Contextes », 2004
- BACHELARD G., *L'air et les songes. Essai sur l'imagination en mouvement*, Paris, J. Corti, 1994
- BARBIER M., *La pensée politique de Marx*, Paris, L'Harmattan, 1992
- BASTID P., *Les discours de Sieyès dans les débats constitutionnels de l'an III (2 et 18 thermidor)*, Paris, Hachette, 1939
- BELL D., *La fin de l'idéologie*, trad. E. Baillon, Paris, P.U.F, coll. « Sociologies », 1997
- BERLIN I., *Éloge de la liberté*, (1969), trad. J. Carnaud, J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988
- BIDET J., KOUVÉLAKIS E. (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, P.U.F, coll. « Actuel Marx Confrontation », 2001
- BIRNBAUM P., *La fin du politique*, Paris, Seuil, 1994
- BLOCH E., *Droit naturel et dignité humaine*, trad. D. Authier, J. Lacoste, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1976
- BOBBIO N., VIROLI M., *Dialogo intorno alla repubblica*, Rome-Bari, Laterza, 2001
- BOLTANSKI L., CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, coll. « nrf essais », 1999

- BOLTANSKI L., *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Éd. Métailié, 1990.
- BUBER M., *Utopie et socialisme*, trad. P. Corset, F. Girard, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Bibliothèque sociale », 1977
- BURKE K., *The Philosophy of Literary Form*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1941
- DELEUZE G., *La philosophie critique de Kant*, Paris, P.U.F, coll. « Initiation philosophique », 1963
- ELIE H., *La formation du radicalisme philosophique, La Jeunesse de Bentham : 1776-1789*, tome 1, trad. J-P. Cléro, Paris, P.U.F, coll. « Philosophie morale », 1995
- ELLUL J., « Le rôle médiateur de l'idéologie » in E. Castelli (éd.scientifique), *Démythisation et Idéologie*, Paris, Aubier, 1973
- FOUCAULT M., *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard-Le Seuil (Hautes Etudes), 2004
- FOUCAULT M., *Dits et écrits, 1954-1988, IV*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1994
- FREUD S., *L'avenir d'une illusion*, Paris, P.U.F, coll. « Quadrige », 1999
- FREUD S., *Malaise dans la culture*, Paris, P.U.F, coll. « Quadrige », 2004
- FREUD S., *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche, J-B Pontalis, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1999
- FREUND J., *L'essence du politique*, Paris, Sirey, coll. « Philosophie politique », 1978
- FURET F., OZOUF M. *et al.*, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1992
- GADAMER H.G., *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, coll. « Le grenier à sel », 1999
- GADAMER H.G., *L'art de comprendre. Écrits 1. Herméneutique et tradition philosophique*, trad. M. Simon, Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 1982.
- GARAPON A., *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner*, Paris, Odile Jacob, 2002
- GAUCHET M., *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002
- GAUCHET M., *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1992
- GAUCHET M., *La révolution des pouvoirs : la souveraineté, le peuple et la représentation, 1789-1799*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1995
- GEERTZ C., *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973
- GIRARD R., *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972
- GRIMAL P., *Cicéron*, Paris, Fayard, 1986
- HEGEL G.W., *Principes de la philosophie du droit (1820)*, trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1940
- HENAFF M., *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002

## BIBLIOGRAPHIE

- HENNIS W., *La problématique de Max Weber*, (1987), trad. L. Deroche-Gurcel, Paris, P.U.F, coll. « Sociologies », 1996
- HIPPOCRATE, *Traité de la nature de l'homme*, chap. IV, trad. J. Jouanna, Berlin, Akademie-Verlag, 1975
- HUME H., *Enquête sur les principes de la morale*, trad. P. Baranger, P. Saltel, Paris, Flammarion, 1991
- HUNTINGTON S., *Le choc des Civilisations* (1996), trad. J-L. Fidel, G. Joublain, Paris, Odile Jacob, 1997
- HUSSERL E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. E. Lévinas, G. Pfeiffer, Paris, Colin, 1931
- HYPPOLITE J., *Figures de la pensée philosophique*, tome II, Paris, P.U.F, coll. « Quadrige », 1991
- HYPPOLITE J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Éd. Mouton, coll. « Philosophie de l'esprit », 1956
- JAISSON M., BAUDELOT C. (dir.), *Maurice Halbwachs, sociologue retrouvé*, Paris, Éd. ENS Rue d'Ulm, coll. « Figures normaliennes », 2007
- JASPERS K., *La culpabilité allemande*, trad. J. Hersch, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1990
- KANT E., *Critique de la faculté de juger*, trad. A. J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, et al., Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1985
- KANT E., *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry, H. Wismann, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1985, p. 180
- KANT E., *Critique de la raison pure*, trad. A.J.-L Delamarre, F. Marty, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1980
- KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Le Livre de Poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1993
- KANT E., *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, et *Le conflit des facultés* in *Opuscules sur l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, Flammarion, 1990
- KANT E., *Traité de pédagogie*, trad. J. Barni, Paris, Hachette, 1981.
- KANTOROWICZ E.H., *Mourir pour la patrie : et autres textes*, trad.L. Mayali, A. Schütz, Paris, P.U.F, coll. « Pratiques théoriques », 1984
- KAPLAN F., *Les trois communismes de Marx*, Paris, Noësis, 1996
- KOJEVE A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947
- LAMBERTI J-C., *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, Paris, P.U.F, 1970
- LEMEL Y., *Les classes sociales*, Paris, P.U.F, coll. « Que sais-je ? », 2004
- LEVINAS E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1998
- LOCKE J., *Two Treatises of Government*, New York, Mentor Books, New American Library, 1965.
- MARSHALL T.H., *Sociology at the Crossroads and Other Essays*, Heinemann, London, 1963

- MARX K., *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. M. Simon, Paris, Aubier, coll. « Connaissance de Marx », 1971
- MARX K., *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, trad. G. Cornillet, Paris, Éd. Sociales, coll. « Essentiel », 1984
- MEAD G.H., *L'esprit, le soi et la société* (1934), trad. D. Cefaï, L. Quéré, Paris, P.U.F, coll. « Le lien social », 2006
- MESURE S., RENAUT A., *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1999
- MICHEL A., *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron*, Paris, P.U.F, 1960
- MICHEL A., NICOLET C., *Cicéron*, Paris, Seuil, 1961
- MICHEL J., *Marx et la société juridique*, Paris, Publisud, 1983
- MOMMSEN W.J., *Max Weber et la politique allemande. 1890-1920*, trad. J. Amsler, et al., Paris, P.U.F ; coll. « Sociologies », 1985
- NICOLET C., *Les idées politiques à Rome sous la République*, Paris, Armand Colin, 1964
- NORA P. (dir.), *Les lieux de mémoire*, 2 tomes, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1997
- PASCAL B., *Pensées*, texte établi par Léon Brunschvicg, Paris, Garnier-Flammarion, 1976
- PASQUINO P., *Sieyès et l'invention de la Constitution en France*, Paris, Odile Jacob, 1988
- POIRIER J. (dir.), *Histoire des mœurs*, Paris, Gallimard, coll. « Encyclopédie de la Pléiade », 1990-91
- RAWLS J., *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993
- RAWLS J., *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, P.U.F, 1995
- RAYNAUD P., *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, P.U.F, coll. « Recherches politiques », 1987
- RENAUT A. (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, 5 tomes, Paris, Calmann-Lévy, 1999
- RESCHER N., *Pluralism : against the demand for consensus*, Oxford, Clarendon Press, 1993
- REYBAUD L., *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*, Paris, Guillaumin Cie, 1864
- RIVELAYGUE J., *Leçons de métaphysique allemande*, Tome II, Paris, Grasset, coll. « Le Collège de philosophie », 1992
- ROHAN (DE) H., *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, éd. établie par C. Lazzeri, Paris, P.U.F, coll. « Fondements de la politique », 1995
- RORTY R., *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P-E. Dauzat, Paris, A. Colin, 1993
- SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, II, 21, 14-24, trad. J-Perret, Paris, Garnier Frères, coll. « Classiques Garnier », 1946
- SANDEL M., *Democracy's Discontent*, Cambridge, Harvard University Press, 1996
- SANDEL M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982.
- SCHMITT C., MEDEM W.E., *Glossarium der Jahre 1947-1951*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991

## BIBLIOGRAPHIE

- SEVE L., *Penser avec Marx aujourd'hui. Marx et nous*, tome 1, Paris, La Dispute, 2004
- SIMMEL G., *Le conflit*, trad. S. Muller, Saulxures, Circé, 1992
- SPITZ J.-F., *L'amour de l'égalité : essai sur la critique de l'égalitarisme républicain en France, 1770-1830*, Paris, Vrin/EHESS, « Contextes », 2000
- SPITZ J.-F., *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2005
- SPITZ J.-F., *La liberté politique*, Paris, P.U.F., coll. « Léviathan », 1995
- STEINWENTER M., « *Utilitas publica, utilitas singulorum* » in *Festschrift Koschaker*, I, 1939, pp. 84-102
- STERN D., *Mère et enfant : les premières relations*, Bruxelles, Mardaga, coll. « Psychologie et sciences humaines », 1977
- TOCQUEVILLE (DE) A., *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, 2010
- VIROLI M., *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1995
- VIROLI M., *Repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1999
- WEBER M., *Economie et société*, trad. J. Freund, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora », tomes 1 et 2, 1998
- WEBER M., *Économie et société*, tome I, trad. J. Freund, Paris, Press Pocket, coll. « Agora », 1998
- WINNICOTT D.W., *Processus de maturation chez l'enfant. Développement affectif et environnement*, trad. J. Kalmanovitch, Paris, Payot, coll. « Science de l'homme », 1970

### Articles

- BLONDIAUX L., « Démocratie délibérative vs. démocratie agonistique. Le statut du conflit dans les théories et les pratiques de participation contemporaines », *Raisons politiques* 2008/02, n° 30, p. 131-147
- CELIS R., « De la phénoménologie de l'imagination à la poétique de la rêverie. Edmund Husserl et Gaston Bachelard » in R. Celis, J-P. Madou, L. Van Eynde (dir.), *Phénoménologie(s) et imaginaire*, Paris, Kimé, 2004, pp. 237-253
- HEINE S., « Les réquisits démocratiques et sociaux du patriotisme constitutionnel », *Politique européenne* 2006/2, n°19, p. 73-94
- HUSSON E., « Histoire et mémoire du passé nazi en République fédérale d'Allemagne », *Histoire@Politique. Politique, culture, société*, n°2, septembre-octobre 2007, pp. 1-12
- MOATTI C., « Tradition et raison chez Cicéron : l'émergence de la rationalité politique à la fin de la république romaine », in *Mélanges de l'École française de Rome*, tome 100, 1988, I, pp. 385-430
- MOUFFE C., « Le politique et la dynamique des passions », *Rue Descartes* 2004/3, n° 45-46, pp. 179-192
- MOUFFE C., « Penser la démocratie moderne avec, et contre, Carl Schmitt », *Revue française de science politique*, vol.42, n°1, 1992, pp. 83 – 96

BIBLIOGRAPHIE DE LA TROISIEME PARTIE

MOUFFE C., « Politique et agonisme », *Rue Descartes*, n°67, 2010/1, pp. 18-24

SEGLARD D., « Présentation du texte d'Hermann Heller : « Démocratie politique et homogénéité sociale » », *Cités* 2001/2, n° 6, p. 197-198



# INDEX NOMINUM

- ABENSOUR, M., 19, 20, 185, 186, 419, 466, 467, 471, 472, 474, 475
- ACKERMAN, B., 384, 397, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 433, 448, 505, 509
- ADORNO, W.T., 170, 175, 185, 186, 187, 194, 221, 245, 252, 257, 258, 262, 285, 292, 304, 305, 309, 475
- AGAMBEN, G., 352, 469
- ALLAND, D., 391, 392
- ALTHUSSER, L., 19, 153, 292, 293, 301, 302, 303, 304, 311, 445, 446, 469
- AMEY, C., 77
- APEL, K.O., 196, 211, 219, 279, 280
- ARENDT, H., 86, 163, 178, 243, 244, 245, 247, 248
- ARISTOTE, 33, 35, 39, 56, 57, 58, 61, 62, 64, 65, 66, 149, 332, 333, 335, 336, 339, 340, 390
- ARON, R., 13, 43, 65, 69
- ARTOUS, A., 125
- AUBENQUE, P., 64
- AUDARD, C., 87, 91, 242
- AUDIER, S., 13, 14, 20, 84, 85, 86, 91, 121, 123, 125, 126, 167, 235, 507
- AVRIL, P., 424
- BACHELARD, G., 84, 85
- BACON, F., 153, 190
- BADIOU, A., 352
- BAECQUE (DE), A., 45
- BARBIER, M., 125
- BARON, H., 56
- BATAILLE, G., 245
- BEAUD, O., 390, 391, 392, 424
- BELL, D., 207, 208
- BENJAMIN, W., 185, 390, 475
- BENSAID, D., 352
- BERNSTEIN, R., 199
- BÉTOURNÉ, O., 45, 46
- BIDET, J., 19
- BLOCH, E., 9, 187, 188, 300, 475
- BLYTHE, J.M., 58
- BODIN, J., 392
- BOLTANSKI, L., 292, 298, 318
- BONFIGLIOLI, C., 463
- BORON, A.A., 463
- BOTERO, G., 155
- BOUCHILLOUX, H., 140
- BOUCHINDHOMME, C., 170, 172, 174, 176, 178, 190, 195, 197, 219, 221, 226, 232, 233, 239, 289, 323
- BOUDON, R., 242
- BOURDEAU, V., 404, 415
- BOURDIEU, P., 264, 266, 269, 270
- BOYER, A., 409
- BROSZAT, M., 230
- BRUNI, L., 56
- BUBER, M., 475
- BUGDEN, S., 463
- BURKE, K., 144
- BUSINO, G., 293
- CABET, É., 354
- CAILLÉ, A., 259, 309
- CALHOUN, C., 182
- CALLINICOS, A., 463
- CAMPANELLA, T., 190
- CANTO-SPERBER, M., 138, 387
- CASSIRER, E., 172, 173, 174, 501
- CASTELLI, E., 146

- CASTORIADIS, C., 9, 15, 23, 25, 28, 32, 42, 43, 44, 82, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 257, 258, 292, 382, 384, 424, 425, 434, 505, 510
- CATTEEUW, L., 155
- CELIS, R., 84
- CHABOD, F., 55
- CHIAPELLO, È., 292, 298
- CICÉRON, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 139
- COMETTI, J.-P., 216
- CONSTANT, B., 390
- CONTARINI, G., 57
- CUSSET, Y., 170, 184, 185, 202, 210, 212, 216, 217, 271, 308
- DARBO-PESCHANSKI, C., 31
- DEJOURS, C., 309, 380
- DELEUZE, G., 170
- DELRUELLE, E., 243, 244, 247, 248, 251, 254
- DERANTY, J.-P., 259, 287, 308, 331
- DERRIDA, J., 191, 215, 232, 245, 440
- DETIENNE, M., 30, 34
- DUPEYRIX, A., 176, 195, 211, 215, 220, 254, 255, 257
- DUPUY, J.-P., 242
- DURKHEIM, É., 486, 498
- DWORKIN, R., 242
- EHRWEIN, C., 258, 274, 285
- ELLUL, J., 146
- ELSTER, J., 397, 428
- ENGELS, F., 149, 468
- FATH, T., 258, 274, 285
- FERRARESE, E., 213
- FERRY, J.-M., 23, 160, 174, 178, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 201, 202, 238, 244
- FINLEY, M.I., 21, 28, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 49, 79, 80
- FOUCAULT, M., 17, 137, 141, 170, 191, 193, 245, 257, 264, 269, 301, 307, 308, 328, 329, 336, 439
- FOURIER, C., 145, 149, 191, 355
- FOURNEL, J.-L., 20, 45, 55, 67, 110, 116
- FRASER, N., 182, 287, 288
- FREEMAN, M., 479
- FREUD, S., 184, 187, 188, 189, 190, 249, 250, 252, 253, 298, 311
- FURET, F., 45, 46
- GABRIEL, F., 155
- GADAMER, H-G., 158, 159, 160
- GAILLARD, F., 199, 204, 321
- GAILLE-NIKODIMOV, M., 20, 57, 58, 61, 67, 81, 126, 131, 392, 419, 459
- GAME, J., 328
- GARAPON, A., 79, 203, 493
- GAUCHET, M., 45, 345, 391, 450
- GEERTZ, C., 144, 171, 292, 305, 311, 482, 501
- GEHLEN, A., 172, 173, 204, 501
- GERBIER, L., 20
- GIANNOTTI, D., 57
- GLOTZ, G., 34
- GOETZ, B., 106
- GRAMSCI, A., 19, 445
- GRASSI, E., 19
- GUICHARDIN, F., 92, 133, 135
- HABER, S., 160, 222, 259, 275, 288, 289, 308, 310
- HABERMAS, J., 13, 18, 23, 86, 150, 158, 159, 160, 161, 164, 167, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240,

- 241, 242, 243, 244, 245, 247, 251, 252,  
253, 254, 255, 256, 257, 262, 263, 264,  
267, 268, 270, 272, 274, 275, 276, 278,  
279, 289, 290, 292, 293, 294, 298, 299,  
300, 305, 306, 307, 308, 309, 313, 321,  
323, 327, 331, 336, 346, 357, 358, 359,  
360, 374, 376, 377, 383, 396, 397, 415,  
417, 421, 422, 424, 425, 432, 434, 456,  
471, 478, 480, 481, 482, 484, 489, 490,  
491, 495, 500, 501, 504, 506, 511
- HALBWACHS, M., 484, 485, 486
- HAMILTON, A., 426
- HARDT, M., 436, 437, 439, 440, 441, 442,  
443, 444, 445, 447, 451, 453, 454, 455,  
456, 457, 458, 462, 463, 468, 469, 470,  
471
- HARRINGTON, J., 235, 393, 447
- HARTIG, A.I., 45, 46
- HEGEL, G.W.F., 84, 85, 173, 174, 230,  
257, 258, 259, 260, 265, 267, 308, 310,  
314, 341, 390, 437, 459
- HEIDEGGER, M., 226, 249, 251, 254, 276
- HENAFF, M., 318
- HILLGRUBER, A., 230
- HIPPOCRATE, 63
- HIRSCHMAN, A.O., 72, 135
- HOBBS, T., 214, 227, 313, 340, 392, 437
- HONNETH, A., 13, 18, 23, 24, 170, 174,  
185, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262,  
263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270,  
271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279,  
280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288,  
289, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 298,  
299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307,  
308, 309, 311, 313, 314, 315, 316, 319,  
320, 323, 329, 330, 331, 357, 358, 359,  
360, 374, 377, 379, 410, 425, 432, 512
- HORKHEIMER, M., 170, 175, 183, 184,  
185, 186, 187, 194, 221, 252, 257, 258,  
263, 304, 305, 309
- HUME, D., 357
- HUNTINGTON, S.P., 233
- HUSSERL, E., 83, 84, 142, 203, 311
- HYPOLITE, J., 85
- INGLESE, G., 45, 55
- JÄCKEL, E., 230
- JASPERS, K., 230
- JAY, J., 426
- JEFFERSON, T., 448
- KANT, E., 74, 99, 100, 101, 102, 103, 104,  
105, 106, 107, 108, 144, 194, 195, 227,  
228, 238, 244, 245, 246, 248, 254, 282,  
319, 328, 426, 437, 443, 515
- KANTOROWICZ, E., 458
- KAPLAN, F., 125
- KARSENTI, B., 498
- KELKEL, A., 204
- KELSEN, H., 228
- KERVÉGAN, J.-F., 228, 230
- KLUGE, A., 268
- KOJÈVE, A., 85
- KYMLICHA, W., 241
- LABORDE, C., 398
- LACROIX, A., 238
- LAMBERTI, J.-C., 433
- LARMORE, C., 220, 420
- LAZZERI, C., 65, 92, 133, 134, 135, 136,  
155, 259, 309
- LEFORT, C., 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 19,  
22, 29, 52, 53, 54, 55, 72, 81, 83, 84, 85,  
93, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,  
125, 126, 127, 128, 129, 130, 142, 143,  
154, 162, 165, 166, 167, 255, 318, 320,  
345, 352, 373, 381, 465, 466, 505, 515,  
517
- LEMEL, Y., 270
- LÉVINAS, E., 84, 475
- LÉVI-STRAUSS, C., 318
- LEVY, E., 36
- LOCKE, J., 390, 419, 426, 437
- LOEWALD, H., 299

- LORAU, N., 16, 21, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 79, 81, 82, 83, 96, 118, 165, 166, 167, 484, 493
- LUHMANN, N., 204, 294
- LUKÀCS, G., 275, 276, 293, 294, 295, 310
- LYOTARD, J.-F., 13, 18, 22, 24, 47, 48, 49, 50, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 103, 106, 170, 215, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 254, 300, 319, 321, 323, 325, 337, 343, 344, 350, 352, 360, 377, 440, 444, 453, 461, 463, 487, 512
- MACHEREY, P., 443, 456, 457, 470, 471
- MACHIABEL, N., 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 22, 25, 26, 28, 29, 44, 45, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 151, 152, 153, 154, 156, 162, 163, 165, 166, 167, 209, 224, 227, 234, 242, 255, 313, 317, 319, 337, 338, 350, 351, 353, 354, 373, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 389, 390, 392, 401, 404, 407, 410, 412, 419, 430, 432, 434, 435, 436, 438, 440, 441, 445, 446, 447, 452, 458, 459, 460, 464, 468, 472, 476, 477, 508, 510, 513
- MACINTYRE, A., 239
- MADISON, J., 426, 448
- MADOU, J.-P., 84
- MANETTI, A., 56, 67
- MARCUSE, H., 185, 264, 309, 475
- MARSHALL, T.H., 265
- MARTELLI, M., 55
- MARX, K., 9, 19, 42, 85, 125, 126, 127, 143, 148, 150, 153, 166, 170, 183, 184, 186, 188, 198, 199, 206, 213, 222, 252, 257, 259, 270, 271, 289, 291, 301, 302, 303, 304, 306, 308, 311, 312, 334, 337, 341, 342, 347, 353, 354, 435, 436, 438, 440, 441, 442, 449, 452, 458, 459, 462, 468, 471, 472
- MATHERON, F., 435, 436, 468
- MAUSS, M., 316, 317, 318, 495
- MAYNOR, J., 398
- MEAD, G.H., 183, 260, 267, 314
- MEINECKE, F., 55, 133, 134, 153, 154
- MÉNISSIER, T., 20, 67
- MERLEAU-PONTY, M., 13, 83, 84, 85, 99, 120, 125, 126, 320, 446
- MESURE, S., 86, 88, 491
- MICHEL, J., 125
- MICHELMAN, F.I., 235
- MOMMSEN, H., 230
- MONTESQUIEU, 139, 390, 393
- MOORE, B., 267
- MORE, T., 145, 190, 227, 474
- MOSSÉ, C., 34, 35, 36
- NADEAU, C., 87, 430
- NEGRI, A. (et T.), 13, 19, 20, 25, 81, 126, 384, 419, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 505, 512
- NEGT, O., 182, 268, 269
- NOLTE, E., 230
- NORA, P., 487
- OBRECHT, G., 141
- OLIVE, J.-P., 77
- OSIEL, M., 26, 479, 480, 481, 484, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 497, 498, 499, 501, 502, 506
- OWEN, R., 191
- OZOUF, M., 45
- PARSONS, T., 204, 213, 223, 294
- PASCAL, B., 83

- PÉBARTHE, C., 35
- PETTIT, P., 13, 19, 20, 25, 86, 87, 88, 90, 93, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 423, 424, 432, 477, 504
- PLATON, 39, 41, 58, 61, 62, 332, 333, 336, 337, 338
- POCOCK, 13, 19, 56, 86, 88, 90, 93, 115
- POIRIER, J., 138
- POIRIER, N., 201
- POLYBE, 55, 58, 59, 60, 392
- PONS, A., 138
- POULAIN, J., 199, 204, 321
- PROUDHON, P.-J., 191
- PYTHAGORE, 58
- RANCIÈRE, J., 18, 21, 23, 24, 38, 47, 170, 287, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 377, 378, 385, 421, 432, 457, 460, 462, 463, 467, 471, 473, 474, 508, 510, 512, 516
- RAULET, G., 170, 176, 188, 221, 319
- RAWLS, J., 13, 86, 87, 240, 242, 258, 260, 390, 409, 410, 415, 426
- REITLINGER, G., 230
- RENAULT, E., 182, 185, 213, 259, 264, 287, 290, 291, 292, 300, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 319, 380
- RENAUT, A., 86, 88, 220, 491
- REVAULT D'ALLONNES, M., 99, 142, 345, 348, 465
- REVEL, J., 456
- REYBAUD, L., 467
- REYNIÉ, D., 133, 135
- RIALS, S., 390, 391, 392
- RICOEUR, P., 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 83, 84, 85, 113, 130, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 166, 168, 171, 175, 176, 179, 182, 184, 185, 190, 202, 203, 204, 205, 207, 209, 213, 224, 242, 255, 292, 300, 303, 304, 305, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 353, 359, 360, 373, 374, 379, 383, 385, 471, 475, 478, 480, 481, 482, 483, 484, 488, 495, 496, 497, 501, 505, 506, 509, 510, 512, 515
- RIOT-SARCEY, M., 356, 466
- ROCHLITZ, R., 170, 178, 190, 192, 197, 211, 219, 221, 238, 242, 289, 323
- ROHAN (DE), H., 92, 136
- ROMILLY (DE), J., 34
- ROSANVALLON, P., 45
- ROUSSEAU, J.-J., 139, 140, 227, 228, 257, 338, 437, 459
- ROVIELLO, A.-M., 66
- SAINT AUGUSTIN, 59
- SAINT-SIMON, 145, 149, 191, 355
- SALLUSTE, 57
- SANDEL, M., 86, 239
- SARTRE, J.-P., 85
- SASSO, G., 55
- SCHMITT, C., 226, 228, 230, 390
- SCHOPENHAUER, A., 315
- SENEILLART, M., 20, 55, 57, 65, 87, 89, 109, 132, 137, 138, 141, 155
- SFEZ, G., 20, 22, 28, 63, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 86, 88, 92, 94, 95, 98, 106, 107, 109, 114, 115, 118, 129, 135, 137, 139, 140, 410, 464
- SHUSTERMAN, R., 199, 204, 321
- SIEYÈS, E.-J., 226, 449, 450
- SIMMEL, G., 264, 492
- SINTOMER, Y., 153, 182, 202, 204, 205, 210, 213, 221, 222, 271, 287, 319
- SKINNER, Q., 13, 19, 56, 57, 58, 86, 87, 88, 90, 93, 131, 419

## INDEX

- SLAGSTAD, R., 397, 428  
SMITH, A., 270  
SOTTAS, É., 479  
SPINOZA, B., 435, 436, 438, 440, 441, 443, 452, 454, 458, 459, 470  
SPITZ, J.-F., 86, 386, 387, 426  
SPRINGBORG, P., 412  
STERN, D., 276, 283  
STERNBERGER, D., 238  
STRAUSS, L., 65  
SUNSTEIN, C., 397, 403  
TAYLOR, C., 227, 239, 241, 257, 258, 274, 285, 287, 288, 376, 398  
TAYLOR-CALLIER, L., 258, 274, 285  
TEUBNER, G., 215, 216  
THUCYDIDE, 38  
TINE, A., 220  
TOCQUEVILLE (DE), A., 84, 139, 379, 432, 509  
TOMMASINI, O., 55  
TOSEL, A., 19, 65, 199  
TUGENDHAT, E., 217  
VAN PARIJS, P., 86  
VERNANT, J.-P., 30, 31, 32, 34  
VIDAL-NAQUET, P., 30, 31, 34  
VIROLI, M., 86  
VOIROL, O., 257, 259, 292, 303, 305, 306, 308, 309, 311, 312, 341, 380  
VOVELLE, M., 45  
WALD LASOWSKI, A., 328  
WALZER, M., 86, 239  
WEBER, M., 142, 147, 171, 202, 208, 214, 223, 257, 270, 292  
WEIL, P., 430  
WELLMER, A., 196, 244  
WINNICOTT, D.W., 261, 299  
WITTGENSTEIN, L., 74  
XÉNOPHON, 35  
ZANCARINI, J.-C., 20, 45, 55, 67, 110, 116, 460

# INDEX RERUM

- accord, 13, 14, 33, 35, 58, 59, 105, 150, 155, 159, 163, 182, 196, 199, 212, 214, 216, 218, 236, 238, 240, 242, 243, 246, 265, 267, 287, 306, 314, 322, 328, 331, 342, 343, 349, 375, 392, 396, 403, 417, 419, 431, 491, 492, 497, 499, 516
- action sociale, 142, 144, 149, 208, 312, 515
- admiration, 80, 91, 104, 105, 107, 108, 110, 115, 309, 444
- affect (ou sentiment), 46, 48, 63, 71, 80, 82, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 114, 117, 127, 227, 230, 238, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 262, 264, 266, 267, 268, 269, 273, 280, 282, 289, 291, 297, 315, 317, 319, 344, 398, 413, 443, 458
- affect inconscient, 249, 250, 251  
    sentiment de honte, 114, 413
- agapè*, 316, 317, 496, 497
- agora*, 32, 40, 167
- aliénation, 40, 151, 189, 271, 288, 289, 310, 341, 380, 437, 442, 469
- altérité, 31, 75, 239, 248, 252, 317, 474, 508
- ambition, 46, 62, 68, 91, 92, 94, 95, 109, 111, 112, 113, 117, 119, 120, 133, 137, 157, 183, 235, 243, 309, 378, 381, 412, 432, 462, 508, 514
- amitié, 66, 228, 308
- amnistie, 28, 35, 47, 166, 484
- amour, 66, 91, 95, 96, 101, 107, 136, 260, 261, 264, 267, 274, 277, 278, 282, 283, 297, 308, 316, 317, 320, 355, 379, 380, 445, 458, 459, 468, 496
- anachronisme, 28, 30, 31, 33, 37, 40, 44, 48, 50, 91
- anakyclosis* (théorie polybienne), 55, 59, 88
- anthropologie, 11, 30, 31, 34, 45, 53, 69, 172, 173, 184, 210, 214, 215, 216, 263, 279, 318, 322, 358, 409, 410, 411, 412, 441, 513
- anthropologie philosophique, 172, 173
- antiquité, 16, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 47, 50, 52, 55, 56, 58, 79, 82, 89, 95, 140, 141, 165, 166, 176, 178, 235, 327, 390, 392, 394, 454
- apparence, 12, 73, 83, 97, 98, 99, 101, 116, 117, 119, 121, 122, 124, 129, 132, 138, 165, 277, 306, 316, 335, 339, 342, 353, 356, 485
- aristocratie, 41, 59, 333, 454
- armes, 117, 139, 389, 419, 434, 461, 515
- Aufklärung*, 158, 161, 187, 471
- autochtonie, 39, 40, 41, 42, 47
- autonomie privée, 218, 223, 235, 240
- autonomie publique, 218, 223, 235, 240
- autorité, 54, 55, 59, 87, 115, 133, 147, 158, 204, 232, 245, 323, 390, 392, 394, 400, 401, 422, 424, 430, 439, 451, 479, 516
- barbarie, 9, 175, 176, 187, 230, 252, 253, 345
- beau : voir esthétique
- bicamérisme, 394, 397, 420, 433, 504, 511
- bien commun, 13, 19, 22, 41, 64, 66, 69, 71, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 94, 95, 96, 99, 111, 112, 117, 120, 121, 125, 132, 134, 151, 163, 235, 337, 345, 374, 375, 379, 380, 381, 382, 386, 387, 403, 416, 425, 427, 428, 431, 432, 433, 434, 462, 484, 493, 502, 505, 506, 507, 508, 509, 512, 514, 515, 516, 517, 518

- apparence du bien, 116, 121, 122, 124, 129, 132, 138
- bene comune*, 12, 28, 90, 92, 93, 94, 95, 114, 117, 120, 121, 131, 135, 156, 165, 318, 432, 464
- bien général, 64, 91, 95
- commun imaginaire, 22, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 165, 352, 353, 511
- commun litigieux, 10, 13, 22, 40, 76, 96, 118, 125, 126, 128, 167, 168, 330, 333, 337, 339, 350, 354, 359, 374, 375, 376, 377, 381, 392, 416, 421, 425, 433, 434, 462, 464, 471, 476, 486, 487, 489, 505, 506, 507, 509, 511, 514, 516, 517
- biopolitique, 137, 141, 439, 443, 458, 470
- biopouvoir, 439, 451, 458, 469, 470
- capitalisme, 40, 77, 125, 176, 180, 191, 192, 203, 205, 206, 208, 209, 233, 258, 270, 292, 293, 296, 297, 307, 327, 432, 436, 437, 438, 439, 442, 443, 448, 456, 469, 498, 507
- capitalisme avancé ou néo-capitalisme, 203, 205, 206, 209, 259, 270, 292, 293, 296, 297, 300, 305, 327, 442, 462, 508
- censure, 139, 189, 477
- cercle vertueux entre idéalité et réalité, 210, 217, 220, 222, 279, 357, 358
- cercle vicieux des lois et des mœurs, 26, 60, 76, 139, 141, 225, 243, 389, 412, 476
- cité
- cité, 28, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 48, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 68, 69, 80, 82, 96, 112, 115, 139, 166, 191, 203, 332, 333, 337, 339, 340, 392, 404, 460, 476, 481, 484, 493
- Cité, 33, 36, 37, 39, 41, 48, 49, 59, 62, 123, 333, 390
- cité/Cité (explication de la distinction), 33
- citoyenneté, 41, 128, 167, 176, 211, 215, 220, 227, 237, 241, 352, 431, 476, 493, 507, 509, 510
- citoyen privatiste, 428, 429
- citoyen privé, 110, 428, 429
- citoyen public, 428, 429, 432
- classes sociales (ou groupes sociaux), 10, 16, 17, 38, 39, 40, 45, 46, 47, 49, 53, 54, 61, 68, 79, 93, 126, 127, 149, 154, 155, 157, 161, 165, 166, 167, 180, 184, 205, 206, 209, 213, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 302, 312, 313, 314, 319, 333, 335, 342, 350, 351, 354, 360, 374, 376, 377, 380, 397, 405, 412, 414, 416, 419, 421, 433, 466, 502, 508, 512, 513, 516
- lutte ou antagonisme des classes, 11, 14, 19, 22, 37, 40, 45, 127, 155, 157, 161, 164, 166, 182, 205, 206, 210, 213, 270, 303, 312, 333, 340, 342, 354, 359, 377, 413, 420, 435, 438, 446, 462, 507, 508, 509, 513, 515
- cohésion, 25, 82, 95, 99, 127, 142, 165, 172, 207, 219, 228, 229, 231, 241, 243, 352, 353, 481, 486, 489, 492, 497, 507, 510, 513, 514, 516
- cohésion morale, 219
- cohésion sociale, 25, 82, 95, 99, 127, 142, 165, 207, 228, 241, 243, 352, 353, 481, 489, 507, 510, 513, 514, 516
- commun, 10, 12, 13, 16, 22, 25, 28, 32, 33, 36, 37, 40, 49, 50, 61, 62, 66, 68, 69, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 87, 88, 91, 95, 96, 99, 100, 101, 108, 111, 112, 113, 118, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 134, 136, 138, 141, 148, 153, 156, 157, 160, 162, 163, 165, 166, 167, 176, 178, 185, 203, 212, 225, 233, 234, 237, 242, 243, 244, 252, 265, 270, 302, 308, 314, 321, 322, 324, 325, 327, 329, 330, 332, 333, 337, 339, 340, 343, 344, 345, 350, 351, 353, 359, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 381, 387, 389, 392, 402, 406, 410, 412, 413, 416, 421, 425, 428, 433, 434, 438, 441, 455, 456, 457, 462, 464, 469, 471, 476, 477, 478, 483, 485, 487, 488, 489, 493, 499, 505, 506, 507, 509, 510, 511, 512, 514, 515, 516, 517
- commun litigieux : voir bien commun
- communautarisme, 86, 227, 235, 237, 239, 240, 241, 274, 387, 398, 410, 478, 486, 487, 490, 507, 510

- communauté, 23, 35, 45, 49, 61, 122, 124, 125, 128, 129, 160, 162, 177, 182, 183, 185, 195, 203, 219, 221, 226, 228, 234, 235, 238, 239, 240, 248, 251, 273, 274, 289, 305, 312, 324, 326, 328, 329, 330, 332, 333, 335, 337, 339, 340, 344, 347, 351, 356, 359, 376, 398, 403, 414, 458, 487, 508, 516
- Gemeinde*, 239
- Gemeinschaft*, 239
- communisme, 9, 11, 43, 155, 254, 341, 342, 436, 442, 450, 467, 472
- compétence, 215, 216, 229, 397, 400, 423, 424, 434
- compromis, 25, 35, 134, 189, 212, 314, 342, 343, 375, 380, 473
- négociation, 212, 215, 375, 387, 396, 397, 415, 417
- conatus*, 438, 443, 470
- concept critique : voir idéologie
- concorde, 36, 57, 58, 59, 60, 61, 66, 82, 96, 111, 114, 117, 118, 125, 129, 338
- concorde eudémonique, 57, 66
- concorde harmonique, 57, 58, 59, 60, 66, 339
- concordia*, 58, 59, 60
- concordia ordinum*, 59
- confiance mutuelle, 413
- langage de la méfiance, 413
- conflictualité, 14, 40, 51, 67, 79, 135, 148, 150, 152, 155, 163, 165, 167, 177, 180, 262, 264, 271, 299, 308, 316, 318, 320, 336, 352, 357, 358, 378, 380, 414, 419, 473, 493, 502, 505
- situation historique de conflictualité, 29, 166, 203
- conflit, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 44, 48, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 58, 62, 66, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 99, 112, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 131, 134, 136, 140, 141, 149, 150, 154, 156, 157, 162, 163, 165, 166, 167, 170, 171, 175, 179, 184, 190, 205, 206, 209, 210, 212, 215, 235, 238, 242, 243, 246, 254, 255, 256, 257, 266, 267, 270, 272, 273, 279, 286, 287, 291, 292, 293, 303, 305, 309, 313, 314, 317, 319, 320, 321, 324, 325, 330, 331, 334, 338, 344, 345, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 373, 374, 376, 377, 379, 381, 382, 383, 384, 392, 412, 414, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 425, 430, 431, 433, 434, 435, 441, 458, 461, 462, 464, 465, 466, 471, 472, 473, 476, 478, 492, 493, 502, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517
- conflit civil, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 40, 44, 52, 58, 61, 66, 69, 71, 74, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 85, 89, 90, 93, 94, 95, 99, 112, 117, 118, 120, 122, 124, 125, 126, 128, 129, 131, 140, 141, 154, 162, 163, 165, 166, 167, 170, 171, 175, 210, 212, 235, 242, 254, 255, 256, 270, 272, 273, 286, 291, 293, 305, 309, 313, 314, 317, 319, 321, 330, 339, 344, 350, 351, 352, 354, 357, 358, 359, 360, 373, 374, 376, 377, 379, 381, 382, 383, 384, 392, 412, 414, 416, 418, 419, 421, 434, 435, 459, 461, 462, 464, 466, 471, 472, 474, 476, 478, 493, 504, 505, 506, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517
- conflit radical, 321
- dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle, 16, 18, 20, 25, 75, 76, 78, 80, 166, 381, 385, 389, 435, 464, 504, 505, 511
- grammaire morale des conflits sociaux, 24, 259, 260, 267, 358
- mauvais conflits, 12, 81, 92, 95, 111, 162, 291, 299, 435, 459
- conflit dans l'entente, 24, 170, 257, 272, 273, 293, 313, 319, 330, 352, 358, 392, 512
- Conseil constitutionnel, 347, 353, 391, 421, 423, 424, 430
- consensualisme, 11, 13, 14, 17, 18, 21, 23, 24, 25, 28, 30, 40, 51, 52, 54, 60, 78, 79, 117, 125, 152, 155, 156, 161, 162, 166,

- 167, 170, 171, 175, 182, 196, 199, 210, 212, 213, 214, 217, 221, 222, 225, 226, 232, 233, 238, 240, 242, 243, 245, 247, 248, 251, 252, 253, 254, 256, 259, 262, 270, 272, 275, 278, 279, 280, 282, 283, 287, 289, 290, 299, 314, 319, 320, 321, 322, 329, 330, 336, 345, 348, 349, 357, 358, 359, 375, 376, 377, 384, 415, 416, 420, 437, 439, 458, 484, 487, 490, 491, 492, 504, 507, 508, 512, 513
- consensualisme rawlsien, 242
- faux consensualisme, 170, 180, 209, 360, 517
- consensus, 13, 14, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 29, 30, 32, 37, 40, 41, 42, 44, 46, 47, 49, 50, 54, 58, 77, 78, 79, 85, 96, 131, 141, 145, 146, 156, 159, 160, 162, 163, 165, 166, 167, 170, 171, 178, 181, 182, 196, 199, 204, 208, 211, 212, 214, 216, 218, 219, 220, 226, 231, 232, 234, 237, 238, 240, 242, 243, 244, 245, 248, 251, 252, 254, 268, 272, 273, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 284, 286, 287, 290, 291, 313, 314, 319, 322, 324, 325, 329, 331, 342, 345, 346, 351, 353, 359, 360, 373, 374, 375, 383, 396, 403, 415, 416, 417, 441, 478, 480, 485, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 499, 504, 510, 516
- consensus d'arrière-plan massif, 204, 226, 232, 234, 237, 478
- consensus éthico-politique, 329
- consensus moral, 273, 277, 279, 280, 281, 286, 290, 314, 479, 485, 492, 499
- consensus rationnel, 182, 212, 216, 238
- consensus conflictuel, 17, 22, 24, 29, 156, 162, 163, 166, 171, 313, 359, 373, 374, 510
- consentement, 38, 334, 385, 395, 399, 415, 418, 437
- consentement explicite, 396, 415
- consentement implicite, 395
- constitution
- anti-constitutionnalisme, 20, 25, 81, 382, 384, 436, 453, 460, 463, 472, 473, 512
- conception dynamique de la Constitution, 25, 382, 384, 385, 395, 420, 424, 426, 429, 433, 434, 461, 463, 476, 504, 505, 511, 512
- constitution, 16, 25, 37, 39, 49, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 75, 77, 81, 82, 84, 92, 111, 113, 121, 129, 162, 163, 199, 200, 203, 209, 210, 212, 221, 228, 335, 339, 340, 379, 382, 389, 390, 392, 424, 426, 430, 435, 437, 444, 445, 446, 448, 450, 451, 461, 472, 480, 484, 488, 498, 515
- Constitution, 43, 176, 197, 198, 201, 202, 210, 228, 236, 254, 382, 384, 390, 391, 392, 393, 395, 399, 421, 423, 424, 425, 426, 427, 429, 430, 431, 433, 434, 444, 461, 463, 489, 505, 511
- constitution mixte, 16, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 75, 81, 130, 339, 340, 382, 389, 390, 392, 435, 445, 448, 451, 461
- constitution/Constitution (explication de la distinction), 25
- constitutionnalisme, 20, 25, 382, 384, 385, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 395, 399, 404, 412, 419, 420, 424, 426, 430, 432, 435, 436, 441, 444, 445, 448, 450, 451, 453, 455, 457, 460, 461, 463, 464, 466, 476, 504
- constructivisme rawlsien, 18, 87, 274, 357, 376, 437
- contractualisme, 30, 340, 357, 437, 491
- contradiction : voir paradoxe
- corruption, 87, 111, 112, 113, 117, 401, 411, 413
- corruptibilité, 401, 410, 411
- crainte, 63, 68, 69, 80, 104, 107, 108, 110, 111, 115, 116, 123, 137, 139, 141, 282, 344, 375, 443
- ou effroi, 48, 104, 106, 107, 204, 246, 248
- peur, 31, 68, 104, 107, 348, 443
- crimes, 77, 79, 253, 479, 486, 489, 491, 492, 493, 494, 496, 498, 499, 501
- critique comme mise au jour (ou critique ouvrante), 283, 285, 300, 306, 329
- critique constructive, 257
- critique reconstructive, 257
- culture, 17, 31, 68, 150, 155, 156, 157, 158, 177, 180, 181, 189, 191, 203, 205,

- 220, 226, 229, 233, 236, 237, 239, 240, 245, 248, 258, 270, 275, 277, 284, 299, 303, 304, 314, 337, 339, 346, 353, 376, 387, 391, 392, 410, 456, 477, 483, 484, 494, 500, 502, 507, 509, 511, 513, 515
- culture de consommation, 181, 304
- culture politique, 220, 227, 233, 236, 237, 376, 478, 483, 484, 494, 502, 507, 515
- démocratie, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 31, 32, 35, 36, 38, 39, 40, 43, 51, 52, 54, 59, 78, 81, 82, 86, 87, 88, 93, 127, 128, 131, 140, 141, 154, 155, 156, 163, 166, 167, 170, 171, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 192, 193, 195, 197, 198, 202, 203, 204, 205, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 220, 222, 223, 225, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 255, 263, 269, 270, 271, 289, 299, 308, 313, 321, 329, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 373, 375, 376, 377, 379, 381, 382, 383, 384, 385, 391, 392, 393, 395, 396, 397, 398, 399, 404, 406, 408, 415, 418, 419, 420, 421, 422, 424, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 448, 449, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 461, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 471, 472, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 483, 484, 491, 494, 500, 502, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 516, 517
- démocratie absolue (ou radicale), 19, 43, 170, 197, 202, 209, 220, 225, 236, 263, 384, 453, 454, 456, 458, 464, 467, 468, 469
- démocratie antique, 166
- démocratie contemporaine, 13, 14, 15, 17, 20, 22, 23, 52, 54, 87, 131, 166, 167, 168, 170, 171, 175, 203, 313, 321, 345, 357, 359, 360, 381, 385, 434, 472, 510
- démocratie contestataire, 384, 385, 399, 419, 504
- démocratie dualiste, 384, 397, 426, 428, 429, 430, 431, 505
- démocratie insurgente, 472
- démocratie moderne, 454
- démocratie ouverte, 25, 43, 82, 202, 382, 384, 505, 510, 511
- post-démocratie (ou démocratie consensuelle), 24, 337, 345, 346, 347, 348, 350, 354, 359
- scandale de la démocratie, 331, 333, 334, 336, 337, 339, 340, 342, 343, 346, 348, 350, 356, 359, 467, 510
- demokratia*, 30, 34, 35, 36, 37, 42, 47
- dêmos*, 9, 35, 36, 43, 81, 166, 227, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 353, 355, 472
- kratos*, 9, 35, 36, 81, 166
- déni, 30, 33, 36, 40, 43, 46, 47, 50, 51, 80, 165, 210, 271, 283, 287, 306, 309, 336, 340, 348, 507, 508
- dépolitisation : voir individualisme
- désaccord, 10, 14, 67, 70, 75, 106, 159, 160, 163, 199, 207, 212, 216, 218, 233, 254, 272, 283, 325, 375, 376, 382, 383, 416, 425, 434, 476, 478, 484, 486, 488, 489, 490, 492, 493, 502, 506, 507, 509, 514, 515, 516
- désir, 12, 16, 36, 59, 60, 61, 62, 68, 69, 81, 83, 85, 89, 92, 93, 94, 95, 106, 109, 111, 112, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 126, 127, 129, 133, 140, 145, 149, 162, 188, 189, 190, 244, 263, 289, 290, 317, 326, 338, 345, 350, 378, 379, 380, 381, 387, 389, 393, 401, 402, 404, 410, 411, 412, 418, 421, 423, 431, 439, 443, 444, 445, 447, 459, 462, 468, 469, 477, 504, 512, 513, 514
- différence humaine, 69, 140, 379
- différence politique, 67, 69, 140, 379
- différend, 13, 18, 22, 49, 58, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 81, 95, 123, 129, 170, 215, 243, 245, 246, 247, 248, 251, 252, 253, 254, 319, 325, 343, 344, 349, 377, 444, 445, 463, 487, 490
- discours argumentatif, 328
- discours poétique, 321, 328
- discussion, 15, 18, 20, 23, 32, 38, 40, 57, 79, 147, 162, 163, 174, 175, 179, 180, 182, 184, 185, 195, 197, 201, 202, 207,

- 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 225, 226, 228, 232, 233, 234, 237, 239, 240, 241, 242, 253, 254, 255, 256, 257, 266, 269, 272, 273, 274, 277, 290, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 357, 359, 374, 376, 377, 382, 383, 396, 403, 416, 417, 419, 422, 433, 434, 478, 483, 485, 487, 488, 489, 490, 492, 494, 501, 504, 505, 511, 512, 516
- décision d'entrer en discussion, 216, 255, 256, 358
- éthique de la discussion, 13, 18, 23, 170, 171, 175, 177, 182, 190, 195, 197, 198, 202, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 219, 220, 222, 225, 226, 228, 231, 232, 233, 236, 242, 243, 244, 253, 254, 256, 257, 263, 271, 272, 273, 274, 275, 314, 320, 357, 358, 374, 422, 425, 484, 491, 497
- présuppositions idéalisantes ou conditions quasi-transcendantales de la discussion, 195, 196, 198, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 219, 222, 225, 254, 257, 266, 269, 272, 273, 274, 279, 321, 374, 425, 490, 516
- principe de discussion, 212, 217, 218, 224
- projet de communauté de communication idéale, 239
- théorie de la discussion, 13, 23, 24, 197, 210, 211, 215, 218, 222, 223, 224, 225, 228, 230, 232, 234, 239, 240, 241, 243, 255, 276, 358, 489, 490
- dissensions, 28, 33, 34, 35, 36, 38, 45, 112, 239
- dissensus, 14, 15, 18, 20, 23, 24, 25, 26, 43, 78, 118, 141, 160, 162, 165, 170, 195, 232, 272, 283, 322, 329, 343, 345, 350, 352, 360, 377, 416, 420, 479, 484, 487, 488, 489, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 500, 501, 502, 506, 509, 511, 513, 514, 515, 516, 517
- dissensus cognitif, 24, 272, 377, 416, 420, 492, 513
- dissensus conflictuel, 377
- dissensus exacerbé, 18, 343, 350, 352, 360, 377
- divisions sociales, 9, 11, 12, 28, 30, 33, 38, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 51, 54, 66, 81, 117, 125, 127, 139, 166, 265, 337, 340, 373, 374, 376, 377, 381, 413, 420, 441, 449, 465, 466, 474, 498, 507, 508, 511
- domination, 11, 15, 16, 19, 25, 42, 55, 56, 62, 65, 68, 74, 77, 81, 86, 87, 89, 90, 91, 93, 94, 124, 125, 126, 133, 135, 137, 148, 149, 151, 158, 161, 172, 175, 177, 178, 181, 188, 189, 190, 202, 208, 211, 212, 227, 240, 268, 269, 286, 287, 291, 292, 302, 304, 306, 317, 318, 324, 329, 331, 334, 337, 350, 352, 360, 373, 374, 378, 379, 380, 381, 382, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 393, 394, 395, 398, 399, 400, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 418, 419, 420, 421, 424, 430, 431, 433, 434, 437, 440, 441, 442, 444, 449, 450, 452, 456, 458, 459, 462, 471, 472, 474, 475, 477, 478, 503, 504, 508, 509, 510, 512, 513, 514, 516, 517
- dommage, 70, 77, 252
- don, 316, 317, 318, 495
- don / contre-don, 316, 317, 318
- droits, 9, 10, 25, 42, 57, 62, 70, 76, 87, 90, 93, 125, 127, 128, 131, 140, 155, 167, 173, 176, 192, 198, 209, 218, 223, 224, 227, 228, 233, 235, 236, 240, 241, 254, 261, 262, 265, 270, 273, 280, 288, 297, 333, 336, 342, 345, 347, 348, 351, 352, 376, 388, 391, 397, 421, 425, 426, 428, 441, 449, 450, 459, 463, 466, 476, 479, 484, 491, 493, 494, 499, 500, 502, 506, 507, 510, 514, 516, 517
- Déclaration des droits de l'homme, 9, 10, 25, 128, 155, 173, 176, 218, 223, 233, 240, 280, 342, 345, 347, 348, 352, 434, 449, 450, 463, 493, 506, 507, 510, 514, 517
- droit de résistance (ou droit de désobéissance civile), 209, 210, 382, 418, 419, 434, 445, 448, 461, 505, 515
- droit pénal, 489, 498, 499
- droits culturels, 227, 241, 288
- droits du bourgeois, 9, 128, 342
- droits naturels, 42, 100, 128, 140, 198, 224, 300, 459
- droits politiques, 93, 198, 236, 265, 336
- droits positifs, 128, 198, 209, 265, 425
- droits sociaux, 265, 297

- École de Francfort, 170, 175, 183, 185, 186, 257, 258, 264
- économie de la vertu : voir vertu
- écriture de l'autosubversion, 72  
écriture de la ruse, 72
- égalité, 32, 41, 128, 162, 167, 192, 215, 216, 217, 218, 219, 229, 240, 241, 265, 267, 274, 287, 288, 297, 324, 326, 329, 330, 332, 333, 335, 337, 338, 339, 342, 343, 345, 352, 353, 354, 359, 396, 429, 440, 442, 454, 510, 516  
principe d'égalité, 24, 196, 265, 287, 336, 347, 352
- émancipation, 18, 43, 159, 160, 161, 172, 178, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 206, 221, 228, 254, 258, 259, 263, 271, 274, 278, 291, 300, 305, 306, 309, 322, 327, 341, 342, 343, 344, 347, 350, 354, 360, 456, 467, 468, 469, 470, 471  
projet d'émancipation ou d'autonomie, 82, 200
- Empire, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 443, 446, 450, 451, 453, 456, 457, 458, 462, 463, 468, 469, 470, 471  
impérialisme, 439, 463
- entente, 16, 17, 18, 20, 22, 24, 25, 26, 28, 95, 96, 99, 129, 141, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 171, 196, 208, 210, 212, 214, 215, 217, 218, 232, 233, 234, 238, 240, 244, 255, 263, 264, 272, 273, 313, 317, 324, 325, 327, 328, 330, 338, 339, 343, 350, 351, 352, 358, 360, 373, 374, 375, 376, 377, 381, 384, 389, 406, 419, 420, 423, 425, 433, 462, 476, 478, 483, 492, 493, 496, 504, 506, 509, 510, 511, 512, 514, 515, 517  
entente dans l'entente, 24, 324, 325  
entente dans le langage, 324  
entente préalable, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 483  
visée de l'entente, 204, 211, 212, 226, 235, 516
- entente dans le conflit, 16, 17, 18, 20, 22, 24, 25, 26, 28, 96, 99, 129, 141, 156, 166, 171, 255, 313, 317, 339, 350, 351, 352, 360, 373, 374, 376, 377, 381, 384, 389, 406, 419, 389, 406, 419, 420, 423, 433, 462, 476, 478, 483, 478, 496, 504, 506, 510, 511, 517
- epitaphios*, 40, 42, 44, 46, 82, 96
- epithumêtikon*, 61
- époque*, 80, 107, 475
- espace public, 9, 11, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 128, 155, 162, 163, 166, 167, 170, 171, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 189, 190, 197, 202, 203, 207, 209, 213, 223, 225, 233, 235, 243, 261, 267, 268, 269, 287, 299, 308, 312, 320, 321, 323, 326, 330, 334, 336, 342, 344, 346, 350, 356, 357, 358, 359, 373, 374, 376, 377, 380, 381, 382, 384, 385, 389, 395, 398, 399, 406, 409, 410, 416, 417, 419, 420, 421, 424, 425, 431, 433, 434, 461, 463, 464, 465, 466, 471, 473, 475, 476, 477, 478, 480, 483, 484, 488, 489, 490, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 501, 502, 504, 505, 506, 507, 508, 510, 511, 512, 517  
désintrication du pouvoir, du droit, et du savoir, 9, 11, 128, 162, 376, 381, 419, 476, 494  
espace public de contestabilité, 20, 25, 155, 162, 166, 171, 177, 209, 312, 373, 376, 384, 389, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 415, 417, 419, 420, 421, 423, 477, 504  
espace public du bistrot, 179, 434  
espace public oppositionnel, 182, 268, 269  
espace public post-littéraire (ou plébiscitaire), 180, 181, 209, 465
- espace public dissensuel, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 373, 374, 376, 377, 380, 381, 382, 384, 385, 406, 409, 410, 419, 420, 421, 424, 425, 431, 433, 461, 463, 464, 465, 466, 471, 473, 475, 476, 477, 478, 480, 483, 488, 489, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 501, 502, 504, 505, 506, 507, 508, 510, 512, 518
- esthétique, 16, 23, 24, 80, 101, 103, 105, 106, 130, 167, 178, 195, 243, 244, 245, 247, 248, 255, 319, 322, 324, 328, 330, 331, 334, 344, 350, 353, 359, 381, 383, 453, 464, 467, 476, 504, 505, 512

- esthétique du beau, 16, 24, 25, 80, 100, 102, 104, 105, 130, 171, 195, 213, 216, 243, 245, 246, 277, 290, 304, 319, 332, 344, 352, 359, 381, 385, 413, 418, 443, 453, 457, 464, 466, 467, 476, 504, 505, 512
- esthétique du sublime, 12, 16, 24, 25, 80, 92, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 113, 115, 117, 130, 171, 195, 243, 245, 246, 247, 248, 254, 319, 343, 344, 359, 381, 383, 385, 412, 443, 444, 446, 453, 461, 463, 464, 466, 472, 476, 480, 504, 505, 512
- esthétique première, 328
- sublime kantien, 107, 247, 254, 344
- sublime machiavélien, 107
- État, 11, 22, 35, 38, 39, 53, 55, 58, 59, 61, 65, 81, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 118, 119, 120, 122, 123, 125, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 147, 148, 151, 155, 163, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 186, 190, 192, 193, 203, 205, 209, 214, 218, 219, 224, 226, 227, 228, 231, 233, 235, 237, 238, 241, 260, 265, 270, 297, 302, 313, 318, 335, 338, 340, 345, 347, 353, 386, 387, 388, 390, 391, 392, 394, 395, 399, 400, 406, 409, 411, 412, 416, 420, 421, 424, 428, 429, 437, 439, 442, 446, 448, 451, 458, 462, 463, 472, 474, 479, 491, 492, 514, 515, 516
- grandeur de l'État, 12, 15, 52, 79, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 118, 125, 129, 140, 339, 350, 381, 389, 412, 464
- interétatique, 58, 112, 136, 227, 230, 233
- intraétatique, 14, 233, 462
- risque de *l'imperium*, 388, 395, 399, 409, 416, 420
- stato*, 15, 55, 90, 133, 392, 464
- éthique, 10, 13, 18, 23, 24, 62, 65, 76, 78, 87, 91, 98, 109, 132, 134, 135, 136, 138, 160, 170, 171, 174, 175, 176, 177, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 195, 197, 198, 201, 202, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 219, 220, 222, 225, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 248, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 263, 264, 266, 267, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 279, 280, 286, 287, 290, 291, 293, 299, 301, 305, 308, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 323, 329, 331, 343, 349, 354, 357, 358, 360, 374, 376, 382, 387, 403, 409, 410, 417, 422, 425, 433, 475, 480, 481, 484, 488, 489, 491, 492, 497, 499, 500, 502, 507, 509, 517
- éthique de la responsabilité, 98, 176, 220, 409
- éthique du témoignage, 76, 78, 253, 323, 343, 360
- ethos*, 23, 26, 111, 139, 219, 220, 225, 233, 234, 235, 236, 237, 242, 255, 274, 353, 358, 376, 383, 389, 413, 476, 477, 478, 480, 483, 484, 494, 501, 502, 506, 509, 511, 515, 517
- ethos* de la liberté, 111, 139, 383, 476
- ethos* démocratique, 23, 26, 219, 220, 225, 233, 234, 235, 236, 237, 242, 255, 358, 376, 383, 389, 413, 476, 477, 478, 480, 483, 484, 494, 501, 502, 506, 509, 511, 515, 517
- expérience de l'injustice, 256, 257, 260, 264, 268, 271, 272, 273, 290, 299, 300, 305, 306, 308, 309, 323, 382, 406
- fondamentalisme, 233
- formes de mépris ou expérience de mépris, 260, 264, 266, 290, 301
- fortune : voir *virtù*
- gloire, 12, 17, 89, 91, 92, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 127, 128, 130, 132, 137, 152, 155, 162, 165, 178, 339, 380, 381, 401, 402, 412, 423, 432, 464, 476, 477
- gouvernement, 55, 57, 58, 59, 60, 91, 132, 133, 134, 137, 151, 163, 228, 302, 335, 339, 343, 375, 385, 387, 388, 389, 390, 392, 394, 399, 404, 415, 416, 418, 421, 424, 426, 435, 439, 446, 451, 454, 458, 464, 472, 514
- gouvernants, 35, 39, 62, 92, 94, 110, 112, 122, 139, 147, 148, 151, 163, 229, 273, 378, 389, 391, 400, 403, 411, 413, 419, 420, 465, 477, 513

- gouvernés, 39, 80, 110, 147, 148, 163, 229, 244, 273, 337, 420, 516
- gouvernementalité, 137
- grands : voir peuple
- groupes sociaux : voir classes sociales
- guerre, 9, 15, 34, 36, 38, 58, 67, 69, 74, 76, 80, 89, 92, 95, 100, 110, 111, 112, 118, 127, 131, 133, 139, 154, 157, 163, 165, 227, 230, 297, 310, 340, 343, 345, 377, 388, 415, 416, 429, 435, 439, 443, 456, 457, 458, 460, 471, 477, 479, 515
- guerre civile, 34, 38, 58, 74, 80, 92, 111, 112, 118, 157, 345, 377, 415, 416, 435, 515
- guerre externe, 58, 112, 118, 165, 477
- guerres de police, 439
- haine, 66, 107, 277, 290, 338, 467
- harmonie, 58, 59, 62, 126, 455, 458
- herméneutique, 45, 52, 54, 72, 84, 158, 159, 160, 171, 188, 200, 216, 284, 483, 502
- herméneutique critique, 45, 158, 171, 483
- modèle herméneutique, 15, 17, 22, 29, 52, 54, 55, 154, 166
- hétérogénéité, 12, 16, 17, 22, 28, 49, 50, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 82, 86, 95, 123, 124, 127, 128, 165, 215, 227, 238, 252, 254, 286, 321, 325, 343, 350, 351, 359, 376, 441, 468, 487, 491, 507
- hétérotopie : voir utopie
- histoire, 31, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 41, 45, 48, 50, 60, 108, 113, 138, 151, 190, 220, 230, 467, 495, 500
- histoire argumentative et autocritique, 237, 238, 488
- histoire narrative et commémorative, 237, 238, 481, 499
- querelle des historiens (*Historikerstreit*), 230, 238
- homogénéité, 10, 12, 32, 33, 34, 36, 37, 46, 56, 66, 68, 82, 95, 96, 99, 111, 112, 113, 118, 120, 124, 129, 165, 167, 185, 204, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 234, 235, 237, 239, 240, 241, 242, 246, 247, 267, 270, 279, 287, 306, 314, 337, 338, 342, 346, 348, 352, 353, 357, 441, 462, 476, 478, 480, 483, 485, 486, 487, 488, 504
- homogénéité culturelle, 234, 237, 239, 358, 478, 480, 483, 488
- homogénéité nationale, 46, 227, 229
- homogénéité politique, 237, 478, 480
- homogénéité sociale, 314, 342, 348, 352, 353, 357, 441, 476, 486, 487
- pratiques d'homogénéisation, 41, 52, 82, 96, 127, 226, 230, 232, 251, 339, 352, 353, 376, 509, 511, 515, 517
- hubris*, 43, 81, 393, 420
- humanisme civique florentin, 54, 56, 57, 58, 125, 152, 156, 373
- humanité, 10, 56, 68, 97, 116, 121, 151, 152, 161, 177, 178, 180, 182, 271, 278, 279, 290, 316, 317, 331, 348, 349, 496, 508
- humeurs, 45, 63, 65, 68, 69, 71, 81, 86, 93, 95, 111, 460, 464
- idéal, 11, 12, 17, 25, 57, 58, 61, 66, 78, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 96, 99, 100, 101, 106, 107, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 121, 122, 127, 128, 130, 132, 146, 152, 160, 162, 163, 177, 178, 182, 186, 188, 190, 196, 212, 213, 223, 225, 235, 267, 286, 314, 317, 324, 326, 327, 339, 342, 343, 374, 380, 381, 384, 386, 387, 389, 394, 395, 396, 397, 398, 400, 401, 406, 409, 410, 411, 412, 413, 418, 419, 420, 435, 464, 469, 471, 472, 475, 476, 477, 478, 487, 502, 504, 510, 514, 517
- idéal kantien, 99, 100
- idéal machiavélien, 99, 100, 464
- identité, 12, 28, 32, 42, 44, 46, 83, 86, 88, 118, 122, 130, 138, 142, 143, 145, 147, 148, 156, 165, 166, 183, 192, 209, 220, 227, 228, 230, 231, 234, 237, 238, 248, 255, 260, 262, 264, 266, 273, 276, 282, 283, 288, 289, 295, 297, 298, 310, 313, 314, 322, 330, 347, 353, 354, 383, 390, 398, 405, 414, 441, 482, 485, 486, 488, 489, 491, 502, 506, 512, 515

- identité collective, 118, 130, 145, 147, 148, 156, 166, 231, 234, 310, 353, 383, 486, 512, 515  
 identité personnelle, 44, 220, 231, 260, 283, 289, 295, 297, 298, 398, 405, 441, 515  
 idéologie, 12, 17, 30, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 50, 51, 61, 77, 78, 82, 85, 125, 128, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 153, 155, 156, 157, 159, 165, 166, 177, 178, 180, 183, 187, 188, 206, 207, 293, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 311, 312, 313, 341, 373, 406, 425, 449, 450, 472, 473, 478, 481, 486, 508, 509, 512, 514, 516, 517  
 concept critique, 271, 293, 303, 304, 305, 307, 309, 310, 311, 312  
 dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie, 18, 22, 23, 24, 29, 144, 162, 179, 184, 202, 242, 291, 293, 299, 300, 304, 309, 312, 318, 359, 373, 380, 382, 385, 424, 426, 462, 465, 484, 493, 506, 510, 511, 516  
 état pré-idéologique, 150, 153, 166  
 fonction d'intégration sociale, 147, 148, 152, 156, 171, 207, 222, 303, 310, 311, 353, 383, 478, 480, 482, 483, 488, 506  
 fonction de distorsion, 143, 152, 155, 156, 209, 311, 312, 313, 482, 510, 512  
 fonction de légitimation, 157, 171, 208, 311, 354, 483  
 illocutoire, 24, 196, 213, 215, 216, 244, 276, 322, 323, 344, 377, 378, 382, 417, 433, 475, 477, 491, 493, 516  
 perlocutoire, 24, 213, 216, 377, 378, 382, 417, 433, 475, 477, 491, 493, 516  
 illusion, 22, 42, 61, 84, 98, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 126, 138, 154, 161, 180, 184, 188, 189, 194, 244, 297, 304, 311, 375, 439, 467, 468, 508  
 image, 12, 31, 32, 45, 67, 73, 83, 84, 89, 97, 98, 108, 111, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 130, 142, 143, 144, 165, 174, 204, 233, 241, 306, 311, 316, 319, 340, 350, 353, 381, 396, 401, 402, 413, 437, 448, 467, 501, 512, 515, 516  
 imaginaire, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 37, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 51, 52, 54, 82, 83, 84, 85, 96, 97, 99, 100, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 141, 142, 143, 144, 148, 149, 150, 152, 154, 155, 156, 157, 161, 162, 165, 166, 168, 170, 171, 172, 174, 176, 182, 188, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 225, 241, 243, 245, 255, 256, 291, 292, 293, 296, 300, 303, 304, 311, 313, 314, 318, 319, 320, 321, 330, 353, 357, 359, 360, 373, 377, 380, 383, 384, 385, 412, 424, 425, 434, 465, 466, 470, 476, 478, 480, 483, 488, 496, 501, 502, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 515, 517  
 imaginaire affectif, 172, 256, 501  
 imaginaire civique, 32, 39  
 imaginaire politique, 96, 99, 110, 117, 120, 121, 122, 125, 126, 128, 129, 130, 155, 162, 168, 381, 412, 465, 517  
 imaginaire radical, 200, 201, 202  
 imaginaire social (ou civique), 32, 39  
 imaginaire social ou civique, 175, 197  
 puissance créatrice de l'imaginaire social, 383, 502, 505, 510, 512, 517  
 imagination, 12, 23, 43, 45, 83, 84, 85, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 117, 119, 124, 130, 142, 143, 144, 145, 148, 155, 165, 199, 200, 201, 202, 245, 246, 255, 311, 319, 344, 425, 438, 443, 463, 466, 470, 476, 482, 501, 502, 506, 512, 515, 516, 517  
 imagination productrice (ou créatrice), 101, 148, 517  
 imagination radicale, 200, 201, 202  
 imagination reproductrice, 101, 144, 515  
 impérialisme : voir Empire  
 incertitude, 10, 11, 53, 345, 500, 517  
 inconscient, 47, 48, 200, 202, 249, 250, 253, 298, 344  
 inconscient collectif, 48  
 inconscient individuel, 200  
 individualisme, 9, 10, 13, 25, 87, 180, 186, 235, 296, 297, 340, 347, 384, 386, 421, 426, 429, 432, 433, 463, 499, 505, 507, 508

- individualisme holiste, 432  
individualisme réflexif, 297, 432
- ingouvernable, 16, 73, 80, 107, 130, 135, 344, 446, 464
- institutions, 44, 60, 76, 111, 123, 138, 161, 171, 172, 173, 174, 188, 189, 197, 201, 208, 209, 218, 220, 238, 242, 258, 264, 277, 302, 306, 338, 345, 347, 388, 404, 410, 412, 419, 430, 431, 434, 451, 467, 479, 501, 505, 512
- interaction, 162, 171, 172, 191, 203, 205, 216, 259, 262, 264, 271, 275, 306, 307, 308, 316, 379, 434, 455
- intérêt, 10, 12, 39, 42, 45, 46, 55, 68, 69, 81, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 100, 111, 117, 119, 123, 126, 127, 131, 134, 135, 136, 140, 141, 143, 148, 153, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 167, 175, 176, 178, 180, 182, 184, 188, 189, 193, 196, 206, 207, 208, 212, 214, 215, 218, 223, 224, 229, 235, 258, 263, 267, 270, 276, 277, 279, 285, 291, 292, 297, 300, 307, 313, 314, 331, 334, 342, 345, 352, 357, 375, 378, 380, 381, 382, 384, 386, 387, 395, 396, 397, 398, 399, 401, 402, 407, 408, 410, 412, 414, 417, 428, 429, 431, 432, 451, 466, 481, 493, 495, 507, 509, 512, 514, 515
- intérêt bien entendu, 432, 509
- intérêt commun (public ou général), 87, 90, 91, 127, 131, 135, 136, 140, 141, 176, 182, 235, 357, 378, 386, 408, 428, 429, 432, 433, 514, 515
- intérêt(s) particulier(s), 12, 81, 87, 90, 91, 93, 111, 135, 136, 156, 178, 213, 224, 357, 387, 398, 417, 429
- utilità publica*, 91
- interpersonnel, 259, 308, 316, 379, 380, 475
- juste milieu, 58, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 490
- via del mezzo*, 63, 107
- justice, 35, 36, 49, 58, 59, 62, 66, 70, 75, 77, 79, 83, 100, 128, 186, 192, 230, 238, 240, 242, 257, 258, 259, 260, 265, 274, 283, 284, 287, 288, 318, 322, 332, 333, 357, 376, 397, 409, 410, 415, 416, 423, 430, 478, 479, 480, 481, 486, 493, 494, 496, 497, 498, 499, 502
- justice transitionnelle, 479, 480, 493, 494, 497, 498
- pouvoir des juges, 392, 420, 423, 434, 463, 504, 511
- principes de justice, 30, 242, 264, 274
- théorie rawlsienne de la justice, 257, 357
- kairos*, 65
- la question juive ou "les juifs", 243, 248, 251, 252, 253, 254
- langage, 49, 50, 70, 71, 74, 76, 79, 101, 144, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 171, 174, 178, 200, 203, 207, 211, 212, 214, 215, 216, 218, 221, 225, 232, 240, 241, 252, 255, 267, 268, 300, 314, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 330, 331, 343, 345, 346, 351, 358, 413, 416, 431, 441, 449, 516
- hétérogénéité du langage, 50, 252, 321
- jeux de langage, 74, 215, 254
- ponts herméneutiques, 179, 215, 321
- légitimité, 10, 66, 71, 75, 77, 78, 118, 128, 134, 135, 147, 148, 151, 152, 174, 178, 208, 210, 221, 223, 251, 252, 269, 311, 326, 354, 375, 377, 389, 395, 399, 415, 419, 421, 429, 439, 486, 500, 516
- libéralisme, 19, 56, 86, 87, 90, 131, 182, 186, 224, 229, 235, 240, 274, 292, 357, 387, 398, 420, 430, 431, 450, 486, 487, 489, 491, 503
- libéralisme politique, 224, 235, 431, 491
- néo-libéralisme, 259, 292, 297
- tradition libérale, 390, 489, 490, 491
- liberté, 11, 13, 14, 16, 19, 39, 52, 54, 56, 57, 61, 68, 69, 79, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 99, 117, 121, 123, 125, 126, 127, 128, 140, 162, 163, 174, 185, 186, 192, 196, 218, 219, 220, 223, 227, 229, 234, 235, 236, 237, 240, 242, 247, 250, 260, 261, 265, 268, 282, 287, 304, 308, 330, 333, 337, 338, 340, 350, 378, 385, 386, 387, 393, 397, 398, 406, 407, 408, 409, 410, 412, 413, 415, 416, 419, 420, 424, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 442, 444, 454, 459, 460, 464, 477, 484, 491, 494, 502, 508, 513, 516, 517

- liberté civile, 19, 52, 57, 79  
liberté comme non-domination, 87, 385, 386, 393, 397, 398, 406, 407, 412, 413, 415, 416, 420, 432  
liberté comme non-intéférence, 87, 491
- litige, 50, 70, 76, 77, 252, 327, 333, 335, 336, 339, 340, 343, 347, 349, 351, 434, 487, 493
- logique de personnification : voir pouvoir
- logique de visibilité : voir pouvoir
- logos*, 32, 38, 41, 48, 80, 240, 331, 334, 342  
*alogia*, 331, 334
- loi, 19, 32, 60, 61, 62, 76, 80, 106, 108, 112, 122, 134, 138, 140, 193, 247, 249, 282, 283, 337, 338, 339, 344, 346, 350, 374, 375, 378, 380, 382, 390, 395, 405, 408, 424, 428, 430, 431, 434, 498, 514
- machiavélisme, 65, 72, 73, 98, 108, 117, 133, 154, 227, 235, 313
- main invisible, 403, 406  
main intangible, 403, 406, 423
- majorité, 32, 59, 167, 198, 375, 391, 392, 393, 394, 395, 397, 413, 418, 420, 421, 424, 463, 466, 511, 514
- malentendu, 288, 325, 355
- manipulation, 46, 120, 125, 165, 180, 181, 182, 209, 290, 296, 312, 380, 407, 418, 481, 482, 483
- marxisme, 19, 31, 40, 44, 45, 126, 157, 183, 263, 264, 301, 308, 334, 345, 460  
néo-marxisme, 13, 19, 20, 259, 305, 307, 419, 435, 436, 460  
post-marxisme, 12, 13, 131, 155, 508, 512
- mass media*, 180, 209, 465, 509
- masses, 206, 449
- méchanceté naturelle des hommes : voir nature humaine
- mécompte, 324, 328, 329, 330, 332, 333, 335, 339, 348, 352
- méconnaissance, 20, 31, 77, 108, 303, 304, 325, 345
- médiation, 159, 188, 199, 239, 246, 247, 300, 340, 438, 446, 449, 450, 456
- mémoire collective, 18, 26, 36, 46, 82, 111, 113, 114, 146, 230, 236, 242, 251, 314, 358, 380, 383, 476, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 493, 494, 495, 497, 499, 502, 506  
contre-récits, 478, 483, 487, 502, 517  
mémoire empêchée, 481  
mémoire manipulée, 481  
mémoire obligée, 481, 484
- mémorial, 173, 230, 251
- mésentente, 18, 24, 170, 321, 324, 325, 326, 328, 330, 331, 334, 336, 338, 340, 341, 342, 343, 345, 347, 348, 349, 352, 354, 356, 359, 377, 421, 512, 516
- mésos*, 32, 40
- métaphore, 58, 67, 144, 321, 327, 330, 359  
noeud de la métaphore et de l'argumentation, 329
- Miroirs (genre), 109, 132, 137, 141
- modèle opératoire (de la politique), 28, 38, 40, 46, 52, 167, 373
- modernité, 17, 22, 31, 57, 65, 115, 132, 150, 154, 155, 167, 172, 178, 191, 194, 197, 199, 200, 202, 203, 204, 216, 220, 221, 243, 245, 248, 265, 266, 308, 321, 322, 323, 327, 338, 435, 436, 437, 439, 440, 450, 452, 454, 458, 459, 465, 468, 471, 472  
modernisme, 19, 245, 299, 321  
post-modernisme, 13, 19, 74, 170, 194, 221, 245, 254, 298, 321, 344, 436, 438, 440, 442, 443, 450, 452, 453, 456, 458, 462
- mœurs, 15, 16, 18, 23, 26, 58, 60, 94, 95, 111, 112, 114, 117, 130, 138, 139, 140, 141, 154, 156, 166, 168, 173, 174, 225, 242, 282, 337, 338, 351, 353, 357, 373, 374, 377, 383, 387, 389, 397, 404, 416, 419, 425, 432, 476, 477, 482, 497, 498, 501, 506, 510, 511, 514  
régulation des mœurs, 25, 132, 139, 140, 141, 242, 339, 373, 477
- mondialisation, 227, 439, 456, 508, 509

- morale, 58, 59, 60, 61, 65, 66, 87, 91, 94,  
 98, 100, 106, 132, 138, 173, 177, 178,  
 180, 182, 194, 195, 197, 199, 204, 210,  
 217, 218, 219, 220, 221, 224, 229, 232,  
 234, 236, 239, 245, 247, 248, 258, 262,  
 264, 267, 268, 269, 272, 277, 279, 288,  
 293, 299, 301, 302, 315, 317, 318, 319,  
 332, 344, 357, 358, 374, 379, 387, 400,  
 408, 413, 417, 477, 478, 481, 486, 491,  
 498, 499
- multiculturalisme, 13, 25, 227, 239, 241,  
 376, 398, 477, 487, 507
- sens ordinaire, sens philosophique  
 (explication de la distinction), 227
- multitude, 25, 384, 435, 436, 437, 438,  
 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446,  
 447, 449, 450, 452, 453, 454, 455, 456,  
 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 466,  
 468, 469, 470, 471, 472, 473, 512
- mystification, 12, 33, 117, 120, 125, 437,  
 444, 445, 457, 459
- mythe(s), 28, 32, 33, 39, 40, 41, 42, 45, 46,  
 47, 57, 65, 82, 113, 117, 118, 122, 155,  
 174, 204, 354, 500
- mythe du commencement, 113  
 mythologique, 476
- nation, 45, 46, 82, 151, 157, 173, 226, 227,  
 229, 230, 231, 236, 238, 239, 249, 270,  
 319, 432, 439, 441, 451, 458, 463, 483,  
 485
- natio*, 226, 228  
 nationalisme, 226, 228, 230, 458
- nature humaine, 53, 63, 66, 68, 93, 97,  
 198, 215, 233, 246, 284, 286, 319, 332,  
 348, 379, 389, 400, 401, 410, 440, 513
- ego communicans*, 214, 322  
*homo homini lupus*, 214  
 méchanceté naturelle des hommes, 69, 74,  
 100, 410  
 métaphysique du mal, 69
- nazisme, 77, 175, 176, 230, 231, 251, 252,  
 253, 289
- necessità*, 134  
*necessitas*, 134
- négociation : voir compromis
- néo-fédéralisme, 427, 428, 429
- normes sociales (ou habitudes de civilité),  
 26, 389, 404, 405, 406, 413, 416, 417,  
 477, 480, 494, 497, 498, 499, 500, 506,  
 515, 517
- oligarchie, 33, 36, 39, 59, 339
- opinion publique, 18, 140, 176, 177, 179,  
 180, 181, 182, 197, 209, 268, 323, 346,  
 354, 375, 382, 400, 403, 412, 415, 418,  
 423, 431, 456, 465, 477, 498, 508  
*Öffentlichkeit*, 176, 268, 323, 346, 456
- Ordnung*, 147, 157, 203, 207, 311, 314,  
 353, 478, 515
- ordre social : voir société
- oubli, 30, 32, 33, 36, 46, 47, 50, 111, 166,  
 230, 249, 251, 289, 295, 310, 481, 482,  
 483, 495, 496, 499
- politique de l'oubli, 28, 52  
 pratiques de l'oubli, 21, 484, 496
- paix, 10, 28, 34, 57, 58, 92, 221, 222, 315,  
 316, 388, 439, 479
- états de paix, 315, 316, 318
- paradoxe, 50, 81, 150, 152, 156, 157, 161,  
 183, 220, 263, 293, 296, 318, 324, 393
- contradiction, 63, 72, 73, 79, 134, 155, 193,  
 211, 224, 232, 245, 271, 293, 296, 402,  
 440, 471, 490  
 paradoxe de Mannheim, 157, 161, 183
- pardon, 26, 203, 495, 496, 497, 506
- parti(e)s adverses (lutte), 16, 32, 40, 72,  
 79, 82, 96, 167, 320, 351, 359, 374, 375,  
 377, 421, 423, 433, 434, 461, 463, 464,  
 466, 476, 478, 504
- passion, 32, 36, 45, 68, 69, 91, 135, 317,  
 319, 340, 350, 379, 410, 428, 469, 487,  
 508, 513
- passion de l'avoir, 68  
 passion de l'être, 68, 410
- pathologies sociales, 24, 257, 259, 260,  
 261, 264, 284, 288, 291, 292, 293, 294,  
 297, 298, 299, 300, 304, 305, 307, 309,  
 330, 359

- patrie, 40, 46, 58, 82, 91, 95, 96, 134, 186, 458, 468
- patriotisme constitutionnel, 26, 227, 230, 231, 234, 236, 237, 238, 241, 242, 255, 358, 478, 480, 481, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 501, 502, 506, 509, 511, 515, 517
- perlocutoire : voir illocutoire
- peuple, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 19, 22, 28, 35, 36, 40, 42, 43, 45, 53, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 73, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 108, 110, 111, 114, 115, 117, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 134, 135, 139, 156, 162, 165, 177, 179, 197, 198, 223, 227, 228, 234, 235, 236, 237, 239, 250, 333, 335, 337, 338, 339, 340, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 360, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 381, 382, 384, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 399, 411, 412, 413, 418, 419, 420, 421, 423, 424, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 434, 435, 441, 444, 446, 448, 449, 451, 452, 455, 457, 459, 460, 461, 462, 463, 467, 472, 474, 477, 505, 508, 509, 511, 513, 514
- incomptés, 18, 24, 38, 323, 327, 328, 329, 335, 336, 340, 341, 342, 344, 345, 349, 351, 360, 376, 377, 378, 433, 434, 460, 462, 467, 514
- infima plebe*, 460
- peuple et grands, 11, 12, 13, 15, 16, 19, 22, 23, 25, 28, 45, 53, 57, 61, 62, 65, 66, 68, 69, 71, 72, 73, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 86, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 108, 109, 111, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 135, 139, 140, 155, 156, 162, 165, 170, 178, 239, 254, 300, 339, 340, 350, 351, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 381, 382, 384, 389, 390, 391, 392, 393, 412, 413, 420, 421, 423, 429, 430, 431, 434, 435, 459, 462, 475, 488, 504, 505, 511, 513, 514
- souveraineté populaire, 43, 177, 218, 223, 227, 235, 342, 345, 373, 391, 393, 421, 425, 430, 431, 449, 484, 517
- phénomène, 9, 83, 102, 142, 145, 146, 158, 159, 192, 262, 293, 294, 299, 304, 402, 429, 432, 439, 463, 482
- phénoménologie, 12, 17, 22, 24, 83, 84, 85, 118, 119, 188, 201, 255, 311, 316, 319, 320, 353, 359, 475, 480, 496, 516
- phénoménologie de la mutualité, 24, 316, 317, 319, 359, 475, 496
- philosophie politique, 19, 21, 24, 30, 54, 56, 86, 220, 257, 335, 336, 339, 340, 345, 359, 390, 391, 415, 416, 435
- philosophie sociale, 24, 257, 258, 259, 262, 278, 284, 285, 288, 293, 299, 305, 306, 313
- phônè*, 48
- pluralisme, 13, 14, 25, 86, 93, 94, 195, 196, 211, 213, 215, 217, 219, 220, 222, 225, 226, 228, 232, 233, 234, 235, 238, 242, 243, 254, 272, 279, 280, 281, 283, 284, 286, 287, 314, 358, 376, 377, 418, 430, 478, 491, 504, 507, 508, 513
- fait du pluralisme, 14, 23, 213, 217, 230, 286, 358, 376, 396, 417, 477, 479, 490
- fin de l'unité spirituelle du monde, 29, 150, 152, 156, 157, 314, 376, 483, 507
- pluralisme conflictuel, 13, 376, 507
- police, 21, 24, 50, 135, 137, 141, 302, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 360, 377, 385, 413, 439, 441, 443, 453, 461, 473, 477, 512
- Policey*, 137, 141
- polis*, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 47, 96, 178
- politeia*, 30, 37, 47, 64, 337, 338, 340
- politique (la), 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 108, 109, 110, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 128, 129,

- 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 144, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 162, 163, 165, 166, 167, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 197, 202, 203, 206, 207, 208, 209, 213, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 249, 251, 252, 254, 255, 257, 258, 264, 270, 286, 288, 292, 300, 302, 313, 314, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 355, 357, 359, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 384, 385, 387, 389, 390, 391, 392, 394, 395, 397, 398, 399, 400, 402, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 420, 421, 422, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 433, 434, 436, 437, 438, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 449, 452, 453, 456, 457, 459, 460, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 474, 475, 476, 477, 478, 480, 481, 482, 484, 487, 493, 494, 502, 504, 505, 506, 507, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 517
- archi-politique, 337, 340, 342, 354, 356
- la* politique / *le* politique (explication de la distinction), 21
- marketing politique, 181, 480, 508
- méta-politique, 340, 342, 347, 354, 360, 471
- paradoxe politique, 150, 152, 318
- para-politique, 339, 340, 342, 354, 357, 360
- philosophie politique, 19, 21, 24, 30, 54, 56, 86, 220, 257, 335, 336, 339, 340, 345, 359, 390, 391, 415, 416, 435
- politique (le), 10, 11, 21, 34, 45, 72, 84, 93, 99, 125, 128, 134, 151, 152, 163, 204, 222, 224, 252, 302, 324, 340, 341, 416, 448, 484
- politique du moindre mal, 50, 51, 64, 66, 69, 72, 73, 74, 77, 343, 379
- politique extra-ordinaire (ou constitutionnelle), 426, 427, 428, 429, 430, 449
- politique normale ou ordinaire, 397, 426, 427, 428, 430, 431, 433, 449, 512
- rationalité politique, 21, 28, 38, 52, 79, 80, 96, 137, 155, 165, 255, 421, 443, 501, 509
- situationnisme politique, 15, 72, 79, 81, 89, 94, 379
- spectacle du mal, 80, 107, 344
- pouvoir, 10, 11, 12, 21, 22, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 45, 48, 50, 52, 53, 55, 59, 60, 61, 63, 67, 68, 71, 72, 73, 75, 77, 80, 81, 83, 84, 87, 89, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 102, 103, 105, 107, 108, 109, 115, 117, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 160, 162, 165, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 193, 194, 196, 200, 201, 204, 206, 207, 208, 210, 212, 219, 224, 225, 227, 228, 231, 234, 235, 236, 238, 240, 242, 244, 245, 246, 252, 255, 258, 261, 262, 265, 269, 271, 272, 281, 284, 285, 289, 292, 295, 300, 302, 308, 311, 312, 317, 318, 323, 325, 329, 333, 335, 336, 338, 340, 342, 344, 347, 352, 353, 354, 355, 358, 373, 375, 376, 378, 379, 381, 384, 386, 388, 390, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 410, 411, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 423, 424, 425, 426, 427, 430, 431, 434, 435, 436, 437, 439, 440, 441, 442, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 452, 453, 454, 455, 458, 459, 461, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 472, 474, 475, 476, 477, 479, 480, 481, 482, 484, 490, 494, 495, 500, 502, 504, 505, 506, 508, 509, 511, 513, 514, 515, 516, 517
- logique de personnification, 12, 22, 131, 132, 140
- logique de visibilité, 22, 132, 137, 255, 328, 330, 465, 517
- pouvoir constituant (ou principe constituant), 228, 384, 391, 435, 436, 437, 440, 441, 442, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 452, 453, 455, 458, 459, 463, 468, 469, 470, 505
- pouvoirs constitués, 229, 384, 391, 436, 440, 444, 445, 452, 463, 466, 505
- puissance de résistance, 439, 445, 461

- pouvoir des juges : voir justice
- praxis*, 13, 18, 29, 148, 150, 172, 183, 186, 199, 201, 202, 206, 222, 227, 256, 263, 278, 286, 291, 292, 300, 302, 312, 382, 505, 509, 516
- philosophie de la *praxis*, 199, 203, 258, 425
- préjugé, 145, 158, 216, 296
- principio* (question du), 53, 55, 56, 58, 65, 445
- procès, 32, 35, 36, 40, 46, 75, 77, 79, 223, 231, 336, 374, 397, 479, 480, 486, 489, 490, 492, 493, 494, 495, 498, 499, 500, 501, 502, 506
- procès-spectacles, 231, 480, 498, 499, 500, 502
- prolétaires, 40, 183, 221, 258, 263, 278, 323, 327, 333, 334, 336, 341, 342, 343, 346, 349, 354, 355, 442, 460, 462, 468
- prudence, 57, 64, 65, 66, 108, 137, 249
- phronèsis*, 64
- psychanalyse, 47, 48, 50, 84, 160, 175, 184, 185, 188, 190, 253, 258, 293, 298, 299, 309, 481
- publicité, 163, 176, 178, 180, 181, 398, 500
- Werbung*, 181, 500
- puissance / pouvoir, 473
- querelle des historiens : voir histoire
- racisme, 277, 279, 280, 296, 346
- raison communicationnelle (ou agir communicationnel), 23, 167, 170, 172, 182, 183, 185, 194, 196, 197, 199, 201, 202, 203, 205, 208, 210, 214, 218, 221, 222, 225, 232, 237, 241, 243, 244, 245, 255, 256, 257, 263, 270, 271, 272, 278, 279, 294, 308, 319, 320, 327, 358, 359, 422, 481, 483, 488
- raison d'État, 65, 132, 133, 134, 135, 137, 153, 154, 155, 227
- gouvernement des choses (science positive de l'État), 134, 137
- raison instrumentale (ou agir instrumental), 190, 194, 271, 293, 294, 308, 358
- raison métaphysique, 200, 255
- raison post-métaphysique, 195
- réalisme moral modéré, 280, 281
- réconciliation, 186, 245, 247, 248, 251, 252, 309, 327, 458, 505
- Versöhnung*, 245, 251
- reconnaissance, 13, 14, 17, 18, 24, 33, 39, 51, 77, 85, 93, 125, 154, 157, 158, 160, 163, 167, 184, 203, 214, 215, 218, 219, 227, 229, 240, 241, 252, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 323, 324, 329, 331, 335, 337, 352, 358, 359, 374, 376, 379, 387, 407, 410, 417, 425, 433, 434, 452, 467, 475, 486, 494, 502, 505, 512, 516
- et redistribution, 287, 288
- idéologie de la reconnaissance, 297
- lutttes de reconnaissance, 310
- lutttes pour la reconnaissance, 18, 157, 158, 170, 178, 241, 256, 259, 260, 262, 264, 265, 266, 267, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 286, 287, 288, 289, 291, 293, 297, 305, 308, 309, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 326, 330, 331, 358, 379, 382, 487, 497, 502, 507, 509
- reconnaissance élémentaire, 24, 275, 276, 277, 279, 281, 282, 283, 286, 288, 289, 290, 294, 319, 320, 331, 358
- sphères de reconnaissance, 259, 260, 262, 267, 273, 276, 278, 287, 288, 290, 314, 359, 379
- refoulement, 47, 48, 184, 206, 249, 250, 251, 253
- régime (politique), 9, 11, 35, 36, 47, 50, 59, 61, 66, 74, 121, 151, 186, 329, 335, 336, 337, 338, 343, 345, 346, 390, 451, 455, 464, 472, 474, 517

- réification, 24, 205, 259, 275, 278, 288, 289, 293, 294, 295, 300, 305, 306, 310, 359
- religion, 15, 97, 112, 114, 115, 116, 117, 120, 121, 139, 140, 154, 174, 189, 191, 194, 195, 198, 222, 229, 232, 233, 240, 250, 302, 351, 477, 499
- représentation, 10, 12, 28, 31, 33, 34, 35, 42, 45, 46, 47, 49, 71, 82, 83, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 108, 110, 112, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 126, 128, 132, 137, 143, 144, 145, 147, 149, 152, 156, 165, 166, 173, 174, 183, 194, 208, 229, 230, 244, 249, 250, 255, 268, 269, 282, 296, 297, 303, 306, 310, 311, 325, 353, 379, 380, 381, 391, 393, 397, 412, 413, 421, 451, 454, 456, 465, 480, 481, 501, 508, 514, 515, 516, 517
- Repräsentation*, 229
- républicanisme, 11, 13, 15, 19, 20, 25, 56, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 120, 127, 131, 165, 224, 226, 234, 235, 337, 338, 350, 351, 357, 373, 379, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 394, 397, 398, 399, 400, 404, 406, 409, 410, 411, 412, 413, 418, 419, 420, 431, 435, 446, 471, 480, 502, 504, 510
- néo-républicanisme, 13, 19, 86
- républicanisme de conviction, 11, 120, 379, 384, 446
- républicanisme de nécessité, 89, 373
- république, 54, 59, 60, 61, 62, 79, 81, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 111, 131, 139, 141, 151, 338, 396, 397, 400, 402, 404, 411, 415, 464
- respect, 59, 87, 104, 106, 107, 108, 110, 112, 115, 117, 122, 134, 137, 140, 141, 204, 219, 222, 239, 242, 248, 260, 261, 264, 269, 271, 272, 273, 275, 277, 278, 279, 282, 283, 287, 288, 300, 319, 380, 382, 388, 405, 406, 409, 422, 423, 425, 431, 444, 479, 490, 491, 493, 496, 499, 508, 509, 510, 514
- respect de soi, 261, 275
- responsabilité, 62, 139, 178, 194, 219, 220, 224, 230, 239, 252, 255, 312, 411, 479, 513
- responsabilisation des citoyens, 211
- révolte, 81, 310, 334, 445, 460
- Révolution, 45, 186, 190, 226, 235, 391, 430, 448, 449, 450, 469
- rituel, 174, 189, 208, 303
- scénographie, 12, 465, 480, 501, 502, 506, 517
- sensus communis*, 243, 244, 245, 247, 248, 254, 255, 319, 344
- socialisme, 12, 145, 149, 186, 226, 228, 404, 467, 474
- société, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 23, 30, 32, 33, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 50, 54, 55, 82, 83, 93, 96, 111, 112, 113, 116, 118, 119, 120, 122, 123, 125, 127, 134, 135, 137, 138, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 152, 156, 157, 165, 166, 167, 170, 173, 174, 177, 178, 179, 183, 184, 185, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 205, 206, 208, 209, 213, 218, 219, 222, 224, 226, 227, 232, 233, 234, 235, 237, 239, 242, 243, 248, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 278, 279, 281, 283, 284, 289, 292, 294, 296, 299, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 314, 320, 326, 327, 328, 332, 334, 335, 337, 338, 341, 343, 345, 347, 349, 351, 353, 354, 356, 357, 358, 360, 374, 375, 376, 377, 379, 381, 382, 386, 387, 391, 395, 397, 398, 401, 402, 403, 405, 406, 407, 413, 415, 417, 420, 421, 424, 428, 429, 432, 433, 437, 439, 441, 442, 450, 451, 457, 461, 463, 464, 465, 466, 471, 473, 474, 475, 476, 477, 479, 481, 482, 483, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 498, 499, 500, 504, 505, 507, 513, 515, 516, 517
- facteur d'intégration, 234
- ordre social, 10, 24, 38, 62, 64, 78, 137, 141, 145, 146, 148, 172, 207, 323, 326, 329, 334, 335, 339, 342, 343, 344, 346,

- 348, 355, 377, 385, 443, 466, 473, 478,  
480, 483, 494, 513, 514, 515
- société civile, 11, 55, 116, 122, 137, 174,  
178, 179, 181, 235, 260, 405, 437, 473
- sociologie, 142, 145, 153, 155, 157, 189,  
201, 214, 259, 285, 309, 318, 330, 331,  
338, 340, 342, 485, 502
- sociologisme, 289
- solidarité, 26, 192, 193, 194, 199, 226,  
230, 231, 237, 239, 240, 265, 274, 279,  
283, 317, 328, 348, 405, 479, 482, 485,  
486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493,  
494, 495, 497, 498, 499, 500, 501, 502,  
506, 509, 514, 515, 516, 517
- solidarité anamnétique, 231, 482
- solidarité discursive, 26, 479, 486, 487, 488,  
489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 497,  
498, 499, 500, 502, 506, 509, 514, 515,  
516, 517
- souveraineté, 9, 43, 137, 151, 177, 218,  
223, 226, 235, 342, 345, 373, 391, 392,  
393, 418, 419, 421, 425, 426, 430, 431,  
437, 439, 441, 448, 449, 450, 452, 453,  
455, 462, 468, 471, 484, 509, 517
- souveraineté absolue, 43, 392
- souveraineté partagée, 392
- stásis*, 28, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 46,  
47, 48, 50, 51, 52, 55, 80, 165
- structuralisme, 200, 292
- sublime : voir esthétique
- symbolique, 10, 12, 21, 23, 26, 33, 44, 45,  
82, 85, 99, 108, 113, 115, 117, 118, 120,  
125, 143, 144, 150, 156, 165, 166, 171,  
172, 173, 174, 188, 198, 205, 208, 212,  
219, 241, 256, 266, 302, 311, 312, 316,  
317, 318, 319, 358, 383, 465, 466, 476,  
480, 482, 497, 498, 499, 500, 501, 505,  
506, 511, 512, 515, 516
- action symbolique, 144, 172, 311, 482
- dimension symbolique (ou valeur  
symbolique) des institutions, 23, 26, 171,  
172, 173, 188, 208, 226, 241, 256, 300,  
306, 320, 480, 499, 501, 506, 517
- discursif, 23, 26, 480, 501, 506, 516
- formes symboliques, 174, 188, 241
- formes symboliques et normes rationnelles,  
174, 241, 306, 383, 517
- pratiques symboliques, 172, 173, 256, 306
- système de proportionnalité, 397, 420, 434,  
464, 504, 511
- tempérance, 35, 58, 60, 61, 62, 66, 80, 337
- sophrosunè*, 36, 61, 337, 339
- tension entre faits et normes, 222, 223,  
224, 225, 226, 242, 357
- terrorisme, 131, 233
- théorie conséquentialiste, 91, 387
- théorie critique, 23, 24, 182, 183, 184, 185,  
186, 187, 202, 213, 251, 258, 259, 263,  
271, 275, 287, 290, 291, 299, 300, 301,  
304, 319, 358, 359, 475
- théorie déontologique, 387, 409
- théorie du co-raisonnement, 387, 414
- théorie de la décision, 387
- théorie humorale, 19, 67, 93, 119, 135,  
156, 460
- théorie téléologique, 287
- tort, 14, 18, 24, 25, 28, 47, 49, 50, 63, 70,  
71, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 88, 126, 130,  
133, 150, 158, 165, 198, 200, 203, 215,  
232, 233, 252, 253, 254, 255, 256, 270,  
300, 308, 309, 310, 322, 323, 325, 327,  
331, 332, 333, 334, 335, 337, 340, 342,  
343, 344, 347, 348, 349, 351, 357, 360,  
376, 377, 378, 387, 394, 426, 435, 482,  
483, 486, 495, 512, 514
- totalitarisme, 9, 11, 13, 14, 15, 43, 55, 141,  
167, 186, 231, 238, 345, 357, 441, 467,  
507
- traditions, 84, 138, 172, 190, 204, 208,  
224, 230, 231, 234, 236, 237, 240, 241,  
314, 358, 387, 478, 483, 488, 494
- traumatisme, 243, 251, 252, 253, 254, 348,  
358, 481
- travail, 13, 20, 31, 50, 51, 53, 55, 77, 81,  
85, 93, 101, 108, 112, 119, 122, 123,  
144, 147, 150, 162, 171, 172, 176, 185,  
191, 192, 193, 194, 195, 205, 209, 213,  
231, 261, 262, 264, 270, 271, 295, 296,

- 297, 305, 308, 309, 310, 326, 336, 341, 358, 378, 380, 408, 429, 441, 442, 444, 449, 452, 455, 460, 462, 471, 472, 481, 495, 498, 499, 502, 508
- conception psychodynamique du travail, 309
- conditions de travail, 192, 205, 308, 443
- travail aliénant, 271
- travail immatériel, 442, 443, 462
- travail vivant, 442, 450, 452, 455, 460
- tyrannie, 35, 59, 91, 92, 109, 119, 133, 198, 391, 392, 393, 394, 395, 397, 399, 413, 418, 420, 421, 424, 463, 477, 511
- unité spirituelle du monde : voir pluralisme
- utilitarisme, 90, 91
- utilité publique, 91, 111, 112, 113, 117, 156, 412
- utopie, 12, 17, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 31, 51, 60, 97, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 157, 160, 161, 163, 164, 166, 167, 171, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 202, 203, 204, 205, 208, 209, 213, 221, 225, 239, 243, 292, 300, 305, 312, 313, 314, 318, 319, 340, 346, 353, 354, 355, 356, 358, 359, 373, 383, 385, 425, 437, 438, 462, 463, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 474, 475, 476, 478, 483, 493, 502, 505, 508, 509, 511, 514, 516, 517
- accent utopique, 182, 186, 209, 305
- disutopia* (désutopie ou disutopie), 438, 464, 467, 468, 469, 470, 471
- énergie utopique, 23, 190, 191, 194, 195, 305, 471
- hétérotopie, 17, 356, 373, 385, 463, 466, 476
- utopie littéraire, 145, 190, 471, 516
- utopie pratique, 17, 145, 190, 209, 471
- utopies socialistes, 149, 152, 474
- verità effettuale*, 12, 15, 17, 21, 44, 45, 66, 83, 88, 93, 94, 97, 99, 108, 117, 119, 132, 149, 155, 165, 373, 432, 505, 509, 515
- vérité, 12, 15, 17, 21, 28, 30, 38, 39, 44, 45, 46, 52, 63, 66, 88, 94, 97, 118, 122, 131, 149, 154, 155, 157, 175, 178, 185, 188, 195, 196, 201, 208, 211, 212, 214, 220, 223, 240, 244, 306, 318, 327, 331, 341, 347, 374, 469, 490, 493, 502, 506, 517
- antinomie de la vérité, 196
- Vertretung*, 229
- vertu, 34, 41, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 69, 86, 92, 101, 109, 116, 120, 132, 139, 217, 235, 337, 397, 400, 401, 402, 404, 411, 413, 416, 418, 428, 429, 430, 432, 433, 434, 458, 477, 504, 509
- économie de la vertu, 384, 426, 428, 432, 433, 449, 463, 505, 509
- violence, 22, 28, 34, 36, 66, 68, 69, 74, 102, 107, 113, 123, 148, 151, 155, 158, 159, 178, 186, 208, 212, 232, 233, 245, 246, 248, 253, 279, 280, 289, 299, 302, 318, 331, 442, 443, 446, 466, 479, 505, 511, 512, 513, 516
- virtù*, 12, 16, 72, 80, 89, 100, 107, 108, 109, 112, 115, 132, 139, 344, 412, 445, 446, 464, 468
- homme *virtuoso*, 99, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 115, 121, 131, 132, 137, 139
- virtù* et fortune, 12, 17, 58, 63, 72, 73, 80, 89, 92, 97, 98, 100, 107, 110, 113, 116, 136, 344, 412, 445, 446, 464, 468
- vivere libero*, 26, 88, 111, 477, 506, 511
- vivre-ensemble, 30, 202, 203



# Table des matières

INTRODUCTION.....	9
<b>PREMIÈRE PARTIE. CONFLIT CIVIL ET IMAGINAIRE SOCIAL. UN COUPLE CONCEPTUEL FONDAMENTAL</b>	
Introduction .....	28
<b>I. La politique comme pratique de l'oubli.....</b>	<b>30</b>
Introduction .....	30
1. L'incroyable histoire de l'an 403 avant J.-C. : de la <i>demokratia</i> à la <i>politeia</i> .....	30
L'envers du discours et l'imaginaire social .....	30
<i>Stàsis</i> et <i>demokratia</i> .....	34
Conclusion .....	37
2. L'audace de Loraux et ce qu'elle donne à penser .....	38
Loraux, Finley : élaboration d'un premier modèle de la rationalité politique.....	38
L'imaginaire social et sa pratique d'homogénéisation .....	40
Conclusion.....	47
<b>II. Machiavel ou le problème de l'expression du conflit.....</b>	<b>52</b>
Introduction .....	52
1. Conflit civil, liberté civile, et grandeur de l'État.....	52
A. La révolution machiavélique.....	52
Le modèle herméneutique de Lefort.....	52
L'humanisme civique florentin : des précisions terminologiques.....	56
Machiavel et la constitution mixte.....	58
Conflit et juste milieu .....	63
B. Conflit et hétérogénéité.....	67
Différence humaine et différence politique .....	67
Le différend : un modèle inapplicable à la pensée machiavélique ? .....	72
Conclusion .....	79
2. L'imaginaire social et la figure du commun chez Machiavel .....	82
Le cadre de la réflexion .....	82
A. Le républicanisme machiavélique et la question du bien commun .....	86
L'exagération du républicanisme machiavélique par Pocock, Skinner, Pettit .....	86
Le <i>bene comune</i> chez Machiavel.....	94
B. L'imaginaire social machiavélique .....	97
La politique est représentation.....	97
La gloire, le sublime, l'imagination : le symbolique en politique.....	99
Entretien des mœurs, mémoire collective, et mythologie .....	111

La lecture phénoménologique de Machiavel par Lefort.....	118
Conclusion.....	125
<b>III. Machiavel est-il impraticable ? .....</b>	<b>131</b>
Introduction .....	131
1. Le caractère historiquement daté de la pensée machiavélique .....	132
La logique de personnification du pouvoir .....	132
La question des mœurs .....	138
Conclusion .....	141
2. La reprise de Machiavel dans le cadre de l’imaginaire social moderne.....	142
Le statut transcendantal de l’imagination chez Ricoeur .....	142
La dialectique conflictuelle de l’idéologie et de l’utopie .....	144
Le consensus conflictuel et le modèle machiavélique de l’entente dans le conflit .....	156
Conclusion.....	165

**DEUXIÈME PARTIE. L’ESPACE PUBLIC: ANALYSE ET CRITIQUE DE  
L’ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION**

Introduction .....	170
<b>I. Le consensualisme habermassien .....</b>	<b>171</b>
Introduction .....	171
1. L’imaginaire social dans la pensée habermassienne .....	171
La dimension symbolique des institutions.....	171
Imaginaire social et espace public .....	175
L’accent utopique du projet de communication idéale.....	182
Imaginaire social et raison communicationnelle : comparaison avec Castoriadis .....	197
Conclusion .....	202
2. La critique du consensualisme habermassien.....	210
Le cercle vertueux entre idéalité et réalité.....	210
Entre faits et normes : le consensualisme habermassien confronté au pluralisme .....	226
Conclusion .....	241
3. L’esthétique du beau et la théorie de la discussion .....	243
Le <i>sensus communis</i> .....	243
Le cas de la question juive.....	248
Conclusion.....	255
<b>II. Honneth ou le conflit dans l’entente.....</b>	<b>257</b>
Introduction .....	257
1. La grammaire morale des conflits sociaux.....	259
Les trois sphères de reconnaissance .....	259
La critique honnethienne du consensualisme habermassien .....	262
L’approfondissement n’est pas synonyme d’abandon.....	272
Conclusion .....	288
2. Honneth et la question de l’imaginaire social .....	292

TABLE DES MATIERES

L'étude habermassienne des pathologies sociales : ses insuffisances .....	292
La dialectique conflictuelle de l'idéologie et de l'utopie .....	299
Conclusion .....	309
3. L'imaginaire social de Ricoeur en question .....	311
L'idéologie : un concept critique chez Ricoeur ? .....	311
Consensus conflictuel / entente dans le conflit : de nouvelles différences.....	313
Conclusion.....	319
<b>III. Rancière ou le conflit radical.....</b>	<b>321</b>
Introduction .....	321
1. La critique du modèle communicationnel .....	321
Le nœud de la métaphore et de l'argumentation .....	321
Le scandale de la démocratie.....	331
Conclusion .....	335
2. Le consensualisme au-delà de Habermas .....	336
Le déni du scandale de la démocratie par la philosophie politique .....	336
La démocratie consensuelle ou le cas d'un oxymore .....	345
Conclusion .....	349
3. Rancière : le cas d'un dissensus exacerbé .....	350
Similitudes et différences avec l'entente dans le conflit .....	350
Cohésion sociale et utopie .....	353
Conclusion.....	357
<b>TROISIÈME PARTIE. L'ESPACE PUBLIC DISSENSUEL: UNE PERSPECTIVE NÉO-MACHIAVÉLIENNE DU CONFLIT CIVIL EN DÉMOCRATIE CONTEMPORAINE</b>	
Introduction .....	373
<b>I. L'espace public dissensuel : ses dimensions institutionnelle et extra-institutionnelle</b>	<b>384</b>
Introduction .....	384
1. Le constitutionnalisme .....	385
A. Constitutionnalisme et démocratie contestataire : analyse de Pettit.....	385
L'intention générale des travaux politiques de Pettit .....	385
L'infléchissement du constitutionnalisme par la non-domination .....	389
L'espace public de contestabilité.....	395
Un républicanisme du « gaz et de l'eau courante » .....	400
Le recours aux mœurs.....	404
B. Démocratie contestataire et espace public dissensuel : étude comparative .....	406
La liberté comme non-domination et son statut d'idéal politique .....	406
La critique du consensualisme pettitien.....	415
Le constitutionnalisme de l'espace public dissensuel .....	420
La conception dynamique de la Constitution. À l'épreuve de l'individualisme .....	426
Conclusion .....	434

TABLE DES MATIERES

2. La réfutation de l'anti-constitutionnalisme de Negri .....	436
Le concept de multitude : présentation générale .....	436
« La lutte à mort entre la démocratie et le constitutionnalisme » .....	444
Critique de l'anti-constitutionnalisme et du projet de la démocratie absolue .....	453
Conclusion .....	460
3. La question du sublime appliquée à l'espace public dissensuel.....	464
Le sublime de la politique .....	464
Pour une valorisation du concept d'utopie .....	467
Conclusion.....	476
<b>II. L'espace public dissensuel complété par l'<i>ethos</i> démocratique.....</b>	<b>477</b>
Introduction .....	477
1. Patriotisme constitutionnel, imaginaire social, et mémoire collective .....	480
L'imaginaire social de Ricoeur et l' <i>ethos</i> démocratique .....	480
Mémoire collective et patriotisme constitutionnel .....	485
Conclusion .....	488
2. La solidarité discursive : sa conformité avec l'espace public dissensuel.....	489
La solidarité discursive et l'éthique habermassienne de la discussion.....	489
L'espace public dissensuel et la solidarité discursive .....	493
La logique du pardon. Une nouvelle différence avec Ricoeur .....	495
Conclusion .....	497
3. Le symbolique : son action sur les normes sociales .....	498
Le cas des procès-spectacles.....	498
La dimension scénographique du patriotisme constitutionnel .....	501
Conclusion.....	504
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>507</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>519</b>
Bibliographie de la première partie.....	520
Bibliographie de la deuxième partie .....	533
Bibliographie de la troisième partie .....	547
Généralités.....	552
<b>INDEX NOMINUM.....</b>	<b>559</b>
<b>INDEX RERUM.....</b>	<b>565</b>

## Résumé de la thèse :

Le point de départ des travaux entrepris est la définition lefortienne de la démocratie par opposition au totalitarisme. Le totalitarisme est l'institution d'une société organique, une et homogène, dans laquelle aucune division sociale, aucun désaccord avec l'idéologie véhiculée par le parti ne sont possibles. La spécificité de la démocratie, *a contrario*, est de s'enrichir de la désintringation du pouvoir, du droit, et du savoir. Les citoyens, dotés de droits fondamentaux, sont juges de la légitimité du pouvoir établi. Leurs désaccords ainsi que l'antagonisme entre les classes sociales nourrissent l'exercice d'un commun litigieux.

De là, une question fondamentale : une telle définition de la démocratie est-elle historiquement datée, ou continue-t-elle d'être pertinente aujourd'hui ? Doit-on encore concevoir la démocratie, pour la rendre authentique, par le conflit civil érigé en principe politique, ou faut-il l'envisager de manière consensualiste au lendemain de son opposition avec le totalitarisme ? Claude Lefort s'inspirait de Machiavel pour dépasser les limites du marxisme et repenser la démocratie par la valorisation du conflit civil, indissociable de la figure de l'imaginaire social. La thèse ici soutenue adopte différemment une perspective néo-machiavélienne. Elle revient à proposer un *espace public dissensuel* à partir du modèle machiavélien de l'entente dans le conflit, par confrontation avec l'espace public habermassien et d'autres conceptions du tort et du conflit dans les démocraties contemporaines. Comment concevoir aujourd'hui les figures du conflit civil et de l'imaginaire social, en s'inspirant paradoxalement de Machiavel pour interroger la démocratie ?

**Title and subtitle of the PhD:** *Civil conflict and social imaginary. A neo-Machiavellian approach of democracy through dissensual public space*

### Summary of the thesis:

The starting point of the present work is the Lefortian definition of democracy as opposed to totalitarianism. Totalitarianism is the institution of an organic society, one and homogeneous, where no social division, no disagreement with the party's ideology are possible. On the contrary democracy's specificity consists in enriching itself with the disentanglement of power, law and knowledge. Citizens, endowed with fundamental rights can judge of the legitimacy of the power in place. Their disagreements as well as the antagonism between social classes fuel the dispute about common good.

Hence a fundamental question: is such a definition of democracy historically dated or is it still relevant today? To make it authentic should democracy be seen through civil conflict made into a political principle or should it be viewed in a consensualist way just after its opposition to totalitarianism? Claude Lefort drew from Machiavelli to go beyond the limits of Marxism and rethink democracy by giving more importance to civil conflict as an integral part of the theme of social imaginary. The present dissertation adopts in a different way a neo-Machiavellian perspective. It amounts to proposing a *dissensual public space* on the Machiavellian model of understanding within conflict by confronting it with the Habermassian public space and with other conceptions of wrong and conflict in contemporary democracies.

Today how can the themes of civil conflict and social imaginary be viewed – paradoxically drawing from Machiavelli- to question democracy?

Mots-clés : conflit civil ; imaginaire social ; idéologie ; utopie ; constitutionnalisme ; espace public ; mœurs ; sublime ; *ethos* démocratique ; Machiavel ; Ricoeur ; Habermas ; Honneth ; Rancière ; Pettit ; Negri

Keywords : civil conflict ; social imaginary ; ideology ; utopia ; constitutionalism ; space public ; customs ; sublime ; democratic *ethos* ; Machiavelli ; Ricoeur ; Habermas ; Honneth ; Rancière ; Pettit ; Negri