



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file - Votre référence

Our file - Notre référence

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Canada

Lucien-Pierre Bouchard

(#471439)

La démocratie libérale comme fin de l'histoire: une analyse
de la théorie de Francis Fukuyama

Thèse présentée au Département de Science
politique de l'Université d'Ottawa dans le
but de l'obtention du diplôme de Maîtrise
ès arts en science politique, sous la
direction du professeur André Vachet.

8 décembre 1993
(premier dépôt)

28 mars 1994
(version finale et corrigée)



Lucien-Pierre Bouchard, Ottawa, Canada, 1993



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-95891-X

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

*Mes remerciements au Professeur André Vachet,
mon directeur, pour sa disponibilité, pour
ses utiles suggestions, et aussi pour
son obligeance. Enfin, je n'oublie
pas celle qui, pendant quelques
mois d'été, a littéralement
subi cette thèse.*



À mes parents

Nous sommes aux portes d'une époque importante, un temps de fermentation, quand l'esprit avance d'un bond (...).

-G. W. F. Hegel, 1806.

Il n'y a plus aujourd'hui de Français, d'Allemands, d'Espagnols, d'Anglais même, quoi qu'on en dise; il n'y a que des Européens. Tous ont les même goûts, les même passions, les mêmes mœurs (...).

-Jean-Jacques Rousseau, 1771-72.

Table des Matières

● Notice	page 9
● Introduction	page 10
I- Précision du thème et des concepts	page 17
I.a) Fukuyama en bref	page 17
1. La méthode scientifique et l'avènement du libéralisme économique	page 17
2. Le désir de reconnaissance et l'avènement de la démocratie libérale	page 19
3. La fin du 20e siècle: l'avènement -hégélien- d'un régime achevé	page 24
I.b) Cadre Conceptuel	page 26
1. Le concept d'histoire	page 26
a) <i>L'histoire et la "vie réelle"</i>	page 27
b) <i>L'histoire et ses "cycles"</i>	page 31
2. Le concept de "fin"	page 36
II- La démocratie libérale chez Fukuyama: définition et rôle historique	page 40
II.a) Définition formelle de la démocratie libérale	page 41
1. La démocratie	page 41
2. Le libéralisme	page 42
3. Des concepts historiquement liés	page 46
II.b) L'État démolibéral occidental: un modèle achevé	page 48
1. La "nature" de l'homme	page 48
2. Un régime foncièrement égalitaire	page 51
II.c) La démocratie libérale: un triomphe universel	page 57
1. La faiblesse des dictature de droite	page 57
2. La faiblesse des dictature de gauche	page 62
3. La religion et le nationalisme	page 65
4. Une évolution générale discontinue	page 69

III- Analyse critique	page 72
III.a) La démocratie libérale: une définition suffisante?	page 73
1. La démocratie entre l'utopie et le réel	page 73
a) <i>L'approche pragmatique</i>	page 74
b) <i>L'approche théorique</i>	page 80
c) <i>Une synergie que Fukuyama semble ignorer</i>	page 86
2. Définir le libéralisme? Il n'est pas uniforme	page 89
a) <i>Les thèmes du libéralisme: naturalisme, rationnalisme, individualisme</i>	page 92
b) <i>Les thèses du libéralisme: liberté, égalité, propriété, sûreté</i>	page 95
3. Conclusions	page 105
III.b) La société démolibérale occidentale: un régime achevé?	page 107
1. Galbraith et la culture du contentement: le mirage de l'égalitarisme	page 108
a) <i>Égalitarisme ou inégalitarisme structurel?</i>	page 109
b) <i>Les (nouvelles) bases économiques de la reconnaissance</i>	page 115
c) <i>Les vrais héritiers du maître hégélien, ou ce que devient la démocratie</i>	page 122
2. Marcuse et la critique de la société bloquée	page 126
a) <i>La répression chez Freud</i>	page 127
• <i>Une anthropologie hédoniste</i>	page 127
• <i>Le principe de réalité</i>	page 130
b) <i>La répression chez Marcuse</i>	page 131
• <i>Les malaises du capitalisme avancé</i>	page 133
3. Conclusions	page 143
III.c) Vers une démocratie libérale mondiale définitive?	page 146
1. Le comment de l'effondrement des dictatures: une question secondaire...	page 147
2. La longue, longue échéance...	page 149
3. Une idée universellement admise? Définitivement dominante?	page 152
a) <i>Intégrismes</i>	page 153
b) <i>Nationalismes</i>	page 158
• <i>Un problème bien présent</i>	page 159
• <i>Quand les nationalismes "bloquent" libéralisme et démocratie...</i>	page 161
• <i>Une signification domestique est suffisante pour nuire</i>	page 164

4. La fin de toute créativité idéologique?	page 166
a) <i>Les "modes" d'expression de la créativité idéologique</i>	page 166
b) <i>Dédogmatiser la dialectique</i>	page 170
c) <i>La pulsion autoritariste</i>	page 174
5. Conclusions	page 175
● Conclusion	page 178
● Une définition insuffisante?	page 178
● Un régime inachevé?	page 180
● Une démocratie mondiale définitive?	page 181
● Une évidence inductive	page 184
● Bibliographie	page 187

● **Notice: présentation de Francis Fukuyama**

En 1989, paraissait dans la revue *The National Interest* un petit article de seize pages qui allait en faire écrire des centaines d'autres. Son titre: "*The End of History?*". Son auteur, Francis Fukuyama, directeur-adjoint de la Planification des politiques au département d'État américain, est alors inconnu dans les cercles universitaires. Pourtant, dès sa parution, l'article est accompagné de réponses et de réfutations d'éminents professeurs et d'auteurs connus: Allan Bloom, Irving Kristol, Stephen Sestanovich, Alain Besançon, Pierre Hassner, Jean-François Revel, Samuel P. Huntington, Étienne Borne, Régis Debray et plusieurs autres prennent la peine, certains piqués au vif, de répondre immédiatement aux thèses de Fukuyama. La polémique qui se développe alors est considérable et vaut à celui-ci une notoriété instantanée. Qui est-il?

Fukuyama est né à Manhattan en 1953. Il se lie avec Allan Bloom, son professeur de philosophie à Cornell. Il fut ensuite à Yale l'élève de Paul de Man, qui dirigea sa recherche en littérature comparée. Puis il séjourna à Paris, où il connut Barthes et Derrida sur les bancs de la Sorbonne, mais dont il revint désenchanté des disciplines purement spéculatives, non sans avoir subi l'influence durable d'Alexandre Kojève. Il s'inscrit alors au School of Government de Harvard et y complète un doctorat sur la politique de l'Union soviétique au Moyen-Orient.

Il travaille ensuite pour la Rand Corporation de Santa Monica, à la division des études stratégiques. Pendant six ans il y produit des recherches, plus ou moins ponctuelles, sur l'URSS. De là, il passe au Département d'État où il se trouve toujours au moment de la publication de son article, dont les idées semblent avoir été d'abord exprimées à A. Bloom, qui lui suggéra de les faire connaître.

Vinrent ainsi une communication à l'Université de Chicago, puis un article, puis un livre (*La fin de l'histoire et le dernier homme*).



● Introduction

Du jour où Hegel conçut le monde et les sujets pensants comme la projection en laquelle un absolu réalise progressivement la science de lui-même, l'idée était affirmée, non seulement que le mouvement des choses obéit à la raison, mais qu'il reçoit d'elle son sens et son terme: la philosophie de l'histoire était née. Bien qu'elle apparaissait dans des élaborations doctrinales qui ne l'accompagneront pas nécessairement, sa filiation ne sera pas contestée. Sans doute le thème du progrès était apparu dès le 18^e siècle, et se trouvera exalté par le marxisme dans des conceptions bien éloignées de l'idéalisme absolu. Mais Hegel apportait à l'héritage des Lumières la caution de la théorie philosophique et Marx lui devra la *dialectique*, c'est-à-dire, une manière de lire les événements comme s'ils progressaient selon un mouvement analogue à celui de la raison et comme si ce mouvement était finalisé par l'idéal d'une humanité enfin réconciliée avec elle-même; bref, Marx retiendra de Hegel une méthodologie et une téléologie, en d'autres termes, ce qu'il y a d'essentiel à la philosophie de l'histoire.

Qu'elle soit donc spiritualiste ou matérialiste, la philosophie de l'histoire, dont on peut dater la naissance à la publication de *La phénoménologie de l'esprit* (1807), s'imposera à l'esprit occidental. Désormais, pour comprendre la suite des idées, mais surtout des idéologies, des institutions et des occurrences de l'histoire, il y aura lieu de penser d'abord que ces choses figurent dans le Projet absolu hors duquel elles n'ont ni intelligibilité ni même réalité, et que la contradiction est le dynamisme qui les porte.

Pour sa part, Hegel avait jugé que l'histoire s'était déjà arrêtée, le Projet accompli, dans son époque et dans sa société. Mais sa postérité pensa bien autrement, et au nom même de la dialectique. Celle-ci se trouva dans le marxisme au point le plus éloigné peut-être de son origine hégélienne. Marx rejeta, avec l'idéalisme absolu, la théologie de l'Esprit et la doctrine de l'antériorité causale de l'idée sur la chose. L'idée, de même

que l'idéologie et, en général, l'imaginaire, fut plutôt comprise comme un effet des processus matériels. Ce fut le matérialisme historique, qui déterminait la fin de l'histoire comme devant être le socialisme, bien au delà donc de la monarchie prussienne de 1806, au delà même de tout capitalisme, et qui posait le communisme comme la médiation obligée du socialisme.

Il fut donc trouvé possible de développer une théorie dialectique de l'histoire en dehors de l'idéalisme absolu. Puis, lorsque le cours des faits se prolongea assez pour que le communisme fût démenti par l'usage et que le socialisme eût perdu de sa "nécessité historique", il devint possible également de pratiquer la dialectique sans être matérialiste. Il apparut que, indépendamment des spéculations métaphysiques et de ce qu'on peut opposer à ces spéculations, indépendamment de la philosophie première, on trouva raisonnable de penser que les idées, ou les idéologies en général, exercent une causalité originale sur l'événement.

Cette réhabilitation de l'instance idéologique, encore modeste mais de plus en plus courante, est particulièrement observable dans les travaux de Francis Fukuyama. Celui-ci soutient que, la supériorité des idéaux de la démocratie libérale se trouvant généralement admise pour de bon, les humains façonneront le réel conformément à cette référence, dans une marche irréversible pour le *meilleur* ("À longue échéance, le monde des idées gouverner[a] le monde matériel"¹). Avec Fukuyama, la polémique sur l'Histoire, son intelligibilité, sa cohérence, son unité et sa direction se voit donc relancée. On le sait, l'idée d'une Histoire universelle orientée dans le sens du progrès, héritage de Hegel et de Marx, avait été durement attaquée à la lumière des hécatombes du 20^e siècle, celui de Verdun, d'Hiroshima, d'Aushwitz, du Liban, de Tienanmen, de l'Éthiopie, de la Bosnie et de la Somalie. Progrès, s'est-on demandé? Chimères, ont répondu

¹ F. Fukuyama, "Réponse à mes contradicteurs", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 50, été 1990, p. 245-246.

plusieurs.

S'éveillant sur des lendemains dont on a estimé qu'ils chantaient plutôt faux, on s'est mis à broyer du noir, à en revenir plus ou moins de la thèse hégélienne d'un avenir *nécessairement* meilleur: à ce moment, quels cataclysmes eschatologiques n'a-t-on pas prévu pour le monde? Guerres atomiques, pollution irrémédiable, tiersmondialisation, famines, terrorisme, décadence, autant d'éventualités qu'on a jugées tout à fait plausibles, même probables, et qui ont peint notre horizon de noir.

Pour une bonne part, donc, l'Occident est devenu pessimiste. D'ailleurs, ne peut-on pas affirmer aujourd'hui que la jeune génération est la première depuis fort longtemps à n'être pas absolument convaincue qu'elle est vouée à de meilleures conditions que celles dont ont bénéficié ses parents²? "Désenchantés", "amorphes", ne sont-ce pas des qualificatifs récurrents pour parler de nos jeunes? Crise de la modernité, crise de civilisation, crises de toutes sortes, bref, le monde est en crise. *Crise*, voilà un thème qui nous est aujourd'hui bien plus familier que celui du *Progrès*. Et le bulletin de vingt-deux heures nous en donne régulièrement la preuve douloureuse.

C'est donc dans ce contexte, c'est-à-dire au milieu -au fond?- d'un océan de doutes sur l'avenir de notre société et de notre monde en général que Fukuyama intervient. Son message détonne: "C'est gagné!", vient-il nous annoncer, brandissant *La phénoménologie de l'esprit*. "Nous vivrons tous démocrates, libéraux, prospères à jamais et au paroxysme du *Progrès*". Pourquoi tant d'assurance? D'où vient donc une telle confiance?

Le discours de Fukuyama prend d'abord appui sur les événements mondiaux de la dernière décennie. La chute du mur de Berlin, la marginalisation des conservateurs

² "Ma génération, se brûle de faux soleils (...) Plus d'histoires à se raconter, que des rêves à inventer, sans illusions", dit un jeune poète chanteur québécois à succès (Luc de Larochelière).

en Russie, la démocratisation de plusieurs pays de par le monde, autant de facteurs qui font penser à Fukuyama que "quelque chose de très fondamental s'est produit dans l'histoire du monde"³. Il nous faut cesser d'être pessimiste et voir (revoir?) les choses avec des yeux plus hégéliens: l'histoire a un *telos*. Et quel est-il? Réponse de Fukuyama: la démocratie libérale telle que nous la vivons aujourd'hui en Occident.

En d'autres mots, ayant triomphé de toutes les idéologies rivales (monarchie de droit divin, fascisme et communisme), force est de nous accepter, nous Occidentaux, libéraux et démocrates, comme incarnant la *fin* du Projet de l'Histoire. Nos sociétés sont exemptes de toute contradiction rédhibitoires.

Bref, "l'idéal de la démocratie libérale ne peut pas être amélioré sur la plan des principes"⁴. Celle-ci constituerait à ce titre le "point final de l'évolution idéologique"⁵ et la "forme finale des gouvernements humains"⁶. Ainsi, la démocratie libérale est devenue la "référence universellement admise à peu près partout au monde"⁷. À plus ou moins longue échéance, l'humanité est vouée au démolibéralisme, elle est destinée à vivre ce que vivent déjà les grandes démocraties industrialisées du Nord. C'est la *fin de l'histoire*.

Le présent travail se veut un examen critique de cette thèse. Plus précisément, il veut contribuer à jeter un peu de lumière sur la question qu'on a le plus couramment posée à Fukuyama, à savoir: *Peut-on raisonnablement affirmer que la démocratie libérale de type occidental incarne le terme indépassable -la fin- de l'histoire (entendue au sens*

³ F. Fukuyama, "*La fin de l'histoire?*", dans: Commentaire, Paris, volume 12, numéro 17, automne 1989, p. 457.

⁴ F. Fukuyama, La fin de l'histoire et le dernier homme, Paris, Flammarion, 1992, p. 11.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

hégélien)? L'essence de notre problématique est donc d'analyser la conception mise en oeuvre de la démocratie libérale ainsi que sa place dans la théorie générale de Fukuyama.

Nous procéderons en trois temps. Une première partie visera à exposer -en la résumant- l'essentiel de la thèse de Fukuyama en la situant par rapport aux grandes lignes de sa pensée. Nous en profiterons pour préciser les concepts et le vocabulaire utilisés, c'est-à-dire que nous examinerons brièvement la polémique autour des conceptions fukuyamiennes d' "histoire" et de "fin".

Dans une seconde partie, nous présenterons, dans le détail, les trois grands arguments mis en avant par Fukuyama pour démontrer que la démocratie libérale est la fin de l'histoire. D'abord, nous verrons les définitions avancées par l'auteur pour les concepts de "démocratie" et de "libéralisme". Puis, nous exposerons les raisons qui font dire à Fukuyama que la démocratie libérale est achevée au Nord et que ses idéaux ne peuvent plus être améliorés. Enfin, nous tâcherons d'expliquer le raisonnement par lequel Fukuyama prétend que la démocratie libérale est la seule idéologie viable, qu'elle ne souffre plus aucun défi. Nous verrons ici que, pour Fukuyama, le triomphe de la démocratie libérale est universel.

Notre troisième partie se veut une analyse critique de ces positions. Nous reprendrons, tour à tour et dans le même ordre, les trois thèmes de la deuxième partie.

Premièrement, donc, nous nous pencherons sur le contenu qu'accorde Fukuyama aux concepts de "démocratie" et de "libéralisme". Ici, nous voudrions mettre les définitions fukuyamiennes en regard de celles d'analystes et théoriciens connus. Giovanni Sartori, Samuel P. Huntington, C. B. Macpherson, André Vachet, Joseph A. Schumpeter, Hans Kelsen, James Bryce, Robert A. Dahl, Raymond Aron et quelques autres nous permettront de mener une telle démarche, c'est-à-dire, en quelque sorte, d'évaluer les définitions de Fukuyama. Bref, *la définition fukuyamienne du libéralisme démocratique*

est-elle valide, suffisante? Décrit-elle effectivement l'essence du libéralisme et de la démocratie entendue au sens libéral?

Deuxièmement, nous voudrions examiner la pertinence de l'idée selon laquelle la démocratie libérale serait achevée au Nord et qu'elle y incarnerait "la forme la plus achevée des gouvernements humains". À cette fin, nous nous inspirerons principalement de la pensée de deux auteurs, l'un économiste, l'autre philosophe, John Kenneth Galbraith et Herbert Marcuse. La présentation de leurs thèses respectives nous amènera à mettre en doute l'idée fukuyamienne de l'achèvement de nos sociétés occidentales. Une question résumerait donc la seconde partie de notre examen critique: *Les grandes démocraties libérales modernes sont-elles aussi achevées et "indépassables" que l'affirme Fukuyama?*

Troisièmement, nous voudrions revoir l'argument selon lequel l'idée de la démocratie libérale aurait définitivement triomphé et l'humanité toucherait au terme de l'évolution idéologique. Ici, nous tenterons de déterminer, d'une part, si les intégrismes et les nationalismes peuvent signifier des alternatives *historiquement* réelles à la démocratie libérale, et d'autre part, s'il est possible d'envisager, comme le fait Fukuyama, un terme à la *dialectique*, qui est justement le moteur de la créativité idéologique. En d'autres mots, *est-il raisonnable d'affirmer qu'il n'existe plus -et n'existera plus- d'antithèse (idéologique) à la démocratie libérale de type occidental?*

Au début d'un travail comme celui que nous proposons, toute conclusion, même préliminaire, est évidemment incertaine. Cependant, nous prendrons le risque d'avancer une hypothèse de départ. Tout au long des pages qui suivent, elle restera bien sûr à vérifier et nous tâcherons, dans nos conclusions, d'en déterminer la valeur. Ainsi, nous suggérons que, si la démocratie libérale peut effectivement être perçue comme le meilleur des systèmes actuels, ce n'est pas en vertu d'une logique intrinsèque de l'histoire. Il nous semble ambitieux de théoriser à un tel niveau philosophique. À notre sens, une

argumentation plus modeste, plus inductive devrait plutôt prévaloir ici, où, simplement, on verrait pointer vers la réalisation de certains principes (démocrates, libéraux), les conventions utilitaires et la sagesse pragmatique des peuples. Et encore, pas tous les peuples.

C'est à partir de ces considérations -un peu hardies peut-être- que nous voulons entreprendre l'étude et la discussion qui suivent.



I- Précision du thème et des concepts

Cette première partie de notre travail se présente en deux subdivisions ayant chacune un rôle spécifique. La première, sous la forme d'un résumé, vise à donner un aperçu de l'ensemble du système de Fukuyama; la seconde a pour but d'en éclaircir les principaux concepts, c'est-à-dire qu'elle établit un cadre conceptuel pour la suite de notre étude.

I.a) Fukuyama en bref

Dans un article¹, puis dans un livre² devenus célèbres, Fukuyama soutient que l'humanité est parvenue à la fin de l'histoire. Plus précisément, il cherche à démontrer deux choses: d'une part que l'histoire est orientée, linéaire en somme, et d'autre part, que la démocratie libérale en constitue l'achèvement. Pour ce faire, il met de l'avant deux explications de l' "histoire universelle".

1. La méthode scientifique et l'avènement du libéralisme économique

La première fait appel à "la logique des sciences physiques modernes"³. Pour

¹ Francis Fukuyama, "*La fin de l'histoire?*", dans: Commentaire, Paris, Julliard, volume 12, numéro 17, automne 1989, pp. 457-469 (traduction de Paul Alexandre). L'article fut d'abord publié en anglais à Washington dans le numéro d'été 1989 de la revue National Interest.

² Francis Fukuyama, La fin de l'histoire et le dernier homme, Paris, Flammarion, 1992, 452 p. (traduction de Denis-Armand Canal). Peu avant sa parution en français, l'ouvrage fut publié chez l'éditeur new-yorkais The Free Press (Mcmillan), avec comme titre The End of History and the Last Man.

³ Ibid., p. 15.

l'auteur, seul le capitalisme (qu'il appelle aussi libéralisme économique) est apte à gérer efficacement les effets du développement fulgurant des sciences modernes et l'habileté toujours décuplée de l'homme à mettre la nature à son service. Car la découverte de la méthode scientifique mène inéluctablement, depuis Bacon et Descartes, au progrès technique, à l'industrialisation et à la croissance économique, qui eux-mêmes, engendrent (tout aussi inéluctablement) "des phénomènes comme l'urbanisation, la bureaucratisation, la rupture des liens de famille étendue (...) et un niveau croissant de formation et d'éducation"⁴. D'après Fukuyama, c'est justement cette complexification croissante de l'économie et de la société qui aurait constitué le Waterloo du marxisme-léninisme:

L'expérience de l'Union soviétique, (...) et d'autres pays "socialistes" indique que, si des économies fortement centralisées suffisaient pour atteindre le niveau d'industrialisation de l'Europe des années 1950, elles sont malheureusement inaptes à créer ce que l'on a appelé des économies complexes "postindustrielles", dans lesquelles l'information et l'innovation technologique jouent un rôle beaucoup plus important.⁵

Seul le libéralisme économique réaliserait, et inévitablement, l'adéquation avec cette tendance de l'histoire appelée "le développement des sciences physiques modernes"⁶.

Mais si la logique de la "méthode scientifique" dicte "une évolution générale en direction du capitalisme"⁷, (c'est-à-dire vers "la reconnaissance du droit à la liberté des

⁴ Ibid., p. 117.

⁵ Ibid., p. 15. Quant au gouvernement chinois, il aurait aussi, finalement, compris l'inévitable, c'est-à-dire que "la planification centrale de type socialiste l'avait condamné à l'arriération et à la pauvreté". Ibid., p. 66. Pour une explication plus exhaustive de l'échec des systèmes à planification centrale, voir les pages 120 à 125 du livre de Fukuyama.

⁶ "Si la victoire de l'économie de marché est certaine, c'est qu'elle correspond au progrès de la physique moderne, les lois de l'échange ayant un statut similaire [chez Fukuyama] à celle de la gravitation". Pierre Bouretz, "*Histoire et utopie (Fukuyama/Hegel, Mosès/Rosenweig)*", dans: Esprit, Paris, numéro 181, mai 1992, p. 121.

⁷ Francis Fukuyama, Op. Cit., p. 15.

activités et des échanges économiques, fondée sur la propriété privée et les lois du marché⁸), elle n'explique pas nécessairement l'avènement du libéralisme dans la sphère du politique; en effet, comme on le sait, nombre de dictatures montrent un capitalisme vigoureux et relativement décentralisé⁹. En fait, tout au plus peut-on observer, empiriquement, qu'une majorité des régimes, libéraux économiquement, le sont aussi politiquement¹⁰. C'est ici qu'intervient une deuxième explication qui fait appel au concept hégélien du "désir de reconnaissance".

2. Le désir de reconnaissance et l'avènement de la démocratie libérale

Ce concept est au centre de l'argumentation de Fukuyama. En fait, on peut dire ici sans trop s'avancer que Fukuyama, à la suite de Kojève, radicalise le désir de reconnaissance dans son interprétation de Hegel. Kojève prétend que "d'après Hegel, l'Homme n'est rien d'autre que Désir de reconnaissance (...) et l'Histoire n'est que le processus de la satisfaction progressive de ce désir"¹¹. Fukuyama endosse cette interprétation mais, circonspect tout de même, il reconnaît que "Kojève prend (...) certains éléments de l'enseignement de Hegel, tels la lutte pour la reconnaissance et la

⁸ Ibid., p. 69.

⁹ "(...) even dictators can create hot economies". Karen Pennar et al., *"Is democracy bad for Growth?"*, dans: Business Week, New-York, McGraw-Hill, 7 juin 1993, p. 84.

¹⁰ De nombreux auteurs ont tenté d'expliquer cette corrélation entre démocratie et capitalisme, dont: Seymour Martin Lipset, *"Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy"*, dans: American Political Science Review, Chicago, numéro 53, 1959, pp. 69-105 et Phillips Cutright, *"National Political Development: Its measurement and Social Correlate"*, dans: American Sociology Review, numéro 28, 1963, pp. 253-264.

¹¹ Cité par Raymond Aron, Mémoires - 50 ans de réflexion politique, Paris, Julliard, 1983, p. 95.

fin de l'histoire, et il en fait le coeur même de cet enseignement, ce que Hegel n'aurait peut-être pas fait¹².

Cernons, avant d'aller plus loin, ce qui est entendu ici par "désir de reconnaissance". Selon Hegel, l'humain ne cherche pas seulement à assurer ses besoins naturels, matériels¹³; il veut également (et surtout, diraient Kojève et Fukuyama) être reconnu par ses pairs selon la valeur qu'il estime lui-même posséder, c'est-à-dire celle d'un sujet conscient et libre¹⁴: "Je veux qu'il 'reconnaisse' ma valeur comme sa valeur, je veux qu'il me 'reconnaisse' comme *valeur autonome*"¹⁵.

Et pourquoi cela? Parce que "l'homme est Conscience de soi. Il est conscient de soi, conscient de sa réalité et de sa dignité humaine (...) "¹⁶. Le désir de reconnaissance est donc inhérent à une sorte de processus d'auto-évaluation. Fukuyama l'associe au *thymos* platonicien:

Cette propension à l'estime de soi naît de cette partie de l'être que Platon

¹² F. Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 174. Pour une analyse de l'interprétation de Hegel par Kojève, voir: Michael S. Roth, Knowing and History - Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France, Ithaca/London, Cornell University Press, 1988, pp. 83-146, et M. S. Roth, "A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History", dans: History and Theory, Middletown (Connecticut), Weysleyan University Press, volume XXIV, numéro 3, 1985, pp. 293-306. Aussi: Tom Darby, The Feast - Meditations on Politics and Time, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 1990, pp. 94-117.

¹³ "Mankind is much more powerfully driven by the desire for recognition than by desire of a high standard of living". Alan Ryan, "*Professor Hegel Goes to Washington*", dans: The New-York Review of Books, New-York, volume XXXIX, numéro 6, p. 8.

¹⁴ Précisons ici que, chez Hegel, la notion de reconnaissance met en relief "l'identité de l'homme par différence avec l'animal", et que "l'humain dans l'homme" n'apparaît "qu'à l'instant où son désir dépasse l'instinct animal de conservation pour s'apparenter au besoin de reconnaissance". Pierre Bouretz, "*Histoire et utopie (Fukuyama/Hegel, Mosès/Rosenweig)*", dans: *Op. Cit.*, p. 121.

¹⁵ Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Éd. Gallimard, 1947, p. 14 (les italiques sont de nous).

¹⁶ *Ibid.*, p. 11.

appelait le *thymos*. Chez l'homme, cela ressemble à une sorte de sens inné de la justice. Les gens croient qu'ils ont une certaine valeur et si d'autres les traitent comme s'ils avaient une valeur moindre, ils éprouvent de la *colère*. Inversement, lorsque les gens n'élèvent pas leur vie à la hauteur de ce qu'ils estiment être leur valeur, ils éprouvent de la *honte*; lorsque enfin ils sont évalués correctement en proportion de leur valeur, ils ressentent de la *fierté*.¹⁷

Le désir de reconnaissance est ainsi ni plus ni moins qu'une aspiration du *thymos* dont la satisfaction -ou l'insatisfaction- est à l'origine des émotions décrites par Platon. Il s'agirait d' "un phénomène psychologique"¹⁸, irréductible à la raison; une partie particulièrement irrationnelle de ce que Platon appelle "l'âme"¹⁹, partie intégrante, néanmoins, de l'ipséité humaine.

Mais non seulement "le *thymos* pousse [-il] les hommes (...) à rechercher la reconnaissance"²⁰ de leurs semblables, il les pousse aussi "à vouloir s'affirmer eux-mêmes sur les autres hommes"²¹. Ce qui fait dire à Fukuyama que le "désir de reconnaissance est la partie la plus spécifiquement politique de la personnalité humaine"²². Kojève note, pour sa part, que l'homme agit politiquement "en fonction du désir de 'reconnaissance'

¹⁷ F. Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 17, (les italiques sont de l'auteur). Fukuyama établit aussi d'autres analogies, parlant du "désir de gloire" chez Machiavel, de la "fierté" et de l' "orgueil" chez Hobbes, de l' "amour propre" chez Rousseau, de l' "amour de la renommée" chez Alexander Hamilton et de la "bête aux joues rouges" de Nietzsche. Voir: *Ibid.*, p. 194-195.

¹⁸ *Ibid.*, p. 194.

¹⁹ "(...) dans l'âme (...), le principe irascible, par quoi nous nous indignons, constitue-t-il un (...) élément (...)?" Platon, *La République*, Paris, Éd. Garnier frères, 1966, p. 192 (Livre IV, 439b-4440a), (traduit et annoté par R. Baccou).

²⁰ F. Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 198.

²¹ *Ibid.*, p. 195. Ce désir de s'affirmer sur les autres hommes fait entrer l'humain dans ce que Kant appelle "l'insociable sociabilité".

²² *Ibidem*.

et (...) il ne peut être pleinement 'satisfait' que s'il a complètement satisfait ce désir²³.

À l'origine, le désir de reconnaissance donne lieu, entre les hommes, à une lutte à mort pour le pur prestige. À l'issue de ce combat entre les *consciences*, il arrive inévitablement que l'un des antagonistes capitule par crainte du trépas. Le vaincu devient l'*esclave* du vainqueur, désormais *maître*. La reconnaissance qui s'installe est alors asymétrique: le maître ne reconnaît pas l'esclave, tandis que celui-ci gratifie le premier du statut de *conscience libre*.

Mais cette relation est insatisfaisante pour les deux parties. D'abord, évidemment, pour l'esclave, parce qu'il est aliéné, parce qu'une partie de son humanité lui est niée. Ensuite pour le maître, parce qu'il "n'obtient pas la reconnaissance qu'il voulait obtenir, [étant] reconnu par une conscience non libre"²⁴:

(...) le manque de liberté de l'esclave, son humanité incomplète, est la source du dilemme du maître: celui-ci désire en effet être reconnu par un autre être humain, il veut la reconnaissance de sa valeur et de sa dignité par un autre être qui possède comme lui valeur et dignité propres. Au lieu de cela, il est reconnu par l'esclave, (...) qui n'est pas complètement humain".²⁵

On aura reconnu, dans cette difficile relation, la *dialectique du maître et de l'esclave*.

Reste à savoir en quoi le désir de reconnaissance, par son insatisfaction, appelle nécessairement l'établissement *définitif* de la démocratie. D'après Fukuyama, cette dernière est inéluctable tout simplement parce que le désir humain de reconnaissance

²³ A. Kojève, "*Sagesse et tyrannie*", dans: Leo Strauss, *De la Tyrannie*, Paris, Éd. Gallimard, 1954, p. 232, (les italiques sont de l'auteur).

²⁴ A. Kojève, *Op. Cit.*, p. 55. Fukuyama illustre le manque de gratification que ressent le maître par l'exemple suivant: "la satisfaction d'un Staline ou d'un Saddam Hussein recevant les acclamations d'une foule qui a été rassemblée dans un stade sous peine de prison ou de mort est probablement d'une nature inférieure au respect accordé par un peuple libre à un dirigeant démocratique comme Washington ou Lincoln". F. Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 226.

²⁵ *Ibidem*.

parvient à son entière satisfaction dans le cadre de la démocratie: tous y sont *égaux*, universellement reconnus. Et l'esclave et le maître y trouvent leur compte: le premier parce qu'il est désormais reconnu comme une *conscience libre*, et le second parce qu'il est alors reconnu par une *conscience* que lui-même reconnaît *libre*. Il n'y a donc plus n'y maître, ni esclave. Cette contradiction, propre aux régimes aristocratiques et totalitaires, se voit surmontée par la Révolution libérale démocratique parce qu'elle "remplace le désir irrationnel d'être reconnu comme plus grand que d'autres par le désir rationnel d'être reconnu comme leur égal"²⁶: "La reconnaissance par l'autre n'a de valeur que si l'autre est lui-même reconnu: seuls, les hommes de 1789 l'ont compris"²⁷.

Et l'État post-révolutionnaire, ou "État universel et homogène"²⁸, est stable à demeure parce qu'il ne peut être subverti par des individus en mal de reconnaissance. Car en effet,

(...) là se réalise l'homme synthétique (...), le vrai Citoyen, -synthèse du maître et de l'esclave (...). L'Homme atteint la satisfaction complète, (...) étant reconnu *universellement* dans sa *particularité* (...). L'Histoire s'arrête donc. Elle n'est plus possible, l'Homme qui la crée étant satisfait, ne voulant plus changer (...).²⁹

C'est l'avènement d'un régime ne pouvant être amélioré.

Il appert que Fukuyama accorde une importance fondamentale à l'explication par le "désir de reconnaissance", mais rappelons qu'il ne faut pas non plus négliger la première, c'est-à-dire l'argument de "la science physique moderne". Car si celui-ci n'a

²⁶ F. Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 21.

²⁷ A. Kojève, *Op. Cit.*, p. 113.

²⁸ Comme l'appellait Kojève avant Fukuyama.

²⁹ Alexandre Kojève, *Op. Cit.*, p. 114, (les italiques sont de l'auteur). Fukuyama ajoute, pour sa part, que si "le communisme est actuellement supplanté par la démocratie libérale, c'est parce que l'on a compris qu'il ne procurait qu'une forme très imparfaite de reconnaissance". F. Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 19.

pas la prétention d'élever la démocratie libérale au rang d'idéologie universelle et nécessaire, du moins l'auteur s'en sert-il pour démontrer que l'histoire est orientée par la mécanique même des développements structuraux, c'est-à-dire de par l'objectivité des choses, vers la confirmation du capitalisme comme système de gestion de la coexistence économique. Le "désir de reconnaissance", quant à lui, maintient d'une main infaillible le cap de l'histoire vers la démocratie libérale.

3. La fin du 20e siècle: l'avènement -hégélien- d'un régime achevé

À la lumière de cette théorie, et avec la fin de la guerre froide, l'auteur prétend constater, en cette fin de XXe siècle, l'avènement du "point final de l'évolution idéologique de l'humanité et l'universalisation de la démocratie libérale occidentale comme forme finale de gouvernement humain"³⁰. Précisons, néanmoins, que Fukuyama ne prétend pas que les sociétés humaines aient atteint l'harmonie à l'échelle du globe: il est conscient des conflits et des guerres régionales et il n'ignore pas non plus le fanatisme, le terrorisme et autres calamités qui affligent notre monde. En fait, sa thèse suggère que si les principes du libéralisme ne sont pas partout victorieux dans la pratique, du moins n'en peut-il pas exister de plus achevés;

(...) car la victoire du libéralisme s'est d'abord produite dans le domaine des idées et des consciences et elle est encore incomplète dans le monde du réel. Mais (...) c'est cet idéal qui gouvernera le monde réel à *longue échéance*.³¹

Pour Fukuyama, l'idée de la démocratie libérale n'a pas seulement triomphé des idéologies rivales, elle constitue le *sens* et le *telos* de l'histoire: l' "Etat universel et

³⁰ F. Fukuyama, "La fin de l'histoire?", dans: Op. Cit., p. 458.

³¹ Ibid., p. 459, (les italiques sont de l'auteur).

homogène", forme finale -parce que la plus accomplie- des gouvernements humains. Et cet "Etat universel et homogène" est déjà réalisé dans les pays démocratiques du Nord industrialisé³².

S'appuyant donc sur Hegel (via l'interprétation d'Alexandre Kojève) qui croyait "que l'évolution des sociétés humaines n'était pas indéfinie, mais s'achèverait le jour où l'humanité aurait mis au point une forme de société qui satisferait ses besoins les plus profonds et les plus fondamentaux"³³, Fukuyama annonce alors la fin de l'histoire, c'est-à-dire l'avènement d'un consensus pratiquement universel autour des idéaux de la démocratie libérale: celle-ci "reste la seule aspiration politique cohérente qui relie différentes régions et cultures tout autour de la terre"³⁴.

On constate que le raisonnement est très hégélien: c'est la fin de la dialectique, et de l'histoire, parce qu'il n'y a plus d'antithèse à opposer à la thèse libérale, elle même synthèse ultime. Plus de véritables guerres idéologiques possibles. Seul reste un *travail*, plus ou moins long, pour achever dans le monde du réel l'*idée* de l' "Etat universel et homogène": "(...) à longue échéance, nous dit Fukuyama à la suite de Hegel, le monde des idées gouverner[a] le monde matériel"³⁵. En attendant, les conflits qui persistent (ceux, par exemple, du nationalisme et de la religion), ne doivent pas être perçus comme le fruit d'authentiques défis idéologiques à la démocratie libérale, mais plutôt comme la réalisation encore imparfaite de ses idéaux. Ils sont, en réalité, des moments dépassés de l'histoire, des rémanences (pour ne pas dire des relents) absolument condamnées. Ce n'est qu'affaire de temps, et il n'y a plus de débat possible autour des principes. La

³² Voir: *Ibid.*, p. 467.

³³ F. Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 12.

³⁴ *Ibid.*, p. 14.

³⁵ F. Fukuyama, "Réponse à mes contradicteurs", dans: *Op. Cit.*, p. 245-246.

démocratie libérale est désormais, et pour ainsi dire, une cause gagnée d'avance.

L'histoire est, théoriquement, formellement terminée: c'est l'avènement, concret, virtuellement universel, de la démocratie libérale.

I.b) Cadre conceptuel

"La démocratie libérale constitue la fin de l'histoire", voilà qui résume donc la thèse de Fukuyama. Mais la portée et le sens précis du vocabulaire utilisé dans cet énoncé ne vont pas de soi. On l'aura perçu, des concepts comme "histoire" et "fin" ne sont pas nécessairement employés, ici, selon le sens usuel de la langue courante; ils revêtent une signification particulière qu'il importe de préciser.

1. Le concept d' "histoire"

Fukuyama n'entend pas le concept d'histoire selon "la définition conventionnelle de l'histoire, considérée comme une suite aléatoire d'événements (furent-ils mondiaux), dans laquelle il n'y a ni hiérarchie intrinsèque ni tentative de distinguer ce qui est plus important de ce qui l'est moins"³⁶. Sa conception se situe à un autre niveau, celui de la philosophie spéculative. Il entend l'histoire au sens strict de "l'évolution idéologique de l'humanité (...), c'est-à-dire un processus simple et cohérent d'évolution qui [prend] en compte l'expérience de tous les peuples en même temps"³⁷.

Cette définition n'est pas sans soulever une certaine polémique. On peut diviser, *grosse modo*, les objections en deux "catégories", selon que chacune fait appel à des

³⁶ Ibid., p. 243.

³⁷ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 11-12.

arguments très différents.

a) L'histoire et la "vie réelle"

D'aucuns, tout d'abord, jugent la conception fukuyamienne trop étroite parce que faisant abstraction, justement, des "événements mondiaux"³⁸ (physiques et temporels) qui constituent le vécu de l'humanité, et des acteurs qui ne détermineraient pas toujours ce vécu conformément aux principes les plus rationnels et les plus achevés. C'est notamment le cas de Jean-François Revel pour qui

l'histoire est faite non seulement d'évolutions [idéologiques] (...), mais aussi et surtout de *décisions*, prises et appliquées par des *acteurs*, individuels et collectifs, qui ont la capacité de bouleverser le cours apparemment irréversible des choses de façon résolument illogique. La volonté de l'homme souvent s'oppose à la prépondérance tenue pour certaine du meilleur modèle.³⁹

Pour Revel, ce qui importe, c'est "la vie concrète"⁴⁰. Car la vie concrète "occupe beaucoup plus de place dans l'histoire que la cause gagnée d'avance"⁴¹. D'ailleurs, présenter la démocratie libérale comme "une cause gagnée d'avance" ne peut s'avérer exact qu' "en logique pure"⁴². L'histoire, en dernière analyse, est ce que font les humains et elle est malheureusement constituée aux "neuf dixièmes (...) [de] moment[s] de

³⁸ Comme les appelle Fukuyama. Ibidem.

³⁹ Jean-François Revel, Le regain démocratique, Paris, Fayard, 1992, p. 32.

⁴⁰ Jean-François Revel, "*Raison pure et raison pratique*", dans: Commentaire, Paris, volume 12, numéro 48, hiver 1989-90, p. 670.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem. C'est ce que pense aussi Stephen Sestanovitch: "Les idées qui semblent gouverner la société humaine ne deviennent pertinentes que lorsque quelqu'un est effectivement prêt à en faire une utilisation pratique. S. Sestanovitch, "*Ce qui change et ce qui ne change pas*", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 50, été 1990, p. 227.

l'histoire [que Fukuyama déclare] totalement dépassé[s]"⁴³. Selon Revel, le raisonnement de Fukuyama revient, en un sens, à "affirmer à un condamné sur le coup duquel le couperet de la guillotine est sur le point de tomber: 'Rassurez-vous, cette exécution correspond à un moment de l'histoire entièrement dépassé' "⁴⁴.

Gertrude Himmelfarb rejoint pour sa part cette critique lorsqu'elle écrit qu'on ne peut "avoir la moindre confiance dans les réalités éternelles de l'histoire, exceptée la réalité de la contingence et du changement, de l'impondérable et de l'inattendu (et, bien souvent, de l'indésiré et de l'indésirable)"⁴⁵. Car "les être humains, comme le dit Samuel P. Huntington, sont parfois rationnels, généreux, créatifs et sages, mais ils sont souvent aussi stupides, égoïstes, cruels et pécheurs"⁴⁶. Bref, il n'y a pas de "causes gagnées d'avance", l'histoire étant ce que ses acteurs humains l'ont faite. L'avenir est imprévisible, l'histoire future pas nécessairement rationnelle, précisément à cause de la contingence et de la liberté de ses acteurs: "Dans l'histoire, (...) il n'y a pas de solutions totales"⁴⁷.

⁴³ J.-F. Revel, "*Raison pure et raison pratique*", dans: *Op. Cit.*, p. 670. Revel, rejetant la philosophie de l'histoire de Fukuyama, se déclare tout de même "en accord complet" avec celui-ci pour dire que "le libéralisme émerge comme meilleur système politique et social connu à ce jour, et que le monde entier en a pris connaissance". J.-F. Revel, *Op. Cit.*, p. 43.

⁴⁴ J.-F. Revel, "*Raison pure et raison pratique*", dans: *Op. Cit.*, p. 670.

⁴⁵ G. Himmelfarb, "*L'avenir est inconnaissable*", dans: *Commentaire*, Paris, volume 12, numéro 48, hiver 1989-90, p. 678.

⁴⁶ Samuel P. Huntington, "*On ne sort pas de l'histoire*", dans: *Commentaire*, Paris, volume 13, numéro 49, printemps 1990, p. 70. Leon Wieseltier ajoute que "pour croire à la fin de l'histoire, il faut croire à la fin de la nature humaine, ou du moins de sa capacité pour le mal". L. Wieseltier, "*Les trouble-fête*", dans: *Commentaire*, volume 13, numéro 49, printemps 1990, p. 89.

⁴⁷ *Ibidem*. "Compte tenu des limites de la prévoyance humaines, les philosophies de la 'fin de l'histoire' méritent une bonne dose de scepticisme". *Ibidem*.

D'autres poussent plus loin cette critique et prétendent que

(...) si l'avenir est imprévisible, le passé ne peut être rationalisé que grâce à un jeu de l'esprit qui consiste à déclarer nécessaires des événements qui se sont produits en fait. (...) les événements passés ont bien une certaine nécessité: ils ont eu lieu et ne peuvent plus être autres qu'ils ont été.⁴⁸

Mais il ne faudrait voir là qu'une "*simple nécessité de fait*", comme pour un homme d'être assis au moment où il est assis⁴⁹. Et, en aucun cas, ne pourrait-on y discerner "*une nécessité logique* ou métaphysique, comme si une loi rigoureuse gouvernait l'histoire de telle sorte que les événements s'enchaînaient nécessairement"⁵⁰, selon un dessein rationnel. Il faut donc rejeter la philosophie hégélienne puisqu'elle n'est pas

(...) autre chose que l'application à l'histoire d'une *métaphysique* préexistante, préconçue. Elle ne part pas de faits, elle ne vient pas non plus chercher en eux sa vérification: elle choisit, dans la masse des faits recueillis par les historiens, ceux qui lui conviennent, et elle les interprète à sa guise. Avec un peu d'ingéniosité, on peut justifier par l'histoire tout ce qu'on veut, ce qui revient à dire qu'on ne justifie rien du tout.⁵¹

Tout aussi cinglant, Julien Chéverny ajoute que "les philosophies de l'histoire ne sont souvent que les montages conceptuels d'une frustration ou d'un fantasme, (...) les mises en forme rationnelle d'une uchronie ou d'une utopie"⁵². En réalité, donc, l'histoire serait

⁴⁸ Roger Vernaux, Histoire de la philosophie moderne, Paris, Éditions Beauchesne et ses fils, 1958, p. 201.

⁴⁹ Ibidem, (les italiques sont de l'auteur).

⁵⁰ Ibidem, (les italiques sont de l'auteur).

⁵¹ Ibid., p. 200, (les italiques sont de l'auteur). Kojève déplore pour sa part cette critique faite à Hegel et prétend que "la méthode hégélienne est purement empirique: Hegel regarde le réel et décrit ce qu'il voit. En d'autres termes, il suit l'expérience de l'être et du réel qui sont dialectiques". Cité dans: Georges Gurvitch, Dialectique et sociologie, Paris, Flammarion, 1962, p. 106. Fukuyama ajoute qu' "une lecture de l'oeuvre historique de Hegel montre immédiatement que les accidents de l'histoire et la contingence y jouent un large rôle". F. Fukuyama, Op. Cit., p. 87.

⁵² Julien Chéverny, "*Désarmant Fukuyama*", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 49, printemps 1990, p. 72.

une "masse de faits", et peut-être même bien chaotique. L'histoire universelle, linéaire et orientée, n'existe pas; "elle charrie l'imprévisible et surtout l'inexplicable (...)"⁵³.

Fukuyama réagit à cette critique en réduisant toute la polémique à un "malentendu (...) [qui] découle d'une incapacité persistante à comprendre ou à accepter l'emploi que fait Hegel du mot histoire"⁵⁴. Il dit appréhender celle-ci "au sens restreint de l' *'histoire de l'idéologie'*, ou histoire de la pensée relative aux principes fondamentaux, y compris ceux qui gouvernent l'organisation politique et sociale"⁵⁵.

L'auteur ajoute que "ce rétrécissement apparent de la définition de l'histoire est, en fait, une tentative pour la rendre plus profonde, pour établir une distinction entre ce qui est essentiel et ce qui est accidentel dans les affaires humaines"⁵⁶. En bref, Fukuyama adopte une perspective tout à fait hégélienne, à savoir que *l'idée* constitue le moteur de l'histoire, idée qui "ne s'exprime pas seulement dans le discours philosophique des penseurs, mais qui finit par s'incarner dans des institutions sociales et politiques"⁵⁷.

Comment? Grâce à la "ruse de la raison".

Car la raison ne se développe pas de manière linéaire et constante. Hegel voit, comme agent de son progrès dans l'histoire, "le jeu aveugle des passions qui conduis[ent] les hommes aux conflits, à la révolution et à la guerre"⁵⁸. Selon cette thèse, "l'action

⁵³ Ibid., p. 73. "L'histoire est profane, écrit un autre commentateur de Fukuyama, [elle est] ennemie de toute fermeture". Lui "infliger" un sens, c'est "la punir". L. Wieseltier, "Les trouble-fête", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 49, printemps 1990, p. 88.

⁵⁴ F. Fukuyama, "Réponse à mes contradicteurs", dans: Op. Cit., p. 243.

⁵⁵ Ibidem, (les italiques sont de nous).

⁵⁶ Ibid., p. 244.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 86.

immédiate [d'un humain] peut (...) contenir quelque chose de plus vaste que ce qui apparaît dans la volonté de [son] auteur"⁵⁹. Voilà ce qu'est la "ruse de la raison": les hommes, motivés par leurs passions individuelles, et à leur propre insu, se trouvent à être l'instrument de la raison qui de cette manière, "gouverne le monde et par conséquent gouverne et a gouverné l'histoire universelle. Par rapport à cette Raison universelle et substantielle, tout le reste est subordonné et lui sert d'instrument et de moyen"⁶⁰. Avec le résultat que *ce qui est réel est rationnel*⁶¹.

b) L'histoire et ses "cycles"

Cette philosophie hégélienne de l'histoire doit, à notre sens, être portée à l'attention d'un autre discours, beaucoup plus menaçant, celui-là, que la critique faisant valoir que Fukuyama balayerait, du revers de la main, la "liberté" de l'homme et les "contingences" que sont la "vie concrète" et les "causes [prétendument] perdues d'avance".

Il s'agit de prendre en considération une autre tentative d'histoire universelle qui rompt avec la tradition philosophique judéo-chrétienne dans laquelle Fukuyama, Kojève et Hegel (comme Marx d'ailleurs) s'inscrivent, tradition voulant que l'histoire soit linéaire, unitaire et orientée vers le progrès.

⁵⁹ G. W. F. Hegel, La Raison dans l'Histoire, Paris, Plon, collection 10-18, 1965 p. 112, (traduit et annoté par Kostas Papaionannou).

⁶⁰ Ibid., p. 110.

⁶¹ "(...) les hommes vont vers une fin rationnelle en dépit d'eux-mêmes; leurs actions sont les moyens d'une chose plus élevée et plus vaste qu'ils ignorent et accomplissent inconsciemment". William H. Dray, La philosophie de l'histoire, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, Collection philosophica, 1981, p. 92.

Nous voulons ici parler des historiens philosophes Oswald Spengler et Arnold Toynbee, le second s'inspirant largement du premier⁶². Leur approche, plus empirique et moins spéculative, leur permet de dégager que l'histoire de l'humanité serait, en quelque sorte, *cyclique*, et pas nécessairement "progressive". En gros, les civilisations naissent, se développent, connaissent un "temps de troubles" (*time of troubles*)⁶³, entrent en décadence, puis meurent, le tout selon un principe de "montée" et de "chute" qui serait commun à l'ensemble des sociétés⁶⁴. En fait, selon les spengleriens, le schème de la vie biologique (naissance, croissance, dégénérescence) s'applique à l'histoire de toute civilisation.

Toynbee érige ce processus en modèle grâce à une étude comparative exhaustive de la genèse et de la disparition des sociétés anciennes. Par ce travail, il tente de "prédire le sort de la civilisation occidentale qui conna[ît] déjà un 'temps de troubles' "⁶⁵. L'application de son modèle ne lui laisse guère d'autres conclusions: l'Occident progresse "vers sa propre désagrégation éventuelle"⁶⁶. Comme toute autre civilisation, il constituerait donc tout simplement un *cycle* de l'histoire, et il est permis, à ce titre, de douter que la démocratie libérale lui survivra⁶⁷.

⁶² Pour un résumé des thèses de Spengler, voir: Sylvie Mesure, Raymond Aron et la raison historique, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1984, pp. 62-70. Aussi, pour une explication des principales thèses de Toynbee, voir dans W. H. Dray l'excellent chapitre "*Une approche empirique*", dans: Op. Cit., pp. 107-124.

⁶³ Comme dit Toynbee.

⁶⁴ Plus précisément, écrit W. H. Dray, la "vie" d'une civilisation pour Toynbee, s'effectue en cinq phases distinctes: la naissance, la croissance, le détraquement, la désagrégation et la dissolution finale. Voir: W. H. Dray, Op. Cit., pp. 110-114.

⁶⁵ Ibid., p. 108.

⁶⁶ Ibid., p. 116.

⁶⁷ Selon Toynbee, le "voyage" de l'Occident "will end in a darkened station with everything firmly shut". Anthony Hartley, "*On not Ending History*", dans: Encounter,

L'histoire n'aurait donc pas, à proprement parler, de *telos*, la seule loi universelle étant celle de la succession (peut-être infinie) des cycles. Il y a autant d'histoires qu'il y a de civilisations, et voilà, à la limite, ce qui constitue l'Histoire⁶⁸. De même, il n'existe pas d'Humanité, mais "un nombre indéfini d'humanités"⁶⁹.

Fukuyama a parfaitement conscience de cette approche concurrente⁷⁰. Mais s'il la considère effectivement, il n'en parle pas beaucoup et l'écarte en bien peu de mots:

Bien que les deux oeuvres [celle de Spengler, puis celle de Toynbee] aient été très largement lues et appréciées en leur temps, elles souffrent toutes les deux du même défaut "organiciste" puisqu'elles partent d'une analogie discutable entre une culture ou une société et un organisme biologique.⁷¹

De plus, ajoute-t-il,

Une histoire véritablement cyclique n'est concevable que si nous posons en principe la possibilité qu'une civilisation donnée puisse disparaître entièrement sans laisser aucune empreinte d'aucune sorte sur celles qui la suivent.⁷²

Fukuyama repousse, évidemment, l'éventualité d'une totale disparition de la civilisation occidentale. Car même après une guerre nucléaire ou une pluie de météores, il est impossible que les survivants oublient la méthode scientifique; il est

New-York/ Chicago, septembre-octobre 1989, p. 71.

⁶⁸ Henri Lefebvre envisage aussi ce genre de possibilité lorsqu'il se demande si la fin de l'histoire ne serait pas, en fait, le simple "dénouement d'une tragédie classique, celle du monde occidental, de la Grèce du XXe siècle? Ne serait-ce pas l'effacement d'une conception du monde, d'une vaste idéologie (...)". Henri Lefebvre, La fin de l'histoire - épilégomènes, Paris, Les Éditions de Minuit, collection Arguments (#46), 1970, p. 168.

⁶⁹ Oswald Spengler, cité dans: S. Mesure, Op. Cit., p. 66.

⁷⁰ Pour les tenants de la démocratie libérale, le message de la théorie des cycles, c'est : 'Nous sommes en train de perdre.' Celui de la théorie de la fin, c'est 'Nous avons gagné!'. S. P. Huntington, "On ne sort pas de l'histoire", dans: Op. Cit., p. 64.

⁷¹ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 94.

⁷² Ibid., p. 116.

impossible que leur entendement ne soit commandé par elle, comme avant le cataclysme, et que ne ressuscitent "de nombreux aspects du monde social actuel, moderne et rationnel"⁷³.

Et pour avoir professé une eschatologie quant à l'avenir de l'Occident, Fukuyama suggère que la théorie de Toynbee est "résolument sombre", que celle de Spengler transpire le "pessimisme"⁷⁴. Il conclut que "ni l'un ni l'autre n'ont atteint le degré de sérieux de leurs précédesseurs [sic] allemands"⁷⁵, Hegel, bien sûr, en tête. Car ces philosophes ont compris que "l'histoire humaine ne doit (...) pas être considérée seulement comme une succession de différentes civilisations ou niveaux de culture matérielle, mais -de façon plus importante- comme une succession des différentes formes de conscience"⁷⁶.

Fukuyama convient, néanmoins, que "personne n'est tenu de recourir à une définition hégélienne de l'histoire"⁷⁷. Mais il ajoute aussi qu'en dernier ressort, l'histoire universelle n'est accessible qu'à "la science architectonique: la philosophie". Et comme Hegel, le premier, a saisi "à la fois l'importance de l'histoire pour la philosophie et

⁷³ Ibid., p. 109. La disparition à peu près totale des civilisations anciennes (comme Troie et Sparte) fut possible, d'expliquer Fukuyama, parce que la méthode scientifique n'avait pas encore été inventée. Depuis Bacon et Descartes, il est impossible d'échapper à sa rationalité. Elle est désormais le "régulateur de l'histoire": elle "est si puissante, pour le bien comme pour le mal, que l'on peut vraiment se demander si elle peut être oubliée ou 'désinventée' un jour sans l'annihilation même de l'espèce humaine". Ibid., p. 116.

⁷⁴ Pieter Geyl se fait plus virulent et déclare que ces thèses constituent "un blasphème contre la civilisation occidentale". P. Geyl, Debates with Historians, Cleveland (Ohio), World Publishing Co., 1958, p. 158. Cité dans: W. H. Dray, Op. Cit., p. 108.

⁷⁵ Ibid., p. 94.

⁷⁶ Ibid., p. 88.

⁷⁷ F. Fukuyama, "Réponse à mes contradicteurs", dans: Op. Cit., p. 244.

l'importance de la philosophie dans l'histoire"⁷⁸, il faut s'en remettre à lui; "L'histoire de l'humanité est [donc] linéaire, unitaire et uniformément orientée vers le progrès"⁷⁹.

Nous jugeons opportun d'apporter, ici, un commentaire sur l'antagonisme des positions de Fukuyama/Hegel et de Toynbee/Spengler. C'est qu'à la racine, elles sont issues de traditions philosophiques tout à fait différentes. D'une part, Fukuyama et Hegel descendent d'une conception judéo-chrétienne "qui rencontre dans l'histoire un dessein venu de la transcendance et qui donne aux choses du temps intelligibilité et valeur"⁸⁰. D'autre part, et par opposition, il nous semble que Toynbee et Spengler pourraient se réclamer de la tradition historiographique hellène, selon laquelle le monde est éternel, constitué de cycles, un peu comme tourne une roue.

La divergence fondamentale entre ces deux vues se résume et s'exprime limpidement sous la plume d'Étienne Borne: "Achèvement singulier d'un temps unique ou succession de cycles, histoire ouverte sur un au-delà ou retour éternel d'un cosmos qui s'enroule indéfiniment sur lui-même"⁸¹? En fait, cette profonde opposition est loin d'être nouvelle; l'apôtre Paul fut jadis chahuté sur l'aréopage d'Athènes en prophétisant la fin des temps et le jour du jugement dernier⁸². Le millénaire et incessant différend

⁷⁸ Ibidem. C'est aussi l'avis de Irving Kristol. Voir: I. Kristol, "*L'ennemi, désormais, c'est nous*", dans: Commentaire, Paris, volume 12, numéro 48, hiver 1989-90, p. 680.

⁷⁹ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 94. E. Borne se range aussi de ce côté en écrivant que "l'humanité (...) est une et nous savons de mieux en mieux que tous les hommes, passés, présents ou à venir, sont les agents et les patients d'une même histoire". Étienne Borne, "*Une histoire de salut*", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 50, été 1990, p. 217.

⁸⁰ E. Borne, Op. Cit., p. 214.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Voir: Ibidem. Car: "The Judeo-Christian tradition was anti-classical in thinking that history had a definitive dramatic shape, with a beginning, a middle, and a conclusion". Alan Ryan, "*Professor Hegel Goes to Washington*", dans: The New-York Review of Books,

perdure et, évidemment, nous n'aurons pas la prétention de trancher. D'ailleurs, il ne nous appartient pas de le faire.

Ainsi est-il possible (comme le prétendent certains critiques) que la thèse de Fukuyama soit sapée à la base parce qu'elle se construit sur les fondations d'une philosophie invalide de l'histoire. Peut-être Fukuyama élude-t-il effectivement d'importants problèmes et va-t-il un peu rapidement dans sa justification de l'acception hégélienne de l'histoire. Mais il n'est pas de notre propos d'en juger. En fait, les lignes qui précèdent visent, tout au plus, à éclaircir le contenu accordé au concept d'histoire, et à brosser un tableau sommaire de la controverse qui l'entoure.

2. Le concept de "fin"

Ce terme peut revêtir trois sens.

La finalité. Premièrement, il est entendu comme le but, le dessein, le projet qui commande l'histoire. E. Borne, pour définir ce premier sens de la fin, pose la question suivante: "L'histoire des hommes peut-elle être, dans son déroulement total, assimilable à un sujet qui poursuivrait un but, réaliserait un projet, nourrirait un propos?"⁸³. Suivant Henri Lefebvre, il faut comprendre cette signification de la "fin" comme la "*finalité*, c'est-à-dire l'orientation, sens (double: objectif et/ou subjectif), destination ou destin annoncé, devenir prévisible (...), en bref intelligibilité sous les hasards superficiels"⁸⁴.

New-York, volume XXXIX, numéro 6, 26 mars 1992, p. 10.

⁸³ Ibid., p. 213.

⁸⁴ H. Lefebvre, Op. Cit., p. 22, (les italiques sont de l'auteur). Pour certains la "fin", comprise comme "projet", est plurielle et ne peut être rappelée "en un sens total qui, privé d'évidence, ne peut-être que postulé dans le sens le plus métaphysique". (E. Borne, Op. Cit., p. 217). Bref, prétendre à un dessein universel pour l'histoire ne serait possible que dans le cadre d'une certaine ratiocination.

La finitude. Deuxièmement, il peut aussi s'agit du terme *définitif*, ou encore de la phase finale, bref, de l'ultime terminus du train de l'histoire. H. Lefebvre qualifie ce second sens de la "fin" de "*finitude*, c'est-à-dire détermination et limitation de processus, bornes inhérentes aux conditions de ce qui naît dans le mouvement"⁸⁵.

La finition. Troisièmement, la "fin", c'est aussi le terme *indépassable*, qui ne peut être amélioré, même sur le plan des principes. C'est le produit imperfectible de l'histoire; il faut y voir la "*finition*, c'est-à-dire achèvement, perfection, selon le modèle de l'Art (achèvement et perfection conformes à la 'nature' ou l' 'essence' de la chose, donc formes adéquates à son contenu)"⁸⁶.

Dans la tradition hégélienne, ces trois définitions sont associées. Par contre, certains analystes appréhendent, dans ce mariage tripartite, un équivoque suffisant pour empêcher les deux premières définitions de convoler. On avance que le terme final,

c'est aussi (...) la coupure absolue entre être et néant, non pas ce qui donne un sens, mais ce qui le tue irréparablement (...). Plus de parole possible, la mort, ce dernier mot après quoi le reste est silence. En parlant purement et simplement de "fin de l'histoire", on dit deux choses hétérogènes et contradictoires. La fin, tantôt exalte, tantôt tue le sens.⁸⁷

Selon ce raisonnement, la *finitude* annihilerait, en dernière analyse, la *finalité* (pour employer un vocabulaire lefebvrien).

E. Borne envisage, mais très brièvement, une solution à cette impasse

⁸⁵ *Ibidem*, (les italiques sont de l'auteur).

⁸⁶ *Ibidem*, (les italiques sont de l'auteur).

⁸⁷ E. Borne, "*Une histoire de salut*", dans: *Op. Cit.*, p. 213. Voir aussi Alexandre Koyré, ami et critique de Kojève: "(...) la philosophie de l'histoire, qu'on le veuille ou non, est un arrêt". A. Koyré, "*Hegel à Iéna*", dans: *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, p. 189.

métaphysique qui pourrait se dissiper si "la fin (*finitude*) (...) [est] semblable au dénouement d'un drame, (...) révélateur d'un sens (*finalité*) jusque-là en suspens"⁸⁸. Bref, si la *finalité* correspond à la *finitude*, la difficulté est évacuée, le sens constituant alors le terme final, selon une parfaite réciprocité.

Qui plus est, le problème se surmonte d'autant mieux que dans la tradition hégélienne, la *finitude* et la *finalité*, déjà pour ainsi dire synonymes, correspondent aussi à la *finition*. Bref, le *sens* s'actualise dans le terme *final*, donnant ainsi lieu au terme *indépassable*, la perfection. Les trois définitions se confondent. Elles sont

Trois aspects également nécessaires et rationnels (nécessaires à la raison et selon la raison). Inséparables. Pas d'achèvement, pas de perfection sans la finitude que le romantisme déplore. Pas de finalité sans l'orientation (sens) inhérente au devenir créateur, qui fixe ses buts, inconscients ou conscients.⁸⁹

Pour utiliser une image de E. Borne, disons que "les acteurs [du film de l'histoire] s'immobilisent [dans une pose achevée] tandis que le mot fin apparaît à l'écran"⁹⁰. Et c'est ce qu'on observe, effectivement, chez Fukuyama: l'humanité s' "immobilise" dans la démocratie libérale, leitmotiv du film de l'histoire, système achevé, tandis que le mot fin apparaît à l'écran.

Fukuyama ne donne nulle part, lui-même, une définition explicite du concept de "fin". Néanmoins, à la lumière de ce que nous venons d'en dire, il est évident qu'on retrouve, chez lui (comme chez tout bon hégélien), concomitance des trois acceptions; la démocratie libérale constituant à la fois la *finitude*, la *finalité* et la *finition* de l'histoire.

Mais la controverse ne fait pas que s'abattre sur les prémisses hégéliennes de la pensée de Fukuyama; elle touche aussi, et surtout, ses conclusions quant à la démocratie

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ H. Lefebvre, Op. Cit., p. 22.

⁹⁰ E. Borne, "Une histoire de salut", dans: Op. Cit., p. 213.

et le libéralisme.



II- La démocratie libérale chez Fukuyama: définition et rôle historique

Comment la démocratie libérale tient-elle précisément le rôle de la fin? Et d'abord, à quoi ce vocable renvoie-t-il exactement? Voilà, à proprement parler, le thème central de notre discussion: il s'agit d'examiner, chez Fukuyama, la conception de la démocratie libérale pour nous demander ensuite si on peut effectivement la considérer comme la fin -aux trois sens- de l'histoire.

L'auteur mène sur la démocratie un débat fort large. Et même s'il tend toujours vers le même but -démontrer que la démocratie libérale constitue la fin de l'histoire-, il nous a semblé que son propos peut être divisé en trois thèses:

- a) Il avance une définition de la démocratie et du libéralisme (concepts distincts et séparables);
- b) Il prétend que les démocraties libérales du Nord industrialisé incarnent l'archétype de la société parvenue à la fin de l'histoire: elles constituent un régime achevé;
- c) Suite à l'effondrement du communisme et à l'échec des autoritarismes de droite, Fukuyama affirme que la démocratie libérale est la seule idéologie viable, qu'elle ne souffre plus aucun défi; elle reste seule sur le terrain et son triomphe est universel;

Avant d'entreprendre une discussion analytique et critique de ces trois points, tâchons de les exposer tels qu'on les retrouve chez l'auteur.

II.a) Définition formelle de la démocratie libérale

En termes généraux, Fukuyama considère la démocratie libérale comme la "doctrine de la liberté individuelle et de la souveraineté populaire"¹. Mais, ajoute-t-il, le libéralisme et la démocratie "quoique étroitement liés, sont des concepts séparés"².

1. La démocratie

Pour l'auteur, elle est tout bonnement "le droit universel de participation au pouvoir politique, c'est-à-dire le droit qu'ont tous les citoyens de voter et de prendre part à la vie politique"³. L'auteur dit n'admettre qu'une définition "formelle" de la démocratie: il exclut les idéaux de la "volonté générale", de l' "unanimité" et de la "démocratie directe".

Il est vrai, reconnaît néanmoins Fukuyama, que la démocratie "formelle" consacre la volonté de la majorité plutôt que la volonté du peuple⁴, qu'elle ne "garantit pas toujours une participation et des droits égaux"⁵, et que "les procédures démocratiques peuvent être manipulées par les élites et ne reflètent pas toujours avec exactitude (...)

¹ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 67.

² Ibid., p. 68.

³ Ibidem.

⁴ C'est aussi l'avis de Schumpeter, théoricien le plus connu des définitions "formelles": "Evidently, the will of the majority is the will of the majority and not the will of the 'people'. (...) Attempts at real solutions have however been made by the authors of the various plans for Proportional Representation". J. A. Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy, Londres, Unwin University Books, 11e édition, 1966, p. 272.

⁵ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 68.

les véritables intérêts du peuple"⁶. Mais, si l'on s'écarte d'une définition "formelle", "on ouvre la possibilité d'abus infinis du principe démocratique (...), les plus grands ennemis de la démocratie (...) [s'étant] justement attaqués [à] la démocratie 'formelle' au nom de la démocratie 'substantielle' "⁷:

Ce fut, déclare Fukuyama, la justification utilisée par Lénine et les bolchéviques pour dissoudre l'Assemblée constituante russe et proclamer la dictature du Parti, qui devait réaliser la démocratie "substantielle", "au nom du peuple".⁸

La démocratie "formelle" serait ainsi la seule à fournir de véritables assurances institutionnelles contre l'autoritarisme. Ce qui fait dire à Fukuyama qu'elle est la plus à même de réaliser la démocratie "substantielle".

Un pays sera donc dit démocratique "s'il accorde au peuple le droit de choisir son propre gouvernement par le moyen d'élections périodiques, multipartites et à bulletin secret, sur la base du suffrage universel et égalitaire"⁹.

2. Le libéralisme

Comme l'écrivait Paul Valéry, "toute politique implique une certaine idée de l'homme"¹⁰. C. B. Macpherson abonde dans ce sens: "pour démontrer qu'un modèle de système politique ou de société (...) est viable, il faut adopter certains postulats sur les

⁶ Ibidem.

⁷ Ibid., p. 68-69. Fukuyama fait évidemment ici allusion aux démocraties dites "populaires".

⁸ Ibid., p. 69.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Cité dans: Yvan Blot, "*Anthropologie de la démocratie*", dans: Yvan Blot et le Club de l'Horloge, La démocratie confisquée, Paris, Éditions Jean Picollec, 1989, p. 20.

êtres humains qui en feront partie et qui en assureront la marche"¹¹. En un mot, l'idéologie libérale (comme tout autre) doit prendre appui sur des prémisses anthropologiques. Chez Fukuyama, elles sont les suivantes:

(...) tous les hommes sont créés égaux; ils sont doués par le Créateur de certains droits inaliénables; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et le recherche du bonheur. Les gouvernements sont établis parmi les hommes pour garantir ces droits, et leur juste pouvoir émane du consentement des gouvernés.¹²

La liberté et l'égalité sont "les principes jumeaux"¹³ du libéralisme. Dans la pratique, celui-ci peut "être défini assez simplement comme un système légal qui reconnaît certains droits individuels et libertés indépendants du contrôle de l'État"¹⁴.

Fukuyama puise sa définition de ces droits et libertés chez James Bryce qui les divise en quatre "catégories". Voyons-les sous la plume de ce dernier¹⁵:

Liberté civile: Affranchissement du contrôle de l'État en ce qui concerne le particulier et sa propriété.

¹¹ C. B. Macpherson, Principes et limites de la démocratie libérale, Montréal/Paris, Boréal Express/La Découverte, 1985, p. 5.

¹² *Déclaration unanime d'Indépendance des treize États-Unis d'Amérique*, Adoptée en Congrès le 4 juillet 1776, (traduit par Thomas Jefferson). Pour J.-F. Revel, les *a priori* anthropologiques "de la conscience démocratique libérale" sont, plus généralement, les droits de l'homme, et la "démocratie [est] (...) le seul régime lié par ses lois organiques aux droits de l'homme (...)". J.-F. Revel, Op. Cit., p. 84.

¹³ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 329.

¹⁴ Ibid., p. 68.

¹⁵ Fukuyama, dans son ouvrage, prétend que lord Bryce met en oeuvre trois "sortes" de droits. Pourtant, une lecture de lord Bryce révèle l'existence de quatre "catégories" chez cet auteur. Après examen, il appert que Fukuyama omet la quatrième "catégorie" de lord Bryce, soit les *libertés politiques*. De plus, Fukuyama nomme *droits politiques* ce que lord Bryce baptise pour sa part *liberté individuelle*. Il nous est apparu que Fukuyama, en utilisant la "catégorisation" de lord Bryce, lui apporte quelque simplification de son cru, et cela sans en avertir le lecteur.

- Liberté religieuse:* Dispense de tout contrôle quant à l'expression des opinions religieuses et à la pratique du culte.
- Liberté politique:* Participation de tous les citoyens au gouvernement de la communauté.
- Liberté individuelle:* Affranchissement de tout contrôle dans les cas où le bien être de tous n'est pas pertinemment menacé au point d'exiger une intervention des pouvoirs publics. (Incluant la liberté de presse).¹⁶

Une remarque sur la lecture fukuyamienne de lord Bryce. Alors que Fukuyama prétend que les "catégories" ci-dessus constituent une "*définition* [des libertés et droits fondamentaux du libéralisme] proposée par lord Bryce"¹⁷, celui-ci écrit plutôt qu'il ne faut pas y voir autre chose que des "commentaires -*ce ne sont pas des définitions*- [qui] demeurent nécessairement vagues et généraux, parce que les idées mères de ces propositions ont déjà subi et continueront à subir d'incessantes variations"¹⁸.

De plus, Fukuyama semble ignorer que, d'après Bryce, "les questions touchant aux droits de l'individu" sont "imprécises et rebelles à toute définition"¹⁹. D'où il appert que Bryce, lui-même, ne serait probablement pas d'accord avec le statut octroyé, par Fukuyama, à sa catégorisation des droits et libertés.

Mais peu importe, en fait, la rectitude des ramifications qui lient les deux auteurs: ce qui importe vraiment, c'est que dans la conception de Fukuyama, les catégories de lord Bryce constituent les droits fondamentaux du libéralisme.

D'aucuns tentent cependant d'ajouter à cette "catégorisation". Par exemple, dans les pays dits sociaux-démocrates, on insiste sur divers droits comme le droit à la santé,

¹⁶ James Bryce, Les démocraties modernes, Paris, Payot, 1924, tome 1, p. 71, (traduit par B. Mayra et le lieutenant-colonel de Fonlongue).

¹⁷ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 68, (les italiques sont de nous).

¹⁸ James Bryce, Op. Cit., p. 71, (les italiques sont de nous).

¹⁹ Ibidem.

au logement ou au travail. Pour son propos, Fukuyama refuse de considérer ces "droits économiques de deuxième ou troisième génération" car ils ne sont "pas clairement compatibles avec d'autres droits comme ceux de la propriété ou de la liberté des échanges économiques"²⁰. L'auteur s'en tiendra donc "à la liste [de lord Bryce], plus courte et plus traditionnelle des droits, conforme à celle que contient le *Bill of Rights* américain"²¹. Un État qui respecte les droits et libertés du *Bill of Rights* est un État libéral.

Précisons que le Bill of Rights (constitué, comme chacun sait, des dix premiers amendements de la Constitution américaine), fait état des libertés et droits suivants (nous résumons en nous limitant aux articles les plus importants):

<i>Article premier:</i>	Liberté de religion; liberté d'expression et de la presse; droit de rassemblement pacifique.
<i>Article quatre:</i>	Droit à l'intégrité de sa personne et protection contre les fouilles et saisies sans présomptions sérieuses.
<i>Article cinq:</i>	Nul ne peut être accusé d'un crime sans un acte de mise en accusation; nul n'est obligé de témoigner contre lui-même; nulle propriété privée ne pourra être réquisitionnée sans un dédommagement équitable.
<i>Article six:</i>	Droit de l'accusé d'être instruit des accusations retenues contre lui et droit à un procès juste.
<i>Article huit:</i>	Des châtiments cruels ne devront pas être infligés.
<i>Article neuf:</i>	La mention de certains droits dans la constitution ne devra pas être perçue comme restreignant d'autres droits détenus par le peuple. ²²

²⁰ F. Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 68.

²¹ *Ibidem*.

²² Voir: *Constitution of the United States of America, Bill of Rights (First Ten Amendments)*, Official Bicentennial Commemorative Edition, imprimée et distribuée par: Citicorp/Citibank, 1991, pp. 25-27, (traduction libre).

Précisons encore que Fukuyama montre une grande méfiance pour ce qui a trait aux droits de groupes spécifiques d'une société, droits qu'on désigne sous le terme de "droits collectifs"²³. D'après l'auteur, ceux-ci ne s'accordent pas toujours aux droits fondamentaux du libéralisme et pourraient nuire, en dernier ressort, à l'établissement de "communautés véritablement libérales"²⁴. Fukuyama préfère, dans sa définition du libéralisme, s'en tenir à la reconnaissance des droits individuels car, du même coup, on affirme la *totalité* du corps social; aucun groupe n'existe à l'extérieur de lui. En affirmant les droits individuels, on affirme les droits de tous les citoyens²⁵.

Pour ce qui est du domaine économique, Fukuyama propose de considérer, comme critère, "l'attitude de l'État vis-à-vis du *principe* de la légitimité de la propriété et de l'entreprise privée"²⁶. Ainsi, "les États qui protègent ce genre de droits économiques seront dits "libéraux"; ceux qui s'y oppose ou qui se fondent sur d'autres principes (comme celui de la "justice économique") ne seront pas retenus"²⁷.

3. Des concepts historiquement liés

Libéralisme et démocratie marchent, habituellement, main dans la main. Néanmoins, répétons-le, "ils peuvent être séparés en théorie"²⁸. Suivant J. Bryce, "si l'histoire nous montre en effet que la Démocratie, l'Égalité et la Liberté ont été

²³ Lui-même, rappelons-le, est issu d'une minorité ethnique visible.

²⁴ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 335.

²⁵ Voir: Ibidem.

²⁶ Ibid., p. 70, (les italiques sont de l'auteur).

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibid., p. 69.

intimement liées entre elles, ces trois concepts n'en restent pas moins, (...), parfaitement séparables l'un de l'autre²⁹.

Il est plausible, pense Fukuyama, qu'un pays libéral ne soit pas particulièrement démocratique. "Ce fut le cas dans l'Angleterre du XVIIIe siècle. Un grand nombre de droits, y compris la "franchise", étaient parfaitement protégés pour une petite élite sociale, mais refusés aux autres"³⁰. D'autres exemples peuvent être cités ici, comme ces dictatures d'Extrême-Orient qui pratiquent le capitalisme; n'étant en rien démocratiques, ces nations peuvent se réclamer du libéralisme, du moins dans le domaine économique³¹.

L'inverse est également possible. Un pays peut être démocratique tout en rejetant le libéralisme:

Un bon exemple, écrit Fukuyama, en est la République islamique d'Iran, qui a organisé des élections régulières relativement satisfaisantes pour un pays du tiers monde, assurant au pays une démocratie indiscutablement meilleure que du temps du shah. L'Iran des mollahs n'est pourtant pas un pays libéral: les libertés d'expression, de réunion et par-dessus tout de religion n'y sont pas garanties.³²

Mais à la fin de l'histoire, démocratie et libéralisme sont indissolublement liés. Le droit de voter et de participer à la vie politique, "peut être considéré comme un autre

²⁹ J. Bryce, Op. Cit., p. 36. Pour Hayek, "(...) la démocratie s'oppose au gouvernement autoritaire; le libéralisme au totalitarisme. Aucun des deux systèmes n'exclut nécessairement le contraire de l'autre: une démocratie peut détenir des pouvoirs totalitaires et il est concevable qu'un gouvernement autoritaire agisse selon des principes libéraux". F. A. Hayek, Constitution of Liberty, p. 103. Cité dans: R. Aron, Essai sur les libertés, Paris, Calmann-Lévy, p. 120.

³⁰ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 69. L'exemple de Fukuyama sur l'Angleterre est tiré de J. Bryce. D'après celui-ci, démocratie et libéralisme furent parfois séparés "dans leur réalisation pratique". J. Bryce, Op. Cit., p. 36. Plus généralement les chapitres IV et V (pp. 37-67).

³¹ À ce sujet, voir: Ibid., p. 70 et pp. 129-132. Aussi: K. Pennar et al. "Is Democracy Bad for Growth", dans: Op. Cit., pp. 84-88. Surtout: S. P. Huntington, Op. Cit., p. 9.

³² F. Fukuyama, Op. Cit., p. 69.

droit du libéralisme -peut-être le plus important-, [et] c'est la raison pour laquelle le libéralisme a été étroitement historiquement associé avec la démocratie"³³. L'État qui émerge de l'histoire, l' "État universel et homogène", est donc "libéral dans la mesure où il reconnaît et protège par un système de lois le droit universel de l'homme à la liberté, et il est démocratique dans la mesure où il n'existe qu'avec le consentement des gouvernés"³⁴.

II.b) L'État "démolibéral" occidental: un modèle achevé

Fukuyama fait correspondre sa définition de l'État démocratique libéral à la réalité empirique des régimes démocratiques du Nord industrialisé. L'Occident constitue "la partie du monde qui est parvenue à la fin de l'histoire"³⁵. Il incarne "l'avant-garde de l'histoire humaine (...) parvenue au terme"³⁶. En un mot, il est la matérialisation de la *fin* -au trois sens- et cela aurait particulièrement été mis en lumière par l'effondrement du communisme. Pour Fukuyama, seule la démocratie libérale occidentale est: 1) conforme à ce qui fait "l'homme *en tant qu'Homme*", et 2) foncièrement égalitaire.

1. La "nature" de l'homme

L'État démolibéral de cette fin de siècle constitue un régime achevé, tout d'abord parce qu'il *satisfait* l' "homme *en tant qu'Homme*", cet être dont le "désir de reconnaissance

³³ Ibid., p. 68.

³⁴ F. Fukuyama, "*La fin de l'histoire?*", dans: Op. Cit., p. 459.

³⁵ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 467.

³⁶ F. Fykuyama, "*Réponse à mes contradicteurs*", dans: Op. Cit., p. 246.

constitue l'aspiration (...) la plus fondamentale³⁷:

L'État post-révolutionnaire est une réalité consciente, compréhensible et privée de toute contradiction. L'homme participe à cet État se comprend également lui-même complètement et il vit en accord avec lui-même. Il est ainsi complètement satisfait (...), et ceci par la *reconnaissance mutuelle de tous*.³⁸

Pour Fukuyama, les communautés politiques du Nord industrialisé ont été modelées par des êtres humains qui se sont mis

d'accord sur les termes explicites du régime dans lequel ils veulent vivre ensemble. Cela représente une forme de conscience de soi rationnelle parce que (...) des êtres humains ont conscience en tant que société de leur véritable nature, et sont capables de modeler une communauté politique qui existe en conformité et en harmonie avec cette nature.³⁹

Ainsi, la société n'est pas seulement "un accord égal et réciproque entre les citoyens de ne pas se mêler mutuellement de leurs vies et de leurs propriétés", c'est aussi -et surtout- "un accord égal et réciproque entre citoyens pour se reconnaître mutuellement"⁴⁰. Les sociétés occidentales sont satisfaisantes sous ces deux rapports: chaque citoyen voit sa dignité d'humain libre et autonome reconnue par tous, en même temps qu'il est libre d'accumuler et de poursuivre son intérêt personnel bien compris.

L'Occident démolibéral est

(...) le chemin ouvert de l'abondance matérielle, mais (...) aussi le chemin vers l'objectif entièrement non matériel de la reconnaissance de notre liberté. L'État démocratique libéral nous apprécie selon notre sens de la valeur personnelle. Ainsi, les composantes désirantes *et* thymotiques de nos âmes y trouvent en même temps leur satisfaction.⁴¹

³⁷ F. Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 324.

³⁸ A. Kojève, *Op. Cit.*, p. 113, (les italiques sont de l'auteur).

³⁹ F. Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 236.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 234. D'aucuns auront ici noté la juxtaposition des conceptions de Hegel et des libéraux de la tradition anglo-saxonne.

⁴¹ *Ibidem*, (les italiques sont de l'auteur).

Bref, l' "homme *en tant qu'homme*", cet être composé d'un thymos, de raison et de désirs, s'y réalise pleinement. La "nature" humaine est comblée: c'est le triomphe -hégélien- de la Raison. C'est pour cela, pense Fukuyama, que les sociétés d'Europe et d'Amérique "laissées à elles-mêmes", pourront "indéfiniment se soutenir"⁴².

Mais comment, *dans les faits*, l'homme est-il satisfait dans un système démocratique libéral? Pourquoi Fukuyama voit-il l'État universel et homogène dans le système politique occidental? Parce qu'un tel système met en avant, pour l'Homme-citoyen, des *droits inaliénables*: dès sa naissance, un enfant y est *reconnu* comme l'égal de tous ses congénères, indépendamment de son sexe et de sa race. Personne ne pourra attenter à la vie ou à la *dignité* de cet enfant sans subir les foudres de la justice de l'État. Lorsqu'il aura grandi, l'enfant pourra se prémunir, en toute quiétude, de son *droit* de propriété et d'accumuler. (Lui-même devra respecter ce même *droit* pour son prochain; l'État devra respecter celui de tous). Durant toute sa vie, l'enfant aura le *droit* de concevoir et d'émettre, sur tous les sujets qu'il voudra, des "opinions *thymotiques*" ("c'est-à-dire des opinions concernant la valeur et la dignité"⁴³). De même, il aura le *droit* d'avoir les croyances religieuses qu'il désire et nul ne pourra l'inquiéter à ce sujet. Enfin, à l'âge de la majorité, il aura le *droit* de prendre une part active à la vie politique de son pays, ce en vertu de divers *droits*, dont les suivants: l'exercice de son *droit* de vote; le *droit* d'entrer en politique active ou dans l'administration publique; le *droit* de participer aux débats -quels qu'ils soient- via la presse ou le rassemblement.⁴⁴ Et tous

⁴² Ibid., p. 324. Car il appert que "le processus historique repose sur les piliers jumeaux de la reconnaissance et du désir rationnels, et que la démocratie libérale moderne soit le système qui satisfasse le mieux les deux dans une sorte d'équilibre". Ibid., p. 378.

⁴³ Ibid., p. 236.

⁴⁴ Voir: Ibidem.

les hommes sont *égaux*: ils disposent *tous* des *mêmes* droits, simplement parce qu'ils sont *hommes*, et *tous* se reconnaissent *mutuellement* ces mêmes droits. Quant à l'État, il "garantit les droits de ses citoyens et (...) ceux-ci acceptent d'être régis par les lois de celui-là"⁴⁵. Là aussi, la reconnaissance est parfaitement symétrique.

Égaux et libres, reconnus comme tels, voilà ce qui, d'après Fukuyama, caractérise le citoyen de la démocratie libérale occidentale, c'est-à-dire l'homme post-historique: l'homme-à-la-nature-satisfaite.

2. Un régime foncièrement égalitaire

Évidemment, admet l'auteur, il subsiste dans les pays du Nord industrialisé des inégalités sociales que nul ne peut nier. La situation de l'*underclass* noire américaine en est sûrement l'exemple le plus patent. Néanmoins, ce genre d'inégalité n'est pas une conséquence intrinsèque de la société libérale; elle serait plutôt inhérente à des facteurs culturels très difficiles à éradiquer. Le *milieu* et *l'environnement* sont responsables de la misère des Noirs, et non pas la société américaine qui leur offre "la réalisation de la pleine égalité légale"⁴⁶:

Les causes profondes de l'inégalité économique n'ont pas tant à voir avec la structure légale et sociale, qui demeure fondamentalement égalitaire et modérément redistributive, qu'avec les caractéristiques culturelles des groupes qui constituent ladite société, et celles-ci sont l'héritage historique de conditions prémodernes.⁴⁷

D'où il appert que la situation des Noirs doit être vue comme un anachronisme, plutôt qu'étant propre au régime libéral démocrate. D'autant plus que le dynamisme du

⁴⁵ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 329.

⁴⁷ F. Fukuyama, "*La fin de l'histoire?*", dans: *Op. Cit.*, p. 461.

libéralisme économique et politique "tend [naturellement] à renverser de nombreux obstacles conventionnels et culturels à l'inégalité"⁴⁸. En dernière analyse, comme le déclarait lui-même Fukuyama lors de son passage à la télévision française, "le problème des Noirs n'est pas un problème de démocratie libérale, mais bien, chez-eux, celui d'un manque de démocratie libérale"⁴⁹.

En fait, la démocratie libérale, telle que vécue en Occident, serait beaucoup plus égalitaire que l'on croit.

Un siècle de pensée marxiste nous a accoutumés à concevoir les sociétés capitalistes comme fortement inégalitaires, mais la vérité est qu'elles sont (...) égalitaires. Le capitalisme est une force dynamique qui attaque constamment les relations sociales purement conventionnelles, en remplaçant les privilèges hérités par de nouvelles stratifications fondées sur l'habileté et l'éducation.⁵⁰

Les démocraties modernes effectuent toutes une certaine redistribution du revenu, elles acceptent toutes une certaine responsabilité dans le domaine de la sécurité sociale, et elles réglementent toutes divers aspects de la vie en société, dont le travail.

Bien sûr, ces efforts égalisateurs n'ont pas engendré une société aux conditions matérielles parfaitement nivelées. Fukuyama admet que dans les faits, "la structure sociale des démocraties modernes continue de ressembler à la pyramide classique"; cependant, le "milieu de celle-ci peut (...) accueillir beaucoup de monde, et un fort degré de mobilité sociale permet à presque tous de s'identifier aux aspirations de la classe moyenne"⁵¹.

⁴⁸ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 327.

⁴⁹ Émission: Caractère, Chaîne *Tf1*, été 1992.

⁵⁰ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 327.

⁵¹ Ibid., p. 328.

Il subsiste donc des inégalités dans la société foncièrement égalitaire du libéralisme démocratique. Mais quand celles-ci ne sont pas des anachronismes (comme dans le cas des Noirs américains), elles sont "*dues à la nature des choses plutôt qu'à la volonté des hommes*"⁵²: elles sont, si l'on peut dire, objectivement "normales".

En d'autres mots, dans le Nord industrialisé, les inéquités résiduelles sont, d'après Fukuyama, imputables "à la différence des talents [entre les humains] et à la division économiquement nécessaire du travail"⁵³. Les personnes au physique agréable feront des rencontres plus facilement; les gens forts et coordonnés seront des athlètes plus fameux; un génie fera meilleure fortune qu'un benêt. Cela relève de la mécanique naturelle des choses, tout autant que la division rationnelle du travail qui, inévitable et nécessaire, dictée par le *marché*, favorise certains ouvriers plutôt que d'autres, certaines firmes plutôt que d'autres.

Il ne participe pas de l'idiosyncrasie des régimes démocratiques libéraux modernes de produire l'inéquité sociale. La preuve en est que les inégalités qui y subsistent sont mineures et relatives: l'impécunieux américain vivrait aisément en Éthiopie et dans la plupart des pays non démocratiques. Selon Fukuyama, même les disparités causées par la nature tendent à être éliminées au Nord; par exemple, les handicapés peuvent désormais entrer dans les bâtiments publics aussi facilement, et par la même porte, que les gens valides, puisqu'ils disposent maintenant de rampes d'accès. Dans la mentalité des sociétés démocratiques occidentales, on n'admet plus que les personnes handicapées "avaient été [tout simplement] maltraité[e]s par la nature et qu'[elles] devaient vivre avec leur disgrâce"⁵⁴. Pourquoi? Parce que ces sociétés mènent, par définition, une lutte

⁵² Ibidem, (les italiques sont de nous).

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibid., p. 331.

acharnée aux inégalités. Et les analystes de gauche qui les accusent de reconnaître inégalement des gens égaux en principe sont dans l'erreur: même "le problème des classes a été résolu avec succès en Occident"⁵⁵.

Fukuyama va plus loin et endosse Kojève qui affirme que la société américaine d'après-guerre a réalisé, dans les faits, la société sans classe de Marx. À l'intérieur des limites permanentes et immuables des inégalités dues à la nature des choses plutôt qu'à la convention humaine,

(...) les États-Unis ont déjà atteint le stade final du "communisme" marxiste, vu que, pratiquement, *tous les membres* d'une "société sans classe" peuvent s'y approprier dès maintenant tout ce que bon leur semble, sans pour autant travailler plus que leur cœur ne le leur dit.⁵⁶

En fait, l'élimination des inégalités matérielles dues à la rationalisation du travail et, plus généralement, au fonctionnement naturel du marché, réside, d'après Fukuyama, dans le "réglage" du rapport entre les principes de liberté et d'égalité. Toute tentative, via l'État, de venir en aide aux défavorisés entraîne inéluctablement une certaine restriction de la liberté et des droits des autres citoyens. Et ce dilemme est inévitable: "il n'existe aucun point fixé ou naturel d'équilibre entre la liberté et l'égalité, ni aucune façon de les optimiser simultanément"⁵⁷.

Il faut, en quelque sorte, jongler avec ces principes, essayer de les concilier, et non pas, comme l'ont tenté les léninistes, en consacrer un au détriment de l'autre. Car l'élimination totale de l'inégalité ne peut être pensée qu'au mépris total de la liberté. Il appartient donc à chaque société d'établir un "dosage" entre les principes fondamentaux

⁵⁵ F. Fukuyama, "*La fin de l'histoire*", dans: *Op. Cit.*, p. 461.

⁵⁶ A. Kojève, "*Note de la seconde Édition (1962)*", dans: *Op. Cit.*, p. 436, (les italiques sont de nous). Fukuyama endosse cette interprétation. Voir: F. Fukuyama, "*La fin de l'histoire*", dans: *Op. Cit.*, p. 461.

⁵⁷ F. Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 329.

du libéralisme démocratique, "dosage" qui doit contenter ce qui fait l' "homme *en tant qu'Homme*".

Cela provoque, admet Fukuyama, des variations en ce qui a trait aux modèles de démocraties libérales en place dans les pays du "monde post-historique"⁵⁸. Par exemple, l'Amérique individualiste de Reagan présente un système différent de celui de la sociale-démocratie suédoise. Mais, d'ajouter Fukuyama, peu importe le modèle, il s'agit tout de même de libéralisme car les principes qui le sous-tendent gouvernent tout de même ces sociétés:

chaque pays équilibre à sa manière la liberté et l'égalité (...). Ces pays sont très différents les uns des autres dans leurs pratiques sociales et la qualité de la vie qu'ils proposent, mais les échanges spécifiques qu'ils font peuvent être regroupés sous la définition générale de démocratie générale, sans faire injure aux principes sous-jacents.⁵⁹

C'est donc dire que les diverses sociétés libérales démocratiques occidentales, peu importe leur position exacte entre égalitarisme et liberté, constituent tout de même "l'avant-garde de l'humanité parvenue au terme" de l'histoire⁶⁰.

Et ces sociétés sont stables à demeure parce qu'elles correspondent à la nature humaine; parce que la reconnaissance y est égale et réciproque, et parce que la partie désirante de l'âme de l'homme, celle qui commande la recherche du bien-être matériel, est également satisfaite. Ces sociétés assurent aussi un égalitarisme impossible à atteindre dans un autre régime. Et elles sont les seules à pouvoir concilier -même si c'est souvent tant bien que mal- les principes antinomiques que sont la liberté et l'égalité.

Mais surtout, elles constituent l'ultime et dernière synthèse de la dialectique

⁵⁸ Ibid., p. 314.

⁵⁹ Ibid., p. 330.

⁶⁰ Car "le désir d'un plus haut degré de démocratie sociale n'a pas besoin de se réaliser aux dépens de la démocratie formelle". Ibid., p. 330.

historique, ayant surmonté la distinction entre le maître et l'esclave, tout en conservant quelque chose de leur morale respective, c'est-à-dire *travaillante* d'une part et *dirigiste* (sous la forme du gouvernement démocratique) de l'autre⁶¹. Dans les pays industrialisés du Nord, le citoyen se trouve à être un homme *synthétique*:

(...) la distinction entre maître et esclave [est abolie]; chacun détient quelque titre à partager le rôle du maître. La maîtrise prend à présent la forme de promulgation des lois démocratiques déterminées, c'est-à-dire d'ensembles de règlements universels par lesquels les hommes responsables se gouvernent eux-mêmes.⁶²

Ainsi, l'Américain, le Canadien, le Français, le Britannique, l'Australien, etc. sont les "derniers hommes". Ils sont l'*homme-qui-devient* qui a culminé en l'*homme-devenu*⁶³: le Citoyen. La démocratie libérale occidentale est identifiable au *logos* de l'histoire; elle a "la valeur d'une vérité définitivement et universellement valable"⁶⁴. C'est le meilleur système de gestion de la coexistence humaine, là où se règlent toutes les contradictions fondamentales. Ou encore, c'est l'avènement de la *Raison*.

Et ce triomphe, avance Fukuyama, est *complet*. C'est ce dont nous allons maintenant parler.

⁶¹ "Cette nouvelle synthèse garde quelque chose des vieux antagonismes: la satisfaction de la reconnaissance, héritage du maître; le travail, héritage de l'esclave". *Ibid.*, p. 235.

⁶² *Ibid.*, p. 236-237.

⁶³ Suivant l'expression de Kojève. Voir: A. Kojève, *Op. Cit.*, p. 16.

⁶⁴ *Ibidem*.

II.c) La démocratie libérale: un triomphe universel

À l'instar de Jean-François Revel (*Le regain Démocratique*) et de Samuel Huntington (*The Third Wave*), Fukuyama se penche sur la recrudescence démocratique mondiale des années 1980. Celle-ci incarne, dit-il, "une époque importante, un temps de fermentation, quand l'esprit avance d'un bond, transcende sa forme précédente et en prend une nouvelle"⁶⁵.

Suite à la décrépitude, un peu partout, des régimes issus tant de la droite autoritaire que de la gauche communiste, l'auteur se sent autorisé à affirmer la victoire universelle de la démocratie libérale: elle constitue désormais la "référence" et les nations -à quelques exceptions près- y aspirent toutes. Pourquoi? La réponse de Fukuyama commence par une explication de la banqueroute des dictatures de droite et de gauche; elle repousse, ensuite, la menace actuelle du fondamentalisme et des nationalismes; enfin, elle évoque l'évolution historique, de par le monde, de l'idée de la démocratie.

1. La faiblesse des dictatures de droite

Le départ des militaires turcs (1980), la chute de Marcos aux Philippines (1986), le retrait du Général Chun en Corée du Sud (1987), la restauration de la démocratie en Argentine (1982), au Brésil (1984), en Uruguay (1983), au Chili (1990), au Nicaragua (1991), etc., sont autant d'évènements qui suggèrent l'incapacité chronique des régimes autoritaires à se maintenir.

En dernière analyse, explique Fukuyama, la chute des dictatures est inéluctable parce qu'elles souffrent toutes, à l'origine, d'une certaine carence de *légitimité*. Et pour

⁶⁵ G. W. Hegel, cité dans: F. Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 64.

comprendre cela, il faut examiner le rôle du concept de légitimité dans la fortune -ou l'infortune- d'un régime autoritaire.

La légitimité "n'est pas la justice ou le droit pris dans un sens absolu: c'est le concept relatif qui n'existe que dans la perception subjective du peuple"⁶⁶, et on devrait dire de chaque peuple. Tout régime, fut-il autoritaire, s'excipe donc nécessairement de quelque principe de légitimité.

Un dictateur qui gouverne purement "par la force", comme on le dit communément de Hitler, n'existe pas: un tyran peut gouverner ses enfants, des vieillards, ou peut-être sa femme s'il est physiquement plus fort qu'eux, mais il n'est pas vraisemblable qu'il puisse régir ainsi plus de deux ou trois personnes -et certainement pas une nation de plusieurs millions d'habitants.⁶⁷

"C'est ainsi, prétend Kojève, que le 'despotisme' proprement dit n'est possible qu'au sein d'une famille isolée, et que le chef d'un État quel qu'il soit a toujours recours à *autre chose* encore qu'à sa force"⁶⁸.

Un dictateur règne certes par le truchement du monopole des moyens de coercition, mais ces moyens doivent obligatoirement être mis en oeuvre par des "groupes" (le plus souvent des élites) qui lui sont "fidèles". En d'autres mots, certaines fractions de la société obéissent *sans contrainte* au despote. Pourquoi? Parce qu'ils *acceptent* son

⁶⁶ Ibidem. On retrouve, même au sein d'une bande de criminels, un certain principe de "justice" en vertu duquel on partage le butin. Voir: Ibid., p. 40-41. Fukuyama tire cet exemple de La République de Platon.

⁶⁷ Ibidem. Fukuyama puise cette idée chez Kojève: "(...) par sa seule force physique, un homme peut dominer des enfants, des vieillards et quelques femmes, à la rigueur deux ou trois adultes, mais il ne peut s'imposer ainsi à la longue dans un groupe tant soit peu étendu d'hommes bien portants". A. Kojève, "*Sagesse et tyrannie*", dans: L. Strauss, Op. Cit., p. 230.

⁶⁸ A. Kojève, "*Sagesse et tyrannie*", dans: Leo Strauss, Op. Cit., p. 230, (les italiques sont de nous).

pouvoir: ils lui *reconnaissent* de la *légitimité*.

Quant au reste des "groupes" de la nation, réfractaires au pouvoir et muselés par la force, soumis au tyran par les fractions "loyales" et craintifs de la mort violente, ils "sont [des] 'asservis', puisqu'ils se comportent en fait comme des esclaves (au sens hégélien) qui sont prêts à tout pour conserver leurs vies"⁶⁹.

D'où il appert que la légitimité d'un régime n'a pas besoin d'être reconnue par une majorité de la population:

(...) une fraction de citoyens (peu importe qu'elle soit minoritaire ou majoritaire) impose à tous les autres citoyens leurs idées et leurs actes, qui sont déterminés par une autorité qu'eux-mêmes reconnaissent spontanément, mais qu'ils n'ont pas réussi à faire reconnaître par les autres.⁷⁰

Un dictateur comme Hitler s'est maintenu parce que son autorité est apparue *légitime* aux yeux de la Gestapo, du parti Nazi, des SS et de la Wehrmacht, lesquels auraient fait mordre la poussière à tout opposant, fût-il majoritaire. L'autorité despotique se perpétue tant qu'elle a la cote auprès des élites, particulièrement auprès de celles qui sont chargées de la coercition.

Un défaut de légitimité aux yeux de la population ne provoque pas de crise de légitimité pour le régime lui-même, jusqu'à ce qu'il commence d'affecter les élites qui lui sont attachées (...). Lorsqu'on parle de crise de légitimité dans un système autoritaire, on parle en fait de crise à l'intérieur de ces élites dont la cohésion est indispensable au régime pour qu'il fonctionne effectivement.⁷¹

Ainsi, selon Fukuyama, les dictatures bénéficient toujours d'un certain capital de légitimité. Toutefois, nous avons dit, plus haut, que l'auteur voit le manque de légitimité comme cause principale de la chute de ces régimes. Pour concilier ce qui semble être,

⁶⁹ *Ibid.*, p. 231.

⁷⁰ A. Kojève, "*Sagesse et Tyrannie*", dans: Leo Strauss, *Op. Cit.*, p. 230.

⁷¹ F. Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 41.

chez lui, une contradiction, il nous faut maintenant aller plus avant dans sa définition du concept de légitimité.

Cette dernière, explique-t-il, peut avoir des origines diverses, "depuis la loyauté personnelle d'une armée entourée de prévenances, jusqu'à l'idéologie élaborée qui justifie le droit [du despote] à gouverner"⁷², en passant par le charisme personnel de ce dernier. Il se trouve cependant que le charisme et la loyauté personnelle ne survivent pas à la mort du dictateur, et lorsque celui-ci disparaît, la légitimité du régime le suit, du même coup, dans la tombe.

L'idéologie peut constituer une source plus féconde de légitimité, encore qu'elle finisse invariablement par se tarir parce que personne n'a encore réussi à "formuler, comme Hitler l'avait fait, une doctrine cohérente (...) qui put justifier la perpétuation du gouvernement autoritaire"⁷³. De fait, explique Fukuyama, la plupart des dictatures de droite du 20e siècle se sont fondées sur des principes anomiques, et n'ont pas eu "de visée plus haute que la préservation de l'ordre social traditionnel"⁷⁴, ce qui engendre une légitimité précaire.

À plus ou moins long terme, donc, toutes les dictatures de droite s'effondrent par l'effritement de leur légitimité, trop chétive pour résister au butoir d'un échec ou d'une crise dans tel ou tel domaine de la politique ou de l'économie nationale.

Fukuyama ajoute même que la majeure partie des régimes dictatoriaux s'efforcent d'ajouter à leur légitimité en se qualifiant eux-mêmes de "transitoires": ils prétendent

que, pour différentes raisons, leurs pays respectifs n'étaient pas prêts pour la démocratie, à cause des menaces du communisme, ou du terrorisme, ou des erreurs économiques du régime précédent. Chacune de ces dictatures doit se justifier par son caractère de transition, sur la voie du retour à la

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibid., p. 42.

⁷⁴ Ibidem.

démocratie.⁷⁵

D'où il suit qu'elles acceptent toutes, implicitement, le principe de la souveraineté populaire et la supériorité de la démocratie: même les non-démocrates parlent "le langage de la démocratie pour justifier leur déviation par rapport à la référence unique et universelle"⁷⁶.

Le cas du nazisme hitlérien est différent. Il constitue, dans notre siècle, l'unique tentative systématique, en provenance de la droite, visant à établir un principe de légitimité non démocratique, principe se voulant même *supérieur* aux principes démocratiques. Néanmoins, prétend Fukuyama, le régime nazi ne put se perpétuer, car il était prédestiné à l'anéantissement par les armes: en effet, la domination de la race germanique passait nécessairement par "le militarisme et (...) la guerre", ce qui impliquait un conflit inéluctable et "suicidaire avec le système international"⁷⁷. En somme, *toute* dictature est vouée à l'échec.

À l'opposé, le régime démocratique libéral est totalement exempt de contradictions rédhibitoires. Un gouvernement y dispose d'une source pour ainsi dire intarissable de légitimité, étant *élu* par le *peuple*. À l'opposé d'une tyrannie⁷⁸ (dont les divers échecs accélèrent le renversement), les

(...) régimes légitimes [entendre les régimes démocratiques] disposent d'un capital de bonne volonté et de sympathie qui fait pardonner leurs erreurs

⁷⁵ Ibidem. À ce sujet, Fukuyama renvoie à Guillermo O'Donnell et Philippe C. Schmitter, Transition from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies, Baltimore (Md.), John Hopkins University Press, 1986, p. 15. Ce à quoi nous aimerions ajouter le texte de Alain Rouquié, "*Changement politique et transformation de régimes*", dans: Jean Leca et Madeleine Grawitz ed., Traité de science politique, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, tome II, pp. 599-633.

⁷⁶ Ibid., p. 71.

⁷⁷ Ibid., p. 42.

⁷⁸ Comme Strauss et Kojève, nous entendons tyrannie "au sens moralement neutre du mot". A. Kojève, "*Sagesse et tyrannie*", dans: L. Strauss, Op. Cit., p. 231.

à court terme, même si elles sont graves; toute faute peut être "expiée" symboliquement par le renvoi du Premier ministre ou du cabinet.⁷⁹

De plus, à un autre niveau, il faut considérer qu'à la lumière de la *Raison* hégélienne, n'importe quelle dictature est absolument illégitime parce que la reconnaissance asymétrique qu'elle procure ne peut satisfaire l'homme *en tant qu'Homme*. Ce n'est pas le cas, on l'a vu, de la démocratie libérale, régime achevé et adéquat de par la reconnaissance parfaite qui la caractérise.

Ajoutons que ce régime ne triomphe pas seulement des défis qui lui sont parvenus de la droite. Il surmonte aussi, comme nous le verrons maintenant, l'attaque qui lui est arrivée de la gauche.

2. La faiblesse des dictatures de gauche

L'effondrement total du communisme dans les pays de l'Est a pris par surprise à peu près tous les chroniqueurs occidentaux. Il y a à peine quelques années, l'État socialiste soviétique semblait inébranlable. Non seulement paraissait-il capable de s'entretenir et de se perpétuer lui-même, il risquait aussi de se reproduire et "d'essaimer à travers le monde comme un virus"⁸⁰. Jusqu'en 1989, le totalitarisme soviétique a prétendu lutter à armes égales, sur le plan de l'idéologie, avec les régimes occidentaux. Tout au long du siècle, le marxisme-léniniste s'est présenté comme une alternative universelle (la seule) à la démocratie libérale et au capitalisme. À présent, c'est la débandade. Qu'est-ce à dire?

Selon Fukuyama, la faiblesse des régimes communistes est d'abord économique, et cette faiblesse ne pardonne pas:

⁷⁹ Ibid., p. 43.

⁸⁰ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 50.

il a été beaucoup plus difficile de supporter un échec économique dans le système soviétique parce que le régime lui-même avait explicitement fondé ses prétentions à la légitimité sur sa capacité à donner à son peuple un plus haut niveau de vie.⁸¹

La pauvreté et la faillite matérielle du régime ont provoqué à son endroit une crise de confiance accompagnée d'un cynisme pour l'idéologie qui le sous-tendait.

Le peuple comprenait (...) qu'un nouveau système de classe s'était installé dans cette société qui en était prétendument dépourvue, avec une "classe" de fonctionnaires du Parti, aussi corrompus et privilégiés que n'importe quel boyard ou koulak de l'ancien régime, mais beaucoup plus hypocrites.⁸²

Chez les dirigeants communistes, corruption et décadence démontrent clairement que tous avaient cessé de prêter foi au marxisme-léninisme qui, dès lors, n'agit plus comme force vitale, mais en fait comme "une incantation magique qui, si absurde et dépourvue de sens qu'elle fut"⁸³, est longtemps demeurée la seule base d'entente entre les élites pour gouverner. En réalité, le régime se serait maintenu par pure inertie jusqu'à l'arrivée de Gorbatchev, époque où s'est formé, d'après Fukuyama,

un consensus virtuel sur le fait que la planification centrale et le système d'allocations [étaient] la cause fondamentale de l'inefficacité économique, et que si le système soviétique [voulait] guérir de ses maux, il lui [fallait] autoriser la prise de décision libre et décentralisée en ce qui concerne l'investissement, la main-d'oeuvre et les prix.⁸⁴

La mise en oeuvre de ces principes, dont la trame logique est le capitalisme, marquèrent, pour le communisme, le début de la fin. À partir de ce moment, les événements (alors amplement médiatisés) s'enchaînent, jusqu'au putsch raté des conservateurs de l'été 1991,

⁸¹ Ibid., p. 53.

⁸² Ibid., p. 54.

⁸³ F. Fukuyama, "La fin de l'histoire", dans: Op. Cit., p. 464.

⁸⁴ Ibidem. Selon Fukuyama, les Chinois seraient aussi parvenus à cette constatation, ce qui augure la fin -d'ailleurs déjà amorcée- de la planification centrale. Voir: Ibid., p. 66 et pp. 120-125.

qui achèva de discréditer le marxisme-léninisme.

Mais l'échec du communisme soviétique ne se concrétise pas seulement sur le plan matériel; selon Fukuyama, il est aussi flagrant dans le domaine de l'idéologie et de la *conscience*⁸⁵.

Le léninisme soutenait que l'U.R.S.S. avait, en pratique, mis en oeuvre une démocratie "substantielle" plus achevée que la démocratie "formelle" occidentale. Pourtant, selon Fukuyama, aucun citoyen russe moyen n'a jamais vraiment cru cela. De fait, "le totalitarisme n'a pas été assez fort pour tuer l'idéal de la démocratie"⁸⁶. Plus généralement, "le totalitarisme échoua essentiellement à contrôler la pensée. Il se révéla en effet que les citoyens avaient malgré tout gardé la faculté de réfléchir par eux-mêmes"⁸⁷. Et la réflexion les emmena naturellement à admettre la supériorité des principes de la démocratie libérale et du libéralisme économique. Le manque de légitimité du marxisme-léninisme n'est donc pas seulement démontré dans le *réel* par l'échec matériel; celle-ci est aussi annihilée dans le domaine des *idées*. Plus personne n'y croit.

Le communisme est d'autant plus illégitime qu'il n'offre qu'une forme très imparfaite de reconnaissance aux individus. Bien qu'à l'origine, Marx envisage l'avènement d'une société sans classe réalisant le principe hégélien de la reconnaissance universelle, il n'en demeure pas moins que le communisme *réel*, tout comme les dictatures de droite, ne respecte pas l' "homme *en tant qu'Homme*". Dans les faits, le citoyen moyen de la Russie communiste, au même titre que le citoyen moyen de

⁸⁵ Un peu comme Fukuyama, J.-F. Revel pense qu' "en réalité, l'affaiblissement décisif du communisme a résulté de son échec interne, avant tout économique, mais débordant l'économie". J.-F. Revel, *Op. Cit.*, p. 107.

⁸⁶ F. Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 57.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 54.

n'importe quelle dictature, correspond en tout point à l'esclave hégélien: il est "mal-reconnu" en ce qu'il n'a aucun accès au pouvoir politique, c'est-à-dire à la maîtrise hégélienne.

Fukuyama ajoute que toute dictature -fut-elle du prolétariat- est handicapée de par ce que la démocratie est admise, de plus en plus, comme "la seule source légitime d'autorité dans le monde moderne"⁸⁸. J.-F. Revel abonde dans ce sens et écrit que "le libéralisme émerge comme le meilleur système politique et social connu à ce jour, et (...) le monde entier en a pris connaissance"⁸⁹. Cela est dû, "pour l'essentiel, à la supériorité mécanique du capitalisme sur le socialisme et [à la supériorité idéologique] de la démocratie sur le totalitarisme"⁹⁰. La démocratie libérale ne l'emporte donc pas seulement "par défaut", laissée seule sur le terrain à cause de la putréfaction, inexorable, de ses adversaires de gauche et de droite; elle est aussi victorieuse de par sa propre supériorité, c'est-à-dire de par sa faculté à surmonter toute contradiction.

Mais reste-t-elle effectivement seule sur le terrain? N'a-t-on pas vu, récemment, surgir d'autres défis que ceux, plus traditionnels, de la droite et de la gauche?

3. La religion et le nationalisme

D'aucuns sont enclins à penser que la récente montée du fondamentalisme religieux -tant chrétien, juif, que musulman- peut constituer une menace sérieuse pour la démocratie libérale. Pour ces auteurs, le fondamentalisme apparaît en réaction au

⁸⁸ Ibid., p. 46.

⁸⁹ J.-F. Revel, Op. Cit., p. 43.

⁹⁰ Ibid., p. 108. Ce que nous ajoutons, entre crochets, à cette citation correspond plus à Fukuyama qu'à Revel, bien que tous deux, nous en sommes persuadés, seraient ici au diapason.

vide spirituel laissé par la société de consommation capitaliste.

Cela est bien possible, admet Fukuyama. Mais, ajoute-t-il, ce qu'il faut discerner, c'est si une religion, quelle qu'elle soit, offre une doctrine cohérente, systématique, susceptible de remplacer le démocratie comme système universel de gestion de la coexistence humaine.

De tous les fondamentalismes dits "religieux", Fukuyama ne retient que l'islam comme authentique défi, cela parce qu'il est le seul à proposer "un État théocratique comme solution de rechange au libéralisme"⁹¹. L'auteur va jusqu'à reconnaître en l'islam un système idéologique cohérent -au même titre que le libéralisme et le communisme- qui met de l'avant un code moral particulier, mais aussi une doctrine de justice politique et sociale qui lui est propre⁹². De plus, l'appel de la religion islamique se veut universel en ce qu'il s'adresse à tous les humains, nonobstant leur race ou leurs origines. Il fait même, dans certains pays, "peser une lourde menace sur les pratiques libérales"⁹³.

Néanmoins, malgré ses prétentions messianiques universelles, et malgré toute sa vigueur actuelle, Fukuyama ne voit pas dans l'islam une véritable menace parce qu'il constitue un phénomène bien circonscrit géographiquement. Il est impossible que cette religion acquiert quelque importance dans le monde occidental. Elle ne saurait "rivaliser avec la démocratie libérale sur son propre territoire dans le domaine des idées"⁹⁴. Force est même de reconnaître que le fondamentalisme islamique n'exerce aucun attrait hors des sociétés qui sont musulmanes à l'origine. À long terme, il devra s'avouer vaincu, lui aussi, devant la supériorité intrinsèque du libéralisme démocratique.

⁹¹ F. Fukuyama, "*La fin de l'histoire?*", dans: Op. Cit., p. 466.

⁹² Voir: F. Fukuyama, Op. Cit., p. 71.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ibidem.

Quant à la présente recrudescence des nationalismes, elle pose un problème différent parce qu'elle tient son origine dans le *thymos*. D'après Fukuyama, le nationalisme constitue une sorte de projection collective du désir de reconnaissance. Les nationalistes prêchent la reconnaissance de leur groupe, et non pas la reconnaissance humaine universelle. Des nations entrent, ainsi, en conflit avec d'autres pour obtenir leur reconnaissance: voilà, en dernière analyse, le fondement des guerres ethniques.

La majeure "partie des tensions ethniques et nationalistes dans le monde, poursuit Fukuyama, peut s'expliquer par le fait que des peuples sont obligés de vivre à l'intérieur de systèmes politiques non représentatifs qu'ils n'ont pas choisis"⁹⁵. D'où il appert qu'un nationalisme exacerbé est le propre de "jeunes" collectivités; c'est-à-dire celles dont l'assomption de l'identité nationale est récente ou reste à réaliser⁹⁶. À ce titre, pense l'auteur, il importe de replacer les nationalismes intolérants dans leur juste contexte, et admettre qu'ils sont un phénomène quasiment exclusif aux ex-pays communistes de l'Est et à quelques autres régions du Tiers-Monde. "Pour les groupes nationaux dont l'identité est mieux établie et depuis longtemps, la nation comme source d'identification 'thymotique' semble décliner"⁹⁷.

En fait, prétend Fukuyama, pour que la montée des nationalismes mette véritablement en cause l'avènement mondial de la démocratie libérale, il faudrait voir réunies quelques conditions:

D'abord, il faudrait [qu'un] (...) nationalisme se mue en impérialisme, c'est-à-dire qu'il devienne systématique et universaliste et qu'il justifie non seulement la libération de groupes ethniques retenus contre leur gré de l'autre côté de la frontière, mais aussi la domination pure et simple d'autres

⁹⁵ F. Fukuyama, "*La fin de l'histoire*", dans: Op. Cit., p. 466.

⁹⁶ "Il n'est donc pas surprenant que les deux pays occidentaux qui ont inventé l'ultranationalisme fasciste -l'Italie et l'Allemagne- aient été les derniers à (...) s'unifier politiquement". F. Fukuyama, Op. Cit., p. 307.

⁹⁷ Ibid., p. 307.

populations. Et ce devrait avoir lieu dans un pays relativement vaste, puissant et doté de grands moyens.⁹⁸

Évidemment, aucune de ses conditions n'est actuellement visible, ni même envisageable. En effet, il appert des nationalismes agressifs qu'ils sont anoniques et que leurs prétentions sont fondamentalement domestiques. De plus, ils sont localisés dans des pays ayant une influence internationale très limitée. Aucune lutte à caractère ethnique, aussi tragique soit-elle, ne peut -ni ne pourra jamais- embraser le monde.

Car à plus ou moins long terme, toutes sont destinées à disparaître. Pourquoi? L'explication de Fukuyama est essentiellement économique. Le nationalisme, dit-il, est phénomène relativement nouveau dans l'histoire de l'humanité et il n'a en fait "aucune racine profonde dans la *psychè* de l'homme"⁹⁹. Il est propre à notre siècle en ce qu'il est inhérent au capitalisme qui "a favorisé jadis le nationalisme en remplaçant les classes par des barrières nationales et ont créé chemin faisant des entités centralisées et linguistiquement homogènes"¹⁰⁰. De la même manière, il faut voir que le libéralisme économique en arrivera aussi, éventuellement, à éradiquer les nationalismes agressifs parce qu'il favorise "maintenant l'abolition des barrières nationales par la création d'un marché mondial unique et intégré"¹⁰¹.

Au sein des pays les plus engagés dans l'engrenage économique de la mondialisation (entendre les grandes démocraties du Nord), le nationalisme joue de moins en moins d'importance. En fait, il subsiste, au Nord, un sentiment de la nation "mature", dénué d'agressivité. Et ce nationalisme non agressif, tolérant, qu'il convient de

⁹⁸ F. Fukuyama, "Réponse à mes contradicteurs", dans: Op. Cit., p. 248.

⁹⁹ Ernest Gellner, cité dans: F. Fukuyama, Op. Cit., p. 306.

¹⁰⁰ Ibid., p. 312.

¹⁰¹ Ibidem.

qualifier de "nationalisme post-historique", se concilie parfaitement avec la démocratie libérale.

4. Une évolution générale discontinue

Il est donc de plus en plus clair, aujourd'hui, que la démocratie se trouve sans rival idéologique mondialement sérieux. Mais comment être sûr qu'il en sera désormais de même? Comme l'ont déjà noté nombre de chroniqueurs, la présente vague de démocratisation n'est pas la première du genre, et toutes les précédentes ont été suivies de douloureuses régressions¹⁰². Pour plusieurs, on peut légitimement redouter qu'un tel scénario se réédite.

Fukuyama admet que l'évolution de la démocratie libérale a toujours été marquée de reculs tragiques. Aussi, argue-t-il, il faut considérer cette dernière en embrassant "*la totalité de l'histoire*"¹⁰³. La progression de la démocratie n'est ni linéaire ni continue, mais il faut voir que chaque perte de terrain est toujours suivie d'une démocratisation encore plus considérable que la précédente. Par exemple, on dénombrait, de par le monde, 22 démocraties en 1919; en 1940, suite à un recul, on en compte seulement 11. Mais en 1960, après un regain, on en retrouve 35; 1975, nouveau revers, le total baisse à 30. En 1990 cependant, ce total est passé à 61 démocraties, soit le plus élevé jamais atteint¹⁰⁴. Pour illustrer la manière dont s'effectue l'avancée de la démocratie, Fukuyama fait une analogie avec le domaine de l'économie: il est possible, rappelle-t-il, d'observer une

¹⁰² Voir à ce sujet: J.-F. Revel, La tentation totalitaire, Paris, Éd. Robert Laffont, 1976, 395 p.

¹⁰³ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 73, (les italiques sont de l'auteur).

¹⁰⁴ Voir: Ibid., tableau de la p. 74.

croissance économique cumulative malgré la présence périodique de récessions. C'est le principe "un-pas-en-arrière-deux-pas-en-avant-et-bis".

Voilà donc comment il faut comprendre la révolution démolibérale mondiale, c'est-à-dire comme une tendance générale, cosmopolite, qui constitue

(...) un témoignage supplémentaire qu'un processus fondamental est à l'oeuvre, qui impose un schéma d'évolution commun à *toutes* les sociétés humaines, en bref, quelque chose comme une Histoire universelle de l'humanité dans le sens de la démocratie libérale.¹⁰⁵

Peut-être l'histoire sera-t-elle encore marquée de régressions, mais à long terme, il n'y a, pour ainsi dire, plus d'obstacle à cette évolution *générale*.

De plus, n'oublions pas que, suivant la logique hégélienne, les reculs dans l'histoire sont nécessaires, à la limite progressifs, aussi bien que les bonds en avant, car ils sont le fruit des ruses de la raison: "the direction (*sens*) of history can remain hidden beneath events; to the fact that a series of events can seem to mean "x" but from a retrospective appreciation of the *longue durée* can have quite another signification"¹⁰⁶. Encore une fois, *ce qui est réel est rationnel*.

À en croire Fukuyama, il est très difficile d'imaginer une alternative à la démocratie libérale pour la simple raison que ses principes ne peuvent être améliorés. Nous sommes contraints d'envisager, pour l'avenir, un monde fondamentalement démocratique et capitaliste. Peut-être pas un monde parfait, mais certainement le meilleur des mondes possibles. Bref,

nous ne saurions nous figurer un monde qui serait *essentiellement* différent du monde présent, et en même temps meilleur. D'autres époques, moins réfléchies, ont aussi pensé d'elles-mêmes qu'elles étaient les meilleures mais *nous* arrivons à cette conclusion après avoir épuisé des alternatives dont nous sentons qu'elles *auraient dû* être meilleures que la démocratie

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 76, (les italiques sont de l'auteur).

¹⁰⁶ M. S. Roth, "A problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History", dans: *Op. Cit.*, p. 298-299.

libérale.¹⁰⁷



Voilà qui termine notre sommaire des thèses centrales de Fukuyama. Nous proposons maintenant de les soumettre à l'épreuve d'un examen critique.

¹⁰⁷ Ibid., p. 72, (les italiques sont de l'auteur).

III- Analyse critique

Avant d'entreprendre, à proprement parler, notre commentaire sur la théorie de Fukuyama, récapitulons en quelques mots ce qu'on a fait jusqu'à présent.

Nous avons d'abord résumé l'ensemble de la pensée de l'auteur pour ensuite en définir les concepts centraux et brosser un tableau général de la polémique qui les entoure.

Après avoir accepté le contenu hégélien de ces concepts, nous nous sommes arrêté plus longuement sur la place de la démocratie libérale dans le système de Fukuyama, soit précisément sur trois aspects:

- 1) une définition formelle de la démocratie libérale;
- 2) l'argument selon lequel celle-ci est réalisée en Occident et constitue un modèle achevé et;
- 3) que la démocratie libérale a surmonté tous les défis, remportant ainsi une victoire universelle et définitive.

Nous proposons maintenant, dans le même ordre que nous les avons présentés, une analyse critique de ces trois aspects. Ceci étant fait, nous pourrions tenter une réponse à la question qui constitue la problématique centrale de notre travail: La démocratie libérale, telle que la définit Fukuyama, peut-elle être comprise comme la fin (aux trois sens) de l'histoire?

III.a) La démocratie libérale: une définition suffisante?

La politique doit être réaliste; la politique
doit être idéaliste: deux principes vrais lorsqu'ils se complètent l'un l'autre, faux séparés.

-Bluntschli¹

En séparant "démocratie" et "libéralisme", Fukuyama met en oeuvre une définition de la démocratie libérale en deux "volets". De la même manière, nous articulerons notre discussion en deux parties.

1. La démocratie, entre l'utopie et le réel

Le vocable souffre d'un bien curieux paradoxe: très difficile à définir, si ardu à cerner, il est en même temps surdéfini, presque ductile, victime d'un véritable trop-plein sémantique. Comme l'écrivait Thomas S. Eliot, il est à se demander si le mot, "à force de signifier tout ce qu'on veut qu'il signifie, (...) signifie encore quelque chose"².

C'est qu'il est ternaillé par une tension chronique: le terme incarne, tout à la fois, un idéal (une exigence morale), et une manière d'être de l'État (une réalité empirique). La démocratie, c'est à la fois "la situation présente", effective, et "l'image de ce que serait un ordre politico-social meilleur"³. Nombre d'analystes relèvent d'ailleurs cette tension: "Theorists increasingly [draw] distinctions between rationalistic, utopian, idealistic

¹ Cité dans: Giovanni Sartori, Théorie de la démocratie, Paris, Librairie Armand Colin, 1973, p. 26, (traduit par Christiane Hurtig).

² Thomas S. Eliot, Sommes-nous encore en chrétienté?, Bruxelles, Les éditions universitaires, 1946, p. 22. Cité dans: Ibid., p. 8.

³ Georges Burdeau, "Démocratie", dans: Encyclopaedia Universalis, Paris, @ Enc. Univers. France S. A. 1990, corpus 7, volume 5, p. 151.

definitions of democracy, on the one hand, and empirical descriptive, institutional, and procedural definitions, on the other"⁴. En réalité, il apparaît même que plusieurs d'entre-eux, pour ne pas dire la plupart, prennent parti et adjugent invariablement au concept un contenu soit "utopique" (approche idéaliste), soit "effectif" (approche pragmatique).

Mais voilà, dans cette "typologie" (par ailleurs -nous l'admettons- très simple), où placer Fukuyama? La démocratie est-elle, pour lui, un idéal, ou représente-t-elle, avant tout, un mode d'organisation du politique? Nous voudrions suggérer que l'auteur se situe à l'extrême pragmatisme, et nous pensons qu'il est problématique d'ainsi couper le réel de l'idéal: l'idéologie et la pratique entretiennent, nous semble-t-il, des liens synergiques. Nous exposerons cette thèse -qui se veut une critique- en trois étapes.

On commencera par une explication de l'approche pragmatique (tout en y situant Fukuyama), pour considérer ensuite l'approche idéaliste. On verra, enfin, comment l'auteur semble ignorer la mutuelle complémentarité des deux conceptions.

a) L'approche pragmatique

Son point de départ est une observation empirique: les protagonistes de cette démarche demandent: "What shall we call governments whose leaders are selected in periodic, competitive, inclusive elections?"⁵. "Démocratiques" est leur réponse.

En fait, leur thèse procède de généralisations faites à partir d'une description des institutions politiques retrouvées, traditionnellement, en Occident. D'aucuns considèrent que Joseph A. Schumpeter, dans son livre *Capitalism, Socialism and Democracy*, a été le

⁴ Samuel P. Huntington, *The third Wave - Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman/London, University of Oklahoma Press, 1991, p. 6.

⁵ *Ibidem*.

premier à présenter cette conception de manière systématique⁶. La démocratie, dit-il, est avant tout, caractérisée par "[an] institutional arrangement for arriving at political decisions in which individuals acquire the power to decide by means of a competitive struggle for the people's vote"⁷. D'après C. B. Macpherson, deux grands postulats sous-tendent cette conception.

Le premier, on le connaît déjà: il "veut que la démocratie soit simplement un mécanisme permettant de choisir les gouvernements et de leur conférer une autorité, et non pas un genre de société ou une série d'objectifs moraux"⁸.

"Le deuxième est que le mécanisme en question consiste en une concurrence entre deux équipes ou plus de politiciens (...), rangés en partis politiques, qui se disputent les votes grâce auxquels ils auront le droit de gouverner jusqu'aux élections suivantes"⁹.

Ainsi que le note Macpherson, l'élection est centrale à toute approche pragmatique, et les définitions qui portent le vote aux nues sont légion: R. M. MacIver prétend que la démocratie

(...) cannot mean (...) the rule of the masses (...). Democracy is not a way of governing, (...), but primarily a way of determining who shall govern by referring the question to public opinion and accepting on each occasion the verdict of the polls.¹⁰

S. P. Huntington, quant à lui, définit

(...) a political system as democratic to the extent that its most powerful collective decision makers are selected through fair, honest, and periodic

⁶ C'est notamment l'avis de C. B. Macpherson, Op. Cit., p. 99-100, et aussi de S. P. Huntington, Op. Cit., p. 6-7.

⁷ Joseph A. Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy, Londres, Unwin University Books, 11e édition, 1966, p. 269.

⁸ C. B. Macpherson, Op. Cit., p. 100.

⁹ Ibidem.

¹⁰ R. M. MacIver, Web of Government, New-York, Macmillan, 1947, p. 148.

elections in which candidates freely compete for votes and in which virtually all adult population is eligible to vote.¹¹

Hans Kelsen, pour un autre, voit s'incarner la démocratie dans le parlementarisme, système dont l'

(...) essence objective (...) est la formation de la volonté étatique directrice par un organe collégial élu par le peuple sur la base du suffrage universel et égalitaire, c'est-à-dire démocratique et prenant ses décisions à la majorité.¹²

Même James Bryce, théoricien peut-être moins "classique" que ne le pense Fukuyama, écrit qu'en démocratie, "l'autorité suprême appartient à la majorité désignée par les bulletins de vote (...)"¹³, et aussi, que "les mots 'Démocratie' et 'Démocratique', dans leur sens strict, n'indiquent rien d'autre qu'une forme particulière de gouvernement"¹⁴.

Pour ces auteurs, bien sûr, les élections sont beaucoup plus que le simple scrutin. Plus, même, que la simple légitimation du pouvoir d'un gouvernement. Elles sont l'attribut fondamental et premier d'une démocratie *réelle*, la seule institution par laquelle peut, au moins en principe, s'actualiser la souveraineté de *tout* le peuple sur lui-même. Évidemment, reconnaissent la majorité des tenants de l'empirisme (Schumpeter le premier¹⁵), l'élection n'est pas la démocratie *directe*, substantielle; elle n'accouche pas de l'authentique *self government*. Mais, pour ces auteurs, la démocratie ne peut advenir dans les faits que par cette démocratie *semi-directe*, formelle, celle qui *existe* en Occident, celle qui passe par l'élection. D'ailleurs, les constitutions des pays démocratiques ne

¹¹ S. P. Huntington, Op. Cit., p. 7.

¹² Hans Kelsen, La Démocratie, sa nature - sa valeur, Paris, Economica, Collection "Classiques", 1988, p. 38, (traduit par Charles Eismann et présenté par Michel Troper).

¹³ J. Bryce, Op. Cit., p. 33.

¹⁴ Ibid., p. 36.

¹⁵ Voir: J. Schumpeter, Op. Cit., p. 272.

déclarent-elles pas "expressément que les membres du Parlement sont les représentants de la nation ou du peuple"¹⁶? De plus, il faut considérer que par "l'élection des représentants du peuple, non seulement la législature met une distance entre elle-même et les inclinaisons momentanées du peuple, elle extrait aussi de ce dernier la vertu, car la vertu s'y trouve, et la met au travail"¹⁷.

Il va donc sans dire qu'on n'entendra pas n'importe quoi par "démocratie électorale". Pour réaliser *hic et nunc* la *vox populi*, une élection doit obligatoirement remplir quelques exigences. Ainsi, le suffrage universel y est obligatoirement de mise. L'élection doit avoir lieu à des intervalles réguliers et déterminés, en plus de se faire via une compétition entre des individus et/ou des partis, compétition ouverte dont l'issue doit déterminer la composition du gouvernement, et dont l'enjeu ultime est le pouvoir; enfin, l'élection doit s'effectuer selon les règles de la liberté de presse, d'expression, de rassemblement, etc.¹⁸

Il apparaît encore plus clairement que suivant l'approche pragmatique, un système démocratique n'est pas une théorie, encore bien moins un idéal. C'est une *réalité* concrète, la manière particulière d'être d'un système politique, dont l'institution centrale est l'élection qui produit des dirigeants. Ceux-ci exercent un pouvoir légitime *sur* tous parce qu'ils l'exercent *pour* tous.

¹⁶ Constantin L. Georgopoulos, La démocratie en danger - sa structure actuelle, ses problèmes, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1977, p. 170.

¹⁷ Harvey C. Manfield, Jr., "Gouvernement représentatif et pouvoir exécutif", dans: Commentaire, Paris, volume 9, numéro 36, hiver 1986-1987, p. 672.

¹⁸ Pour une liste exhaustive des conditions qu'une élection doit remplir pour être authentiquement démocratique, voir: Jeanne J. Kirkpatrick, "*Democratic Elections, Democratic Government and Democratic Theory*", dans: David Butler, Howard R. Penniman et Austion Ranney ed., Democracy at the Polls - A Comparative Study of Competitive National Elections, Washington/Londres, American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1981, p. 328-329. Voir aussi J.-F. Revel, Op. Cit., chapitre onzième ("*Éloge des élections*"), pp. 312-359.

Bien sûr, il peut exister une variété de modèles "pragmatiques". Car s'ils ont pour trait commun l'élection ouverte, libre et périodique, il ne proposent pas d'ordonnance commune, de recette homogène quant à l'aménagement démocratique du pouvoir délégué par l'élection. Bien des possibilités s'offrent donc :

Examples (...) of such models of democracy are the 'responsible party' model of parliamentary government, the theory of "consociational democracy", and the 'Madisonian' or separation of powers model. Each of these models describes ways that power is organised in an *actual* system based on democratic elections.¹⁹

Tous ces modèles sont reconnus comme "démocratiques". Les observant, un politologue sera en mesure d'établir des généralisations qui serviront de *critères* afin de déterminer si un pays est, ou n'est pas, démocratique. Sera démocratique un régime qui, d'une part, met en oeuvre des élections (libres, ouvertes, périodiques), et qui, d'autre part, organise le pouvoir selon un modèle démocratique. De même, grâce à ces paramètres observables, il sera aisé de dire quel pays n'est *pas* démocratique.

En somme, lorsque des auteurs comme Huntington, Revel et Fukuyama parlent de "vagues mondiales de démocratisation", lorsqu'ils soutiennent que de plus en plus de pays se rangent du côté de la démocratie, ils le font selon des critères empiriques; quand la prestigieuse Freedom House, effectuant son traditionnel classement des pays du monde, établit des "degrés" de liberté et de démocratie, c'est aussi selon ces critères qu'elle le fait²⁰.

Bref, l'approche pragmatique, appel au concret, désire ramener le concept de

¹⁹ J. J. Kirkpatrick, "*Democratic Election, Democratic Government and Democratic Theory*", dans: D. Butler et al., *Op. Cit.*, p. 330, (les italiques sont de nous).

²⁰ Voir: *Freedom House, Freedom in the World Survey*, New-York, 1978- (rapport annuel). Il en va aussi de même pour d'autres études du genre. Nous pensons, entre autres, aux suivantes: Raymond Gastil, *Freedom in the World, Political Rights and Civil Liberties*, Wesport/London, Greenwood Press, 1983-84, 402 p. et D. Jodice et C. Taylor, *World Handbook of Political and Social Indicators*, New Haven/London, Yale University Press, 1983, 287 p.

démocratie sur la terre et en faire un concept *réellement* utile: un concept applicable.

Elle se veut

[an] effort to understand the nature of democratic institutions, how they function, and the reasons why they develop and collapse. The prevailing effort [is] to make democracy less of a 'hurrah' word and more of a commonsense word.²¹

Et toute autre démarche tient du mythe, de l'uchronie: "(...) l'identité d'un système politique ne peut se révéler sur la base de ses normes. On ne peut la saisir qu'à partir des faits, par référence à la possibilité de vérification qu'offre une description"²².

En résumé, la démarche empiriste promet, d'un part, l'observation et l'expérience, et d'autre part, plus concrètement, des élections ouvertes, périodiques et libres. Tels sont pour nous les éléments fondamentaux de la conception pragmatique de la démocratie.

Ces éléments nous paraissent convenir à la définition de Fukuyama.

Commençons par nous rafraîchir la mémoire: "la démocratie, dit-il, est (...) le droit universel de participation au pouvoir politique, c'est-à-dire le droit qu'ont tous les citoyens de voter et de prendre part à la vie politique"²³. Et un pays sera dit démocratique "s'il accorde au peuple le droit de choisir son propre gouvernement par le moyen d'élections périodiques, multipartites et à bulletin secret, sur la base du suffrage universel et égalitaire"²⁴. On s'en souvient aussi, Fukuyama affirme, en toutes lettres, favoriser une définition de la démocratie "formelle" parce qu'en dernière analyse, elle

²¹ S. P. Huntington, Op. Cit., p. 7.

²² G. Sartori, Op. Cit., p. 371. Et François Furet d'ajouter: "Comment une société pourrait-elle exister sur une illusion?". F. Furet, "*Réflexions sur la démocratie*", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 49, printemps 1990, p. 12. C. B. Macpherson, qui analyse cet appel au pragmatisme, en conclut qu'il n'est rien d'autre qu'un argument visant à justifier le modèle actuel de nos démocraties libérales. Voir C. B. Macpherson, Op. Cit., p. 109.

²³ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 67, (ou voir, plus haut, la note # 92).

²⁴ Ibid., p. 69, (ou voir, plus haut, la note #101).

serait celle qui viendrait le plus près de réaliser la démocratie "substantielle".

Point n'est ici besoin d'une démonstration exhaustive. Il est patent que Fukuyama doit être rangé du côté des "pragmatiques". Comme eux, il fait l'apologie du *réel*, comme eux, il fait l'apologie des élections.

En somme, la définition de notre auteur se veut "opérationnelle". Elle est strictement empirique, se fonde sur l'observation; comme celle de Schumpeter et des autres "pragmatiques", elle évacue totalement, sciemment, les concepts archétypes de "volonté générale", d' "unanimité", de "bien commun", de "démocratie directe". Cela est d'autant plus manifeste que Fukuyama, lui-même, se réclame de Schumpeter: "(...) on affirme avec lui, écrit Fukuyama, que la démocratie est 'la libre compétition des candidats au pouvoir pour le vote de l'électorat' "²⁵.

Avant de critiquer cette définition de Fukuyama, il faut maintenant la confronter à une autre manière d'appréhender la démocratie.

b) L'approche théorique²⁶

Elle descend d'un questionnement qui s'oppose diamétralement à celui des "pragmatiques". Ses racines, toutes théoriques, sont fichées dans la question suivante: "What is democracy?", c'est-à-dire, "What is *real* democracy?"²⁷.

L'observation, si chère à l'empirisme, n'a ici que très peu de valeur, puisque la démocratie n'est pas ce qui *est*, mais plutôt, dirions-nous, une valeur normative: ce qui *devrait* être. Dès lors qu'on veut déterminer le "degré" de démocratie d'un régime, il ne

²⁵ F. Fukuyama, Op. Cit., (note #5 du chapitre IV), p. 387.

²⁶ Bien que les théories de la "démocratie sociale" s'inscrivent, souvent, dans l'approche théorique, nous nous en tiendrons aux théories de la démocratie libérale.

²⁷ J. J. Kirkpatrick, "*Democratic Election, Democratic Government and Democratic Theory*", dans: D. Butler et al., Op. Cit., p. 326, (les italiques sont de nous).

faut donc pas faire appel au pragmatisme, mais bien à la spéculation: c'est à l'aune des "normes" qu'elle dégage qu'on appréciera les faits.

Et quelles sont ces normes? Quelle est la définition de la démocratie *vraie*? Sempiternelles interrogations, à vrai dire, battues et rebattues depuis les Grecs. Aussi, nous nous contenterons d'examiner, brièvement, les concepts qu'on retrouve couramment au sein des conceptions "théoriques"²⁸.

La volonté générale. On entend, ici, celle dont l'objet est l'intérêt général; celui de la collectivité au sens du *Tout*. Rousseau, on le sait, en est le champion. Il raisonne que le peuple entier, constitué en Corps, ne peut vouloir que son bien, que sa volonté dirigera ses actions en ce sens. Ainsi, "tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens, de sorte que le Souverain connaît seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent"²⁹. D'où il suit que, sous le règne de la volonté générale, tous sont politiquement égaux: *tous* sont appelés à être maître, en même temps que *tous* sont contraints par la volonté générale.

De ce fait, celle-ci garantit aussi la liberté, car "est libre politiquement celui qui est assujetti, sans doute, mais seulement à sa propre volonté"³⁰.

Bref, dans la *vraie* démocratie la volonté générale est la *vox dei*. Il faut, toutefois, prendre garde de la confondre avec la volonté de tous. Car contrairement à la première, celle-ci ne renvoie pas à l'unanimité: elle est simplement la somme arithmétique des

²⁸ Nous nous inspirerons principalement de Rousseau, dont on dit qu'il "est, peut-être, le théoricien le plus considérable de la démocratie". H. Kelsen, *Op. Cit.*, p. 19.

²⁹ Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Aubier-Montaigne, Bibliothèque philosophie, 1943, p. 155, (présenté et annoté par Maurice Halbwachs).

³⁰ H. Kelsen, *Op. Cit.*, p. 18.

volontés particulières³¹.

Le bien commun. Comme le note Schumpeter, le concept de volonté générale présuppose l'existence d'un bien commun identifiable³². Et pour le distinguer, le citoyen doit se débarrasser de ses préjugés et de ses préférences personnelles; il doit s'émanciper des considérations particulières qui lui cachent l'intérêt du *Tout*, intérêt qu'il ne peut honnêtement renier en tant qu'il est, lui-même, une partie intégrante de ce *Tout*. Selon Rousseau, il s'agit d'amener les hommes à vouloir "le joug du bonheur public"³³, puisqu'en somme, favoriser l'ensemble du corps social, c'est mettre en valeur chacune de ses parties.

Et en quoi consiste le bien commun? "(...) le plus grand bien de tous, répond Rousseau, se réduit à deux objets principaux, la *liberté* et *l'égalité*", surtout "l'égalité, ajoute-t-il, parce que la liberté ne peut subsister sans elle"³⁴.

Dans la *vraie* démocratie, contraindre celui qui, suivant sa volonté particulière, s'est égaré, c'est tout simplement l'obliger au seul bien authentique, celui du Corps social, celui qui est aussi le Sien.

La démocratie directe. Au sens strict, elle est "l'assemblée des citoyens, [qui] réunie en un lieu donné, vote les lois"³⁵, là où la volonté générale s'exprime. Elle est le pouvoir du peuple qui s'exerce, sans intermédiaire, sur lui-même. Cela implique qu'il soit suffisamment compétent et informé, sage et rationnel, pour traiter directement des

³¹ Voir: *Ibid.*, commentaire de M. Halbwachs, p. 149-150.

³² Voir: J. A. Schumpeter, *Op. Cit.*, p. 252.

³³ J. C. Talmon, *De la démocratie totalitaire*, Paris, Calman-lévy, 1966, p. 60.

³⁴ Rousseau, *Op. Cit.*, p. 218, (les italiques sont de l'auteur).

³⁵ Y. Blot, "*Pourquoi la démocratie directe*", dans: Y. Blot et le Club de l'Horloge, *Op. Cit.*, p. 193.

affaires publiques.

La participation de tous est indispensable à la démocratie directe. D'abord par définition, et ensuite, comme dirait Mill, parce que la participation produit des citoyens "meilleurs", ceux que requiert le bon fonctionnement de la démocratie directe³⁶.

Nous pourrions nous étendre plus longuement sur les éléments théoriques de la démocratie dite normative. Et, bien sûr, même ceux que nous venons de présenter ne font pas nécessairement l'unanimité parmi les penseurs "théoriques".

H. Kelsen ne se tromperait sans doute pas en disant que:

La démocratie idéale est une forme d'État ou de société dans laquelle la volonté générale est formée, ou -sans image- l'ordre social créé par ceux qu'il est appelé à régir, -le peuple. Démocratie signifie entité du sujet et de l'objet du pouvoir, des gouvernants et des gouvernés, gouvernement du peuple par le peuple.³⁷

Sans trop de risque non plus, on pourra aussi, avec Robert Dalh³⁸, la définir comme "[the] *perfect* attainment of political equality and popular sovereignty"³⁹.

Et ceux qui s'en tiennent aux élections pour définir la démocratie se trouvent, ni plus ni moins, à la pervertir. Rousseau, dans un passage célèbre, règle expéditivement son cas au suffrage:

Le peuple anglais croit être libre, il se trompe fort; il ne l'est que pendant

³⁶ Voir: C. B. Macpherson, *Op. Cit.*, p. 78. Pour une analyse du modèle de démocratie idéale de Mill, voir: *Ibid.*, pp. 57-98.

³⁷ H. Kelsen, *Op. Cit.*, p. 25.

³⁸ C'est tout de même avec certaines réserves que nous citerons ici R. Dalh, attendu qu'il est habituellement considéré comme un "pragmatique".

³⁹ Robert A. Dalh, *Preface to democratic Theory*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1968, p. 63. Cité dans: J. J. Kirkpatrick, "*Democratic Elections, Democratic Government, Democratic Theory*", dans: *Op. Cit.*, p. 334, (les italiques sont de J. J. Kirkpatrick). On peut considérer la démocratie pour Rousseau comme étant "une forme d'association qui [défend] et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'[obéit] pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant". Rousseau, *Op. Cit.*, p. 90.

l'élection des membres du Parlement: sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde.⁴⁰

Les élections, pensent les "théoriques", instaurent "le pouvoir de quelques-uns sur tous les autres"⁴¹. Elles travestissent honteusement la volonté générale car elles sont la volonté de la majorité et non pas celle du *Tout*. "Comment le suffrage universel, écrit Proudhon, parviendrait-il à manifester la pensée du peuple quand l'exercice de ses droits se borne à choisir, tous les trois ou quatre ans, ses chefs ou ses charlatans?"⁴².

Pour les "théoriques" purs et durs, le suffrage ne sert qu'à légitimer le pouvoir de quelques hommes, au même titre qu'on invoquait Dieu, jadis, pour justifier le pouvoir des rois⁴³. Bref, la démocratie par l'élection, c'est en dernière analyse la loi, l'ordre, la police, les taxes; tout un bazar coercitif, et sûrement pas le règne de la volonté générale et la recherche du bien commun.

Il existe cependant des opinions moins tranchées. James Buchanan, par exemple, écrit que "la règle majoritaire peut sans doute émerger du contrat (...)". Il ajoute toutefois qu' "elle ne constitue qu'une possibilité parmi plusieurs règles de décision

⁴⁰ Rousseau, *Op. Cit.*, p. 340.

⁴¹ Jean Daudelin, "*La démocratie incertaine*", dans: Jacques Zylberberg, ed., *La démocratie dans tous ses États*, à paraître aux Presses de l'Université Laval, p. 4.

⁴² Proudhon, *Confession d'un révolutionnaire*, chapitre XIV. Cité dans: Serge Christophe Kolm, *Les élections sont-elles la démocratie?*, Paris, Les éditions du Cerf, 1977, p. 98. Pour Pascal Salin, "la règle majoritaire sur laquelle repose la démocratie représentative (...) n'a aucun statut scientifique ou moral. Elle n'est qu'une technique arbitraire de gouvernement et c'est pourquoi [elle] peut devenir tyrannique (...)". P. Salin, "*Les dangers de l'ambiguïté*", dans: *Commentaire*, Paris, volume 13, numéro 49, printemps 1990, p. 77.

⁴³ L'élection, "c'est un vaste détournement de démocratie au profit d'une clique (...). Le peuple vote, les princes gouvernent (...). Le peuple ne vote pas pour se diriger, mais pour se choisir des dirigeants, se donner des maîtres. Et en réalité, même pas pour les choisir mais pour les légitimer. (...) l'élection est (...) [une] mascarade (...)". Voir: C. Kolm, *Op. Cit.*, p. 134-135.

possibles et acceptables, qui peuvent toutes avoir une même légitimité⁴⁴.

Mais qu'importe, en fait, la vigueur avec laquelle il convient, chez les "théoriques", de condamner l'absolue primauté de l'élection. Ce qu'il faut voir ici, c'est que tous s'entendent pour ne pas en faire le synonyme de la démocratie. Car cette dernière est un régime *achevé*, et il importe de la considérer comme telle: une idée essentiellement normative.

De ces définitions normatives, il appert qu'aucun régime n'a jamais *vraiment* réalisé l'idée de la démocratie. Tout au plus retrouve-t-on actuellement, dans les faits, une approximation de celle-ci, c'est-à-dire des non-démocraties. Les nôtres sont, en fait, des polyarchies⁴⁵, quel que soit l'avis des Schumpeter, MacIver, Huntington, Kelsen, Fukuyama et autres.

L'opposition apparaît clairement. D'une part, les "pragmatiques" avancent qu'il faut s'émanciper des conceptions qu'ils qualifient d'illusoires. D'autre part, les "théoriques" soutiennent qu'on ne peut se contenter de la réalité des urnes et de la séparation des pouvoirs -bref, de si peu- pour définir la démocratie. Peut-on concilier ces approches?

⁴⁴ James Buchanan, "*Peut-on apprivoiser la démocratie?*", dans: *Commentaire*, Paris, volume 9, numéro 36, hiver 1986-1987, p. 675. Spinoza, dont Roch Bouchard dit qu'il fut "le premier penseur de la démocratie moderne parce que, le premier, il fonda le pouvoir public sur la totalité des pouvoirs individuels, dans leur sens le plus radical et le plus universellement humain", croyait, lui, aux vertus du suffrage universel: "Tous ceux, en effet, qui sont nés de parents jouissant des droits civiques, ou sur le territoire national, ont bien mérité de la République, ou pour d'autres raisons encore possèdent légalement le droit de Cité; tous (...) ont le droit de suffrage et accès aux fonctions publiques; ils sont fondés à les réclamer (...)". Spinoza, "*Traité politique*", dans: *Oeuvres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, tome 4, XI, 1, (traduit et présenté par Charles Apphun). Cité dans R. Bouchard, "*Spinoza et la souveraineté confédérative*", à paraître dans *Dialogue*, p. 1.

⁴⁵ Voir: R. Dahl, *Op. Cit.*, pp. 63-89, (chapitre 3, "*Polyarchal Democracy*"). Aussi: G. Sartori, *Op. Cit.*, p. 4.

c) *Une synergie que Fukuyama semble ignorer*

La définition de Fukuyama, essentiellement "pratique" et "fonctionnelle", assise sur le scrutin, est-elle suffisante? Cela nous semble discutable.

Si l'idée de la vraie démocratie peut effectivement mener aux pires excès (le jacobinisme fut, après tout, le rejeton de la cité rousseauiste), il faut aussi voir que l'élection n'est pas une garantie absolue de démocratie. Il importe à ce titre de trouver un juste milieu entre ce qui *est* et ce qui *devrait* être.

Nous suggérons ce qui *pourrait* être.

C'est-à-dire que sans tomber dans l'impossible perfectionnisme, sans donner non plus dans un réalisme suffisant, nous avançons que nos démocraties peuvent être améliorées. Comment? Grâce aux idéaux, par l'optimisation de leur application. Il s'agit d'atteindre la limite à laquelle il est possible de les appliquer sans danger. Nos sociétés ne sont pas encore parvenues à cette limite.

Participation universelle, démocratie directe, volonté générale à la Rousseau, identification d'un bien commun: voilà, nous en convenons, des normes condamnées à rester normatives. Mais ne peuvent-elles pas nous montrer le chemin d'une démocratie réelle plus vraie? L'idée n'est pas nouvelle⁴⁶.

Yvan Blot et le Club de L'Horloge, par exemple, conscients du mirage de la démocratie directe, proposent une alternative qui s'en rapproche beaucoup: la démocratie référendaire. La population, régulièrement consultée sur toute question d'importance, délègue ainsi moins de pouvoir à quelques-uns⁴⁷.

⁴⁶ Voir, par exemple, G. Sartori, Op. Cit., pp. 25-41.

⁴⁷ Voir: Jacques Médecin, "*Pour une démocratie authentique*", dans: Yvan Blot et le Club de l'Horloge, Op. Cit., pp. 223-225, et dans les annexes, "*Proposition de loi constitutionnelle*", p. 229-230.

C. B. Macpherson, pour sa part, élabore "un système nettement plus favorable à la participation que celui dans lequel nous vivons"⁴⁸. La réforme qu'il propose veut maximiser la participation tout en demeurant *réalisable*. Elle n'a donc rien à voir avec l'utopie de la participation intégrale rousseauiste:

(...) on commencerait par pratiquer la démocratie (...) à l'échelon du quartier ou de l'usine, où l'on procéderait à des discussions entre égaux et où les décisions seraient prises par la majorité (...). On élirait à ce niveau des délégués qui constitueraient un conseil au palier supérieur, soit celui d'un district ou d'une municipalité. Les délégués devraient être responsables devant ceux qui les ont élus et tenir de ceux-ci des mandats (...) précis (...). On procéderait ainsi de palier en palier, en prévoyant un conseil national pour les questions d'intérêt national.⁴⁹

Considérable remodèlement de notre réalité, il faut bien l'admettre, cette proposition n'est pas utopique pour autant. Elle *pourrait* très bien être appliquée. Tout en étant plus démocratique que nos systèmes parlementaires et républicains, le modèle de Macpherson ne nous semble pas moins possible qu'eux.

À notre sens, donc, le seul point de départ valide, ce n'est pas "qu'est-ce que la *vraie* démocratie?", et non plus "comment qualifier nos démocraties électorales actuelles?"; il faut d'abord se demander: "What are the necessary and sufficient conditions for *maximizing* democracy in the *real world*?"⁵⁰.

Nous pensons que la démocratie est un *travail*, celui des démocrates, c'est-à-dire ceux d'entre les citoyens qui sont poussés par des croyances, des objectifs, des *idéaux*. Et ce travail est perfectible, *toujours* perfectible: il aspire à la réalisation véritable de la démocratie. Objectif chimérique, sans doute, mais dont la poursuite, nous dirons, est

⁴⁸ C. B. Macpherson, *Op. Cit.*, p. 129.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 141. Cette citation ne donne qu'un très bref aperçu de ce que propose l'auteur. Pour les détails, voir l'ensemble du chapitre "*La démocratie de participation*", dans: *Ibid.*, pp. 121-149.

⁵⁰ R. Dahl, *Op. Cit.*, p. 64, (les italiques sont de nous).

l'authentique *esprit* de la démocratie.

D'où il découle que le réel est inextricablement lié à l'idéal. Nous avons suggéré, plus haut, qu'ils sont synergiques. Nous sommes maintenant en mesure d'affirmer qu'ils sont nécessairement synergiques. La démocratie n'advient "que pour autant que les idéaux et les valeurs qui s'y rapportent lui donnent vie"⁵¹. Le "descriptivisme" à tout crin peut, à la limite, aboutir à la complaisance, à un semblant de démocratie dont on se satisfait sans vergogne. C'est "au monde politique *fidèle aux idéaux démocratiques* qu'il revient d'éloigner [ce] danger"⁵².

Apparemment inconscient du problème, Fukuyama, nous l'avons déjà assez dit, s'en tient à un rigoureux pragmatisme. Dès lors, comment accepter sa définition? À elle seule, elle ne nous paraît pas suffisante. En effet, il ne dit pas un mot sur les idéaux démocratiques, pas même la prise en considération d'une approche normative. Que la démocratie soit le fruit d'un travail perfectible, c'est une idée que Fukuyama ne nous semble pas considérer. Mais plutôt, il se contente de décrire ce qui *est*, ne parle pas de ce qui *pourrait* être, encore moins de ce qui *devrait* être. Voilà, à notre sens, ce qu'on pourrait lui reprocher.

Bien sûr, la définition de l'auteur a ses mérites. Comme toutes les définitions issues de l'approche descriptive, elle rend le concept de démocratie plus intelligible, et surtout, elle dégage des critères précis qui permettent de juger du "degré" de démocratie d'un régime. C'est beaucoup, on en conviendra. Mais à notre sens, elle pêche par un

⁵¹ G. Sartori, *Op. Cit.*, p. 376, (les italiques sont de nous).

⁵² C. L. Georgopoulos, *Op. Cit.*, p. 233, (les italiques sont de nous). Georgeopoulos propose, lui aussi, des réformes visant à perfectionner la démocratie par une application plus fidèle de ses principes. Toutefois, nous entretenons de sérieuses réserves face à ses suggestions parce qu'elles aboutissent à un renforcement considérable du pouvoir de l'exécutif: "la reconnaissance de la primauté fonctionnelle de l'Exécutif et la plupart des mesures prises en vue de la garantir, contribuent substantiellement à renforcer l'armature de la démocratie". *Ibid.*, p. 229-230.

empirisme qui nous semble excessif et plutôt stérile.

On pensera que ce verdict est quelque peu tranché, mais il est aisé de comprendre pourquoi Fukuyama s'en tient aux simples faits. Pour tout dire, nous pensons qu'il en est prisonnier. Car si la fin de l'histoire est une réalité actuelle, la démocratie qu'elle nous présente ne peut pas être perfectible: elle doit *déjà* être achevée⁵³. Fukuyama se contredirait en accréditant tout autre définition que la sienne. Méthodologiquement, il y est confiné.

Nous en concluons que la définition de l'auteur ne saurait être utile qu'à une étude strictement empirique. Par exemple, si Fukuyama avait voulu (comme Revel et Huntington) déterminer quels pays participent à la récente vague mondiale de démocratisation, sa définition aurait très bien fait l'affaire. Mais ce n'est pas le cas. Fukuyama, on le sait, fait de la philosophie spéculative. Et au niveau où il la fait, celui de la fin hégélienne de l'histoire, la démocratie ne peut être qu'achevée *et* réalisée. Aux fins où il l'emploie, donc, il nous semble que la définition de l'auteur présente quelque carence.

2. Définir le libéralisme? Il n'est pas uniforme

Un peu comme la démocratie, le libéralisme appelle plusieurs sens. En fait, il "est une telle source de controverse et d'indécision, qu'il a presque perdu son statut de mot (...) il est devenu un anti-mot, un mot qui ne veut rien dire ou moins encore"⁵⁴.

Il est au moins trois "sortes" de définition du libéralisme. On peut l'entendre

⁵³ Souvenons-nous des trois sens de la fin, particulièrement de la *finition*.

⁵⁴ W. D. Grampp, Economic Liberalism, Random House, New-York, 1965, vol. I, Foreword, p. vii. Traduit et cité par: André Vachet, L'idéologie libérale - l'individu et sa propriété, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, p. 17.

comme un "qualificatif", une philosophie et une sociologie.

Un "qualificatif". Le libéralisme peut être appréhendé comme une "mentalité, une attitude rationnelle, une vision du monde"⁵⁵. Il est une disposition de l'esprit, "une interprétation simultanée de l'homme et de la société qui fait de la liberté le point d'aboutissement d'une création continue (...)"⁵⁶.

En somme, nous dirons que le "libéralisme" est ici un qualificatif. Par exemple, on pensera d'un politicien qui fait preuve d'un tel esprit: "c'est un libéral!".

Une philosophie. "Le libéralisme est aussi une philosophie politique: sa vision du monde lui commande d'aménager et de garantir la liberté de ceux qui vivent dans la cité"⁵⁷. Cette doctrine repose sur la croyance que "l'individu a certains droits inaliénables qu'il possède du simple fait qu'il soit un être humain"⁵⁸. L'homme est indépendant, libre, et il faut mettre en forme ses droits dans la société constituée. Comme le dit André Vachet, c'est principalement à l'égard du corps social et de l'État que l'individu affirme sa liberté et son indépendance.

En résumé, le libéralisme se définirait philosophiquement comme une rationalisation de l'indépendance des individus tenant à se protéger des pouvoirs, surtout religieux et politiques, et à se répandre dans les activités économiques livrées à la spontanéité des intérêts de chacun des hommes à la recherche de leur satisfaction.⁵⁹

Une sociologie. À cette philosophie abstraite correspond un ordre social concret.

⁵⁵ A. Vachet, *Op. Cit.*, p. 18.

⁵⁶ Francis Balle, "Libéralisme", dans: *Encyclopaedia Universalis*, Paris, @ Enc. Univers. France S. A., corpus 13, volume 9, p. 973.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ W. N. Medlicott, "Liberalism", dans: *Chamber's Encyclopedia*, New edition, Georges Newnes, Londres, 1950, vol. 8, col. 1, p. 503. Traduit et cité par: A. Vachet, *Op. Cit.*, p. 19.

⁵⁹ A. Vachet, *Op. Cit.*, p. 20-21.

Entendu dans un sens plus courant, le libéralisme renvoie à la *société libérale*, c'est-à-dire une société qui s'identifie à la démocratie électorale, au capitalisme, et au constitutionnalisme garant des libertés personnelles⁶⁰.

Fukuyama adopte, on le sait, cette dernière conception du libéralisme. En le définissant "comme un système légal qui reconnaît certains droits individuels et libertés indépendants du contrôle de l'État"⁶¹, en le réduisant au Bill of Rights et au libre marché, la définition de l'auteur est clairement une sociologie⁶².

Nous proposons une analyse de cette définition à la lumière de la philosophie libérale. Nous pensons qu'il est impossible de définir correctement la *société libérale* sans apprécier d'abord la *doctrine* libérale. Pourquoi? Parce que la première est inhérente à la seconde; parce que "les sociétés ne se séparent pas des idéologies qui les justifient et les jugent"⁶³. À ce titre, il est essentiel d'examiner les fondations théoriques de la définition de Fukuyama, la pensée classique, dont il semble lui-même ignorer la présence⁶⁴.

Nous ferons ainsi ressortir que le libéralisme est beaucoup plus complexe à définir que ne le laisse entendre l'auteur: on y retrouve de sérieuses tensions, à propos de quoi

⁶⁰ Voir: Jean-Claude Casanova, "*Des anciens aux modernes, sur la situation du libéralisme*", dans: *Commentaire*, Paris, automne 1987, volume 10, numéro 39, p. 510. Aussi: A. Vachet, *Op. Cit.*, p. 21.

⁶¹ F. Fukuyama. *Op. Cit.*, p. 68, (ou, plus haut, la note # 106).

⁶² Rappelons aussi que pour Fukuyama, le capitalisme (qu'il appelle aussi libre marché et libéralisme économique) est un donné naturel, déterminé par la mécanique objective des choses, ou encore, par le développement de la science physique.

⁶³ A. Vachet, *Op. Cit.*, p. 23.

⁶⁴ "Fukuyama (...) présente le libéralisme comme une technique de gestion économique et un matérialisme économique. Il ignore tout simplement que le libéralisme est inspiré par une *métaphysique* et une *éthique* (...)". P. Salin, "*Les dangers de l'ambiguïté*", dans: *Op. Cit.*, p. 77.

Fukuyama ne souffle mot. Si "les idées ne mènent pas le monde, le monde ne se passe pas des idées"⁶⁵. Mais voilà, les idées dont ne peut se passer l'Occident ne sont pas uniformes, homogènes.

Le libéralisme, son esprit, a comme socle une conception particulière du monde et de l'homme; il s'enracine dans des prémisses, des principes, qui sont les "thèmes" du libéralisme. Selon A. Vachet, ce sont le naturalisme, le rationalisme et l'individualisme. (Et ils sont antinomiques).

Mais si l'arbre du libéralisme a des racines, il a aussi des branches. Les thèmes abstraits qui l'assoient doivent s'exprimer par des concepts plus pragmatiques:

(...) en tant que le libéralisme est la transparence idéologique d'un groupe d'hommes, d'une force sociale, d'une société en formation, il ne peut demeurer au niveau de telles abstractions: [les] thèmes doivent se particulariser dans un certain nombre de thèses qui sont autant d'articles d'un programme ou d'un manifeste.⁶⁶

Ces "thèses" sont la liberté, l'égalité, la propriété et la sûreté. (Et elles sont aussi antinomiques).

Il nous faudra donc considérer deux niveaux dans notre analyse, d'abord celui des thèmes, ensuite celui des thèses. À chacun de ceux-ci, il importera de faire voir que le libéralisme est un tissu de paradoxes tissés serrés.

a) *Les thèmes du libéralisme: naturalisme, rationalisme, individualisme*

Ambivalent, le libéralisme unit un déterminisme naturel, une régularité rationnelle et un individualisme expansif. Il réclame d'une part la soumission à la loi naturelle (...). D'autre part, privilégiant l'affirmation individuelle, il défend le pouvoir créateur de l'homme, le droit de l'individu dont l'initiative ne doit recevoir aucune borne.⁶⁷

⁶⁵ A. Vachet, Op. Cit., p. 23.

⁶⁶ Ibid., p. 189.

⁶⁷ Ibid., p. 84.

Clairement, cette cohabitation sous le même toit libéral est problématique.

La contradiction est double.

D'une part, elle oppose au plan moral deux "régularités" d'essence opposée: la "raison humaine" et la "loi de la nature", cette dernière étant prise au sens d'instinct et de spontanéité. D'autre part, face à ces deux notions qui veulent imposer une certaine "forme d'universalité"; face à ce déterminisme rationnel et/ou naturel, on retrouve dans le libéralisme un individualisme qui se veut total, irréductible. Et il l'est en ce qu'il rejette toute régularité: il atomise le réel et proclame "l'autonomie des parties".

La dichotomie raison/nature d'abord. "L'opposition est manifeste, écrit A. Vachet, (...) entre la raison et la nature qui signifie l'originel, le primitif et le spontané. L'instinct avec ses mouvements se distingue de la raison qui est artifice, construction, ordre et régularité"⁶⁸. Ainsi, toujours, l'homme est déchiré entre son penchant instinctif naturel et sa dimension rationnelle, "artificielle".

Toutefois, ces inclinations (que nous voyons pour notre part essentielles chez l'homme), simultanément consacrées dans le libéralisme, représentent toutes deux un moyen de parvenir au but ultime de la vie humaine: le bonheur. À première vue, elles semblent donc aisément conciliables. Mais même appréhendés sous ce rapport, il persiste entre ces thèmes une grande incompatibilité. En effet, autant le naturel, par le biais de l'instinct, entend procurer plaisirs et bonheur, autant le rationalisme vise à faire de même en établissant le règne du calcul et de la raison. Et cette domination du bon raisonnement implique un refrènement des passions: il veut rationaliser le spontané, le mettre au pas.

Il y a donc contradiction dans les termes: le règne de la raison implique son triomphe sur l'instinct, tandis que la nature, antérieure à la raison, renvoie aux seules

⁶⁸ Ibid., p. 166.

dispositions humaines primaires.

En somme, le libéralisme est un hédonisme qui se veut en même temps un eudémonisme rationnel:

La raison débouche aussi sur le bonheur, mais contrairement à la nature, ["qu'exprime la spontanéité brutale de l'homme à la recherche de son bonheur"], (...) elle impose une discipline et ordonne les moyens selon les finalités qui peuvent dépasser l'hédonisme immédiat.⁶⁹

En dernière analyse, et de manière concise, cette première dichotomie oppose deux "thèmes" qui tendent à l'universalité: elle met aux prises la régularité de la raison et le déterminisme de la spontanéité.

Mais ce n'est pas tout, le postulat de ces deux premières notions, juxtaposé à un autre grand thème du libéralisme -l'individualisme- pose une seconde antinomie. Nous voulons ici parler de la tension entre rationalisme/naturalisme d'une part, et individualisme d'autre part.

Par définition, l'individualisme -le contingent- s'oppose à l'universel; il met en avant une autonomie accomplie, une indépendance de la partie face au tout: une suprématie du libre arbitre singulier. Il nie tout déterminisme et refuse d'envisager d'autres conventions que celles du particularisme. Toute collectivité est d'abord et avant tout un "assemblage des individus (...), une collection d'individus"⁷⁰. C'est donc dire que l'individualisme va notablement à l'encontre de la primauté de la raison, comme de celle de la nature. Car ces deux primautés, même si elles sont incompatibles entre-elles,

(...) impose[nt] une régularité, un ordre rationnel ou naturel à l'individu qui tend ainsi à se transformer en élément passif d'un ensemble enchaînant son autonomie, ses dynamismes et son pouvoir. L'individu n'a alors de

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Jean Touchard, Histoire des idées politiques, Paris, Presses universitaires de France, collection "Thémis", tome II, 1962, p. 459.

substance que par sa participation au tout.⁷¹

La contradiction est manifeste: l'individualisme affirme la prédominance absolue du particulier; il repousse toute loi, fut-elle naturelle, tout déterminisme, fut-il rationnel. L'homme est autonome; complètement libre, indéterminé. Aux côtés de cette autonomie, aucun mouvement ne saurait être proclamé universel et nécessaire. Au pied de la lettre, déterminisme et individualisme sont mutuellement exclusifs.

Pourtant, le libéralisme juxtapose ces thèmes. Non seulement fait-il cohabiter deux universaux concurrents, mais il les confronte, en plus, à ce règne d'un fractionnement illimité. Voilà un paradoxe apparemment irréductible. Et il n'est pas le seul.

b) Les thèses du libéralisme: liberté, égalité, propriété, sûreté

La liberté, l'égalité, la propriété et la sûreté sont aussi antinomiques. Ces thèses, à divers degrés, sont présentes chez tous les penseurs du libéralisme. Avant de voir en quoi elles s'opposent, décrivons-les brièvement.

Nous nous arrêterons plus longuement sur la liberté et l'égalité, notoirement les fondements ultimes du libéralisme.

La liberté. Assez abstraitement, elle exige

la reconnaissance et le respect de l'autonomie de l'être humain, c'est-à-dire la reconnaissance et le respect de l'existence de la personne humaine dans sa double individualité de la pensée et du corps physique. L'homme est libre lorsque son être, pensée et physique, est reconnu comme ayant une existence propre et est respecté comme tel.⁷²

Plus précisément, la liberté peut être définie positivement et négativement⁷³:

⁷¹ A. Vachet, Op. Cit., p. 171.

⁷² Ibidem.

⁷³ Voir à ce sujet John Gray, Liberalisms - Essay in Political Philosophy, Londres/New-York, Routledge, 1989, pp. 45-68, (chapitre 4: "On positive and negative liberty").

Positivement lorsqu'il s'agit de la liberté *en elle-même*: "(...) c'est le choix du travail, et de l'exercice: être libre, en un mot, n'est pas ne rien faire, c'est être seul arbitre de ce qu'on fait ou de ce qu'on ne fait point"⁷⁴, ce choix étant éclairé par la raison: être libre, c'est devoir faire "ce qu'on a jugé de meilleur et plus convenable"⁷⁵.

Négativement quand on renvoie à ce que la liberté *n'est pas*: "liberté par rapport aux autres (...) ou, en anglais, cette *freedom from* (...) "⁷⁶, c'est-à-dire "freedom from some constraints or restriction, interference with, or barriers to doing, not doing, becoming, not becoming something"⁷⁷. C'est, en un mot, "(...) l'état de celui qui ne subit pas de contrainte"⁷⁸.

On remarque, chez nombre de penseurs libéraux, une propension à définir la liberté en l'opposant à la coercition; elle s'exprime par une autonomie de la personne face à l'autorité, plus précisément "l'autorité politique et sociale, et dans la dépendance de cette autorité des volontés individuelles"⁷⁹. "La liberté (...), écrit Locke, c'est de ne reconnaître sur terre aucun pouvoir qui ne lui soit supérieur, de n'être assujetti à la

⁷⁴ La Bruyère, *Caractères*, XII, 104. Cité dans: Maurice Flamant, *Le libéralisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1979, p. 12. La liberté "positive", dirait A. Vachet, c'est quand l' "individu a le pouvoir d'agir selon la raison dans tous les domaines où sa conservation et son bonheur sont engagés". A. Vachet, *Op. Cit.*, p. 193.

⁷⁵ Joubert, *Pensées*, 86. Cité dans: M. Flamant, *Op. Cit.*, p. 12.

⁷⁶ Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1976, p. 26.

⁷⁷ G. C. MacCallum, Jr., "Negative and positive freedom", *Philosophical Review*, numéro 76, 1967, p. 312. Cité dans: J. Gray, *Op. Cit.*, p. 49. La liberté définie négativement, ajouterait A. Vachet, c'est lorsque "les contraintes des autres (hommes ou choses), si elles s'exercent, ne sont pas déterminantes (...)". A. Vachet, *Op. Cit.*, p. 193.

⁷⁸ Francis-Paul Bénéot, *La démocratie libérale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, p. 304. "Liberty in its original sense, means freedom from restraint". J. S. Mill, cité dans: Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, p. 264.

⁷⁹ A. Vachet, *Op. Cit.*, p. 195.

volonté ou à l'autorité législative de personne (...)»⁸⁰. Cette liberté est garantie, protégée par l'État qui veille à préserver "une sphère privée où chacun est maître de lui-même"⁸¹. Le champ de l'État est, quant à lui, limité par celui des libertés individuelles⁸².

Un dernier mot en précisant que la liberté n'est pas une fin en soi. "Elle est au fond un moyen"⁸³ dans la recherche du bonheur vrai. C'est ainsi que cette *recherche* fonde la liberté, et que le *bonheur* en est le but ultime.

L'égalité. Elle est la seconde thèse fondamentale du libéralisme. Elle peut être comprise de deux façons: comme *égalité naturelle* et comme égalité devant la loi.

Prise très simplement, l'égalité naturelle est "le meilleur vocable pour exprimer cette similitude qui existe (...) entre les êtres humains venus au monde pourvu des mêmes cinq sens"⁸⁴. Par un raisonnement plus développé, Hobbes la fait suivre "de ce que les passions de la conservation et de la puissance s'équivalent chez tous les hommes puisqu'elles s'identifient à la nature commune"⁸⁵. Pour Hobbes, et en faisant fi des nuances, tous les hommes sont égaux de par leur équipollente capacité à se truer

⁸⁰ Cité dans: *Ibid.*, p. 194-195. Jean Touchard écrit pour sa part que chez "Locke, la liberté est conscience d'une particularité, (...) [elle] est un bien qu'on protège, pour Rousseau, [elle est] une possibilité qu'on accomplit". J. Touchard, *Op. Cit.* p. 425.

⁸¹ R. Aron, *Op. Cit.*, p. 123.

⁸² Cette interprétation -l'État minimal- ne s'applique évidemment pas à tous les penseurs du libéralisme. Et surtout pas à la cité rousseauiste où le corps politique investit toute la vie de l'individu, où la volonté personnelle libre passe par la souveraineté de la volonté générale. Il n'y a pas de "point où commence l'indépendance individuelle et s'arrête la juridiction de cette souveraineté". Benjamin Constant, *De la politique constitutionnelle*, Paris, Guillaumin, 1861, p. 274. De l'État minimal, on débouche avec Rousseau à l'État maximal. Voir: A. Vachet, *Op. Cit.*, p. 206.

⁸³ M. Flamant, *Op. Cit.*, p. 12.

⁸⁴ James Bryce, *Op. Cit.*, p. 79.

⁸⁵ A. Vachet, *Op. Cit.*, p. 214.

mutuellement. Chez Locke, "les créatures de même espèce et de même rang, qui participent sans distinction aux mêmes avantages naturels et jouissent des mêmes facultés devraient aussi être égales entre elles sans subordination ni sujétion"⁸⁶.

Mais cette égalité est essentiellement posée comme doctrine. Elle est supposée, comme un *a priori*. Dans les faits, elle se transforme en une inégalité qui suit de la différence des talents et des attributs que possèdent respectivement les hommes. (Ce qui fait dire à lord Bryce que l'inégalité est beaucoup plus naturelle que l'égalité!⁸⁷).

L'égalité naturelle doit donc être sauvée. Elle est "remplacée", dans le cadre du contrat, par l'égalité devant la loi. Cette nouvelle forme d'égalité, en fait, est inhérente à la première en ce qu'elle vise, du moins d'une certaine manière, à la préserver dans la société constituée.

Au sein du corps social, les citoyens possèdent également le droit de faire ce que la loi n'interdit pas. Le cadre légal de l'État, fruit de la convention, "garantit à l'individu l'élimination de toute contrainte et lui permet d'exprimer sa spontanéité dans un cadre général identique pour tous"⁸⁸. La loi veut assurer aux citoyens que tous sont également libres. Elle ne garantit pas que la liberté, elle garantit la liberté *dans l'égalité*.

L'égalité devant la loi "requires that the government treat all those in its charge *as equals*, that is, as entitled to its equal concern and respect"⁸⁹. L'égalité libérale, celle du contrat social, serait donc, en somme, une égalité purement formelle.

⁸⁶ Locke, Essai sur le pouvoir civil, II, 4. Cité dans: Ibid., p. 214-215.

⁸⁷ Voir: J. Bryce, Op. Cit., p. 80.

⁸⁸ A. Vachet, Op. Cit., p. 216.

⁸⁹ Ronald Dworkin, A matter of Principle, Cambridge, Harvard University Press, 1985, p. 190, (les italiques sont de l'auteur). Dworkin soutient que l'égalité politique est le nerf central du libéralisme, plus encore que la liberté. Voir, plus précisément: Ibid., p. 183.

La propriété. Bien que le concept de propriété désigne, avant tout, l'homme comme propriétaire de sa vie, de sa liberté et de ses facultés d'humain, bien qu'il renvoie d'abord à l'intégrité de la personne, on le retrouve rapidement (et surtout, diraient A. Vachet et C. B. Macpherson), chez la plupart des penseurs libéraux, dans un sens signifiant l'accaparement pour soi et la jouissance de biens matériels. John Locke est sans doute le philosophe libéral le plus explicite quant à ce droit de propriété privée: lorsque l'homme "retire une choses quelconque de l'état de nature, écrit-il, (...) il s'en acquiert la propriété (...)"⁹⁰.

Être propriétaire d'un objet se résume au pouvoir des individus "de disposer de tout ce qu'ils ont comme il leur plaît"⁹¹. La propriété est privée, individuelle, et surtout, elle est un droit naturel, presque sacré⁹². Car ce droit participe non seulement de la conservation, mais aussi de la recherche du bonheur qui passe "par l'utilisation et la jouissance des biens"⁹³.

La sûreté. "À cause de sa propriété ou de la situation satisfaisante dans laquelle il se trouve, chacun est soucieux du maintien de la loi et de l'ordre"⁹⁴. Vivre libre, préserver l'égalité, jouir paisiblement de sa propriété, voilà qui exige la sûreté. Elle interpelle directement le contrat. Car en effet, quoi de plus rassurant qu'un pacte aux conditions bien fixées?

⁹⁰ J. Locke, Essai sur le pouvoir civil, Paris, Presses universitaires de France, 1953, V, 27, p. 80. Cité dans A. Vachet, Op. Cit., p. 226.

⁹¹ E. Chamberlayne, cité dans: Ibidem.

⁹² "Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits (...)". J.-J. Rousseau, "Discours sur l'économie politique", dans: Oeuvres complètes, Paris, Éditions du Seuil, 1971, vol. 2, p. 286. Cité dans: C. B. Macpherson, Op. Cit., p. 20.

⁹³ Ibid. p. 227.

⁹⁴ John Adams, Notes on Virginia, query XIX. Cité dans C. B. Macpherson, Op. Cit., p. 22.

L'État est donc la sûreté. Il advient lorsque l'homme troque la liberté et l'égalité de l'état de nature contre l'assurance d'en jouir dans la paix et l'ordre, conditions dont l'État est l'agent.

Mais l'État fait de la sûreté un concept à double entrée. Il y a d'abord, comme nous venons de la décrire, la sûreté *par* l'État (face aux autres, face aux passions), mais dès lors, on retrouve un besoin de sûreté *face* à l'État. Car son pouvoir tend très vite à menacer la liberté individuelle. L'État peut devenir oppresseur.

Il suit que pour incarner un véritable agent de sûreté, il doit se contenter de protéger l'individu et ses droits. Il doit être minimal, et son rôle vu négativement: "(...) le meilleur gouvernement est celui qui gouverne le moins possible, qui n'intervient peu ou pas"⁹⁵. Voyons-le sous la plume de Jefferson:

Un sage et frugal gouvernement qui empêche les hommes de se faire du mal les uns les autres et qui les laisseraient libres de régler leur propre poursuite de l'industrie et du bien être et qui ne devrait pas enlever de la bouche du travailleur le pain qu'il a gagné. C'est là le programme d'un bon gouvernement nécessaire pour parvenir au bonheur.⁹⁶

En résumé, la sûreté libérale, c'est de confiner l'État qui garantit les droits de l'individu aux limites que fixent ces mêmes droits. Seul un gouvernement qui leur est dévoué constitue un État *sûr*.

Les antinomies. De ce bref résumé du contenu des thèses du libéralisme, nous pouvons maintenant dégager les principales contradictions qui existent entre elles.

● sûreté <---> liberté

Nous avons déjà entrevu cette difficulté. Le contrat sert, en principe, la liberté. Mais l'État qui émerge dans la société civile "ne peut exister sans encadrer la liberté

⁹⁵ A. Vachet, Op. Cit., p. 243.

⁹⁶ T. Jefferson, First Inaugural Address. Cité dans: Ibid., p. 244.

individuelle⁹⁷. En d'autres mots, quoi qu'il en soit des recettes minimalistes, l'État possède un pouvoir, et il exerce celui-ci *sur* les individus qui le composent: en dernière analyse, il discipline la liberté: "la liberté, écrit Montesquieu, ne consiste point à faire ce que l'on veut (...). Dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, [elle] ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit faire, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir"⁹⁸.

La liberté harnachée, voilà qui est antinomique.

● **sûreté <---> propriété**

Comme on sait, la propriété commande la paix et l'ordre. "Mais l'État qui l'assure la charge de ses taxes et de multiples réglementations qui peuvent la rendre aussi stérile que l'insécurité"⁹⁹. Comme pour la liberté, l'État qui protège la propriété la limite pourtant.

● **propriété <---> égalité**

La propriété exclue l'égalité des conditions. L'appropriation d'un objet par un individu veut nécessairement dire l'exclusion de tous les autres par rapport à cet objet¹⁰⁰. Pour faire de l'inégalité la condition même de la propriété, il n'y a ici qu'un pas. De la même manière, un nivellement rigoureusement plat des conditions ne pourrait se faire qu'au mépris du droit de propriété privée¹⁰¹.

⁹⁷ Ibid., p. 246.

⁹⁸ Montesquieu, L'Esprit des lois, XI, III. Cité dans: M. Flamant, Op. Cit., p. 12.

⁹⁹ A. Vachet, Op. Cit., p. 246-247.

¹⁰⁰ Voir: Ibid., p. 247.

¹⁰¹ À notre sens, c'est pour cela que l'égalité libérale ne se pose, essentiellement, qu'en terme d'égalité devant la loi. Pour ce qui regarde la propriété, l'égalité c'est l'égalité des chances, sans plus.

L'opposition est claire: l'égalité des conditions serait l'ostracisme de la propriété privée, tandis qu'en dernière analyse, la propriété, qui tend à la limite à la concentration, est clairement exclusive de l'égalité.

● **liberté <---> égalité**

Le rapport entre la liberté et l'égalité constitue sans doute la dichotomie la plus virulente du libéralisme. Il promeut simultanément ces "thèses", refuse d'en faire des ennemies, et ce faisant, écrit Claude Le Borgne, le libéralisme maintient "un compromis boiteux qui n'est pas trop logique (...) [et] il faut beaucoup de soin pour [le] sauvegarder"¹⁰².

L'égalité commande l'uniformité, appelle une certaine homogénéité, alors que la liberté veut affirmer l'autonomie et l'initiative, propre et originale des parties:

Être libre, c'est laisser éclater les forces vives de l'individu, c'est affirmer ses pouvoirs et ses puissances en toute spontanéité. L'égalité, à l'opposé, ne peut durer sans le musellement des passions, la retenue et la canalisation de l'impérialisme vital, la soumission aux règles de l'affirmation commune.¹⁰³

E. Borne résume très bien le problème: "Sans cesse, l'égalité entreprend sur la liberté et la liberté compromet l'égalité"¹⁰⁴.

Nous voudrions aussi ajouter que ce conflit peut mettre en cause la sûreté. Car l'antagonisme hautement idéologique qui en découle, celui entre ce qu'on a appelé traditionnellement la gauche et la droite, menace sans cesse l'équilibre social, la paix et l'ordre. "Tenir à ceci et à cela introduit dans la vie politique une tension permanente,

¹⁰² Claude Le Borgne, "*L'hécatombe*", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 50, été 1990, p. 219. Voir aussi: J. Chéverny, "*Désarmant Fukuyama*", dans: Op. Cit., p. 71-72.

¹⁰³ A. Vachet, Op. Cit., p. 248.

¹⁰⁴ E. Borne, "*Une histoire de salut*", dans: Op. Cit., p. 215.

suscite des affrontements de partis, nés de la concurrence des valeurs"¹⁰⁵.

Affirmées simultanément, les thèses du libéralisme, comme ses thèmes, sont concurrentes. Bien sûr, il existe des interprétations qui veulent concilier ces dichotomies pour "découvrir, comme le dit A. Vachet, une logique profonde, une cohésion générale"¹⁰⁶ au sein de l'idéologie libérale. Mais dans tous les cas, notre objectif se limitait à faire voir que les tensions y sont présentes, et nous pensons avoir effectivement mis en relief les profondes difficultés qui l'affligent.

Voilà donc l'idéologie qui a inspiré la sociologie libérale à laquelle s'astreint exclusivement la définition de Fukuyama. Comment celui-ci peut-il passer sous silence que la société libérale descend d'une idéologie tourmentée et qu'à ce titre, elle ne peut que l'être aussi? Celle-ci est déchirée, par exemple, entre deux conceptions au voisinage douteux:

(...) une conception individualiste -pour laquelle l'homme est un être de raison et de liberté, capable d'organiser lui-même ses rapports avec les autres hommes- et une conception collectiviste, d'après laquelle la "société" existe indépendamment des hommes qui la composent, de leurs désirs, de leurs volontés.¹⁰⁷

Les contradictions de la théorie, semble-t-il, ne peuvent que se refléter dans la pratique. Ainsi, comment ne pas voir qu'au delà du libre marché et du Bill of Rights, le libéralisme -philosophie comme sociologie- est en fait

(...) an uneasy balance between elements, wich are certainly connected (...), tough not necessarily by logic, and wich can pull in quite opposite directions. Were their equilibrium to be disturbed by one such element gaining preponderance over the others, then the nature of the Western *idea*

¹⁰⁵ Ibidem. Leon Wieseltier prétend pour sa part que le libéralisme est une "invitation à la guerre des idées". L. Wieseltier, "*Les trouble-fête*", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 49, printemps 1990, p. 86.

¹⁰⁶ A. Vachet, Op. Cit., p. 249. A. Vachet consacre toute la seconde partie de son ouvrage à cet exercice.

¹⁰⁷ P. Salin, "*Les dangers de l'ambiguïté*", dans: Op. Cit., p. 77.

would change, and it might cease to be definable as "liberalism".¹⁰⁸

En un mot, la définition fukuyamienne du libéralisme est handicapée de ce qu'elle ignore ses propres fondements théoriques, et de ce qu'elle ignore encore plus que ses fondations, parfois, sont tendues à quasiment se rompre.

Une remarque ici.

En plus de reprocher à Fukuyama son silence sur les difficultés philosophiques du libéralisme, on aurait pu l'accuser, notamment, de ne pas tenir un compte suffisant des tensions indiscutables entre la théorie libérale et sa pratique, ou, si l'on veut, entre la philosophie libérale et la sociologie libérale.

Car le libéralisme de nos sociétés occidentales (comment le nier?) est un étatismes; intervention, coercition et redistribution, autant d'éléments difficilement conciliables avec l'idéologie pure. Ce que Fukuyama croit définir comme libéralisme est, en fait, nous dirons, un métissage libéralo-collectiviste. Très différent de la pensée classique:

(...) la seule victoire de l'époque actuelle est celle de la social-démocratie, c'est-à-dire l'omnipotence (...) de l'économie mixte (définie non pas seulement par les nationalisations, mais aussi par une fiscalité forte et discriminatoire ou des réglementations tentaculaires). On est (...) loin de la liberté individuelle.¹⁰⁹

Avec J.-C. Casanova, il faut conclure que, malgré le radical courant néo-libéral de ces dernières années¹¹⁰, le modèle actuel de nos démocraties libérales n'est pas, à proprement parler, libéral; il s'agit plutôt de la pratique d'un "entre-deux", celle d'un modèle "libéral-social-national":

Il repose sur trois éléments: l'économie de marché plus ou moins tempérée par l'intervention de l'État dans le cadre national; le *Welfare State*, c'est-à-dire un système fiscal et social de redistribution des ressources pour financer les dépenses de santé, de retraite et d'éducation et pour compenser

¹⁰⁸ A. Hartley, "On never ending history", dans: *Op. Cit.*, p. 72.

¹⁰⁹ P. Salin, "Les dangers de l'ambiguïté", dans: *Op. Cit.*, p. 77.

¹¹⁰ "L'État, disait Ronald Reagan, ne règle pas les problèmes; il est le problème".

le chômage; et la démocratie politique.¹¹¹

Mais c'est là une critique que nous ne développerons pas outre mesure. Ce que nous retenons surtout, c'est que Fukuyama semble minimiser des principes théoriques -antinomiques- qui sont au fondement de toute sociologie ou pratique du libéralisme, y compris celle qu'il définit.

3. Conclusions

Suivant Fukuyama, la démocratie libérale est, tout bonnement, un régime qui unit suffrage universel, libre marché et garantie de certains droits et libertés par le biais d'une constitution.

Cette définition nous paraît discutable. D'une part, nous savons qu'on ne peut se limiter à un strict empirisme et à la simple élection pour définir la démocratie. D'autre part, nous savons aussi que l'idéologie libérale est agitée de tensions incontournables pour qui veut définir adéquatement le libéralisme: se limiter à la pratique (par ailleurs affligée, elle aussi, d'antinomies) pourrait donc constituer une simplification abusive¹¹².

C'est pourtant ce que Fukuyama fait pour définir tant la démocratie que pour le libéralisme. Pourquoi cela? Nous avons déjà avancé une réponse, plus haut, lorsque nous avons traité de la démocratie. Le même raisonnement s'applique au libéralisme.

En effet, pour réaliser la fin de l'histoire, la démocratie et le libéralisme doivent être actualisés. Il ne saurait en être autrement. À la fin de l'histoire, il n'y a plus de

¹¹¹ J.-C. Casanova, *"Des anciens aux modernes. Sur la situation du libéralisme"*, dans: *Op. Cit.*, p. 512.

¹¹² Radical, A. Ryan avance pour sa part: "(...) analytically, [Fukuyama] seems to have no idea what 'liberal' means". A. Rayan, *"Professor Hegel Goes to Washington"*, dans: *Op. Cit.*, p. 12.

place pour un modèle théorique qui soit en contradiction avec les *réalités*. Nécessité qui oblige Fukuyama à ne considérer dans les pays du Nord que le *fait* des institutions réalisées, et non pas une essence, ou quelque modèle *a priori*. On voit donc que c'est la logique même de sa conclusion qui réduit sa démarche à cet empirisme que nous croyons exagéré.

D'autant plus qu'une analyse des principes et des idéaux de la démocratie et du libéralisme, même superficielle, laisse entrevoir toutes les déficiences de la pratique. De telles carences sont contradictoires à la *finition* de l'histoire.

Nous poserions donc la question: la démocratie libérale, celle que nous vivons aujourd'hui en Occident, constitue-t-elle le point d'achèvement des régimes politiques? Est-elle vraiment le meilleur système de gestion de la coexistence humaine?



III.b) La société "démolibérale" occidentale: un régime achevé?

Qui [peut] être d'humeur assez noire et pessimiste pour laisser entendre que, tapis au sein du système [libéral] victorieux et de sa démocratie plus large et tant chantée, il y [a] des vices extrêmement graves, dissimulés (...) par des certitudes commodes? Ces vices existent bel et bien, hélas!

-John Kenneth Galbraith¹

Car ce ne sont pas les sociétés établies, si allégée et rationnelle que soit leur domination, qui pourront bâtir le monde de la liberté humaine.

-Herbert Marcuse²

Pour mettre en lumière les imperfections de la démocratie libérale, il n'est pas tout de se référer à la théorie et en constater l'application déficiente. Car pour Fukuyama et Kojève, l'État universel et homogène n'est pas tant celui qui applique intégralement les principes d'une idéologie spéculative que celui qui satisfait "l'homme en tant qu'Homme": régime *rationnel*, où peuvent se résoudre "toutes les contradictions fondamentales"³.

Notre société démolibérale incarne-t-elle vraiment "la forme la plus achevée des gouvernements humains"? Peut-elle raisonnablement être associée à la *finition* de l'histoire? Ceci ne nous paraît pas tout à fait assuré.

Selon Fukuyama, le citoyen des pays industrialisés du Nord incarne l'homme *synthétique*: il conserve la morale *travaillante* de l'esclave d'une part et la morale *dirigiste* du maître, via le gouvernement démocratique, d'autre part. Il est le dernier homme

¹ John Kenneth Galbraith, La République des satisfaits, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 19, (traduit par Paul Chemla).

² H. Marcuse, Vers la libération, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 14.

³ F. Fukuyama, "La fin de l'histoire?", dans: Op. Cit., p. 461. Le régime le plus accompli est "celui qui satisfait le mieux (...) l'âme (...)". F. Fukuyama, Op. Cit., p. 378.

parce qu'il s'est pleinement "réalisé": il est l'*homme-devenu*, ou encore l'*homme-reconnu*.

Il nous semble qu'on peut avoir, sur la réalité politique et sociale occidentale, un autre regard, qui jette un doute sur cette thèse. Nous voudrions considérer le point de vue de deux auteurs: John Kenneth Galbraith et Herbert Marcuse. Sans doute, l'économiste libéral et le philosophe néo-marxiste n'ont pas entre eux une panoplie d'affinités, mais leurs discours n'en sont pas moins rigoureux et cohérents, et ils ont en commun de proposer une critique résolue de la société libérale contemporaine. La *culture du contentement* et l'*homme unidimensionnel* partagent le mode critique, et on les verra tour à tour.

Nous présenterons d'abord Galbraith, dont l'analyse, plus empirique, tend à démontrer que le modèle économique actuel des sociétés occidentales engendre des disparités significatives. Nous suivrons ensuite Marcuse qui s'emploie aussi à mettre en lumière, mais à un autre niveau, les déséquilibres de la société libérale avancée.

1. Galbraith et la culture du contentement: le mirage de l'égalitarisme

Pour Fukuyama, donc, la démocratie libérale constitue en gros un régime achevé parce qu'elle satisfait le désir de reconnaissance et parce qu'elle est foncièrement égalitaire.

Sans doute juste dans une certaine mesure, cette thèse ne permet pas cependant de conclure à la *finition* de l'histoire, s'il faut en croire J. K. Galbraith, dont l'analyse indiquerait plutôt que la société occidentale ne réalise encore que partiellement la reconnaissance et l'égalitarisme, dont Fukuyama voit déjà l'accomplissement⁴.

⁴ Pour conclure à l'imperfection des sociétés occidentales, il aurait été facile de dresser une banale liste des problèmes qui les affligent. On aurait alors pu faire valoir que la violence urbaine, la criminalité, le narcodollar, le chômage, la pauvreté, la corruption, le racisme, la pollution, etc. ne peuvent être le propre d'un régime achevé.

a) Égalitarisme ou inégalitarisme structurel?

Dans tous les régimes qui ont précédé la démocratie libérale, les individus qui trouvaient leur compte dans l'ordre établi constituaient une infime minorité de la population. Mais de nos jours, note Galbraith, "les privilégiés sont nombreux, leur voix est très influente et ils forment [une] majorité"⁵. Voilà qui représente, face aux sociétés pré-démocratiques, un immense progrès et en ce sens, la démocratie libérale est sans doute l'un des régimes les plus égalitaires que l'homme ait connu.

Toutefois, croit constater Galbraith, il y subsiste quand même une "classe inférieure structurelle"; une simple observation de la pratique libérale en Occident démontre que celle-ci compte l'inéquité sociale au nombre des conditions mêmes de son existence.

En gros, explique l'auteur, les sociétés libérales se divisent en deux "catégories" sociales distinctes: d'une part, une majorité de satisfaits, et d'autre part, une minorité de déshérités⁶. La majorité contente est composée d'entrepreneurs de tout acabit, de

Mais Fukuyama, en guise de parade, réduit ces problèmes à de simples anachronismes impropres à la démocratie libérale, qui subsistent *malgré* elle, et qui se régleront éventuellement dans son cadre. Il faut donc critiquer Fukuyama sous l'angle qu'il adopte lui-même et mesurer le degré d'achèvement de notre société à l'aune des critères de la *finition* kojévienne: reconnaissance rationnelle, homme synthétique et égalitarisme.

⁵ J. K. Galbraith, Op. Cit., p. 141.

⁶ Il y a peut-être sur ce point une contradiction chez Galbraith. Dans un article publié quelque temps avant son livre, il soutient que "something like three-quarter to four-fifths of our population can be included in the comfortable community". J. K. Galbraith, "*Have capitalism and Socialism Converged?*", dans: New-Perspective Quarterly, New-York, volume 3, numéro 3, 1989, p. 49. À opposer à: "[les satisfaits] sont la majorité des votants (...); ils ne sont pas la majorité de la population adulte". J. K. Galbraith, Op. Cit., p. 146.

professionnels, de fonctionnaires et d'ouvriers qualifiés de toutes branches. Loin d'être socialement homogène, la catégorie sociale "satisfaite" ne doit pas être considérée comme une "classe" au sens marxiste du terme. Elle regroupe tout simplement ceux qui, contents de leur condition, ne veulent pas la voir changer.

Je n'entends nullement suggérer, écrit Galbraith, que les membres de la majorité contente n'ont plus d'aspirations personnelles, ni qu'ils sont unanimes dans leurs idées politiques. (...) ceux qui vivent dans l'aisance, font vigoureusement objection à tout ce qui peut envahir leur confort.⁷

Les satisfaits, poursuit Galbraith, ont en commun

(...) une confiance absolue en eux-mêmes dans leur situation présente. (...) Ils ne manifestent leur colère que dans un seul et unique cas: quand leur bien-être actuel ou leurs perspectives futures sont en danger ou risquent de l'être -quand l'État et des citoyens visiblement moins méritants qu'eux font irruption, ou menacent de faire irruption, avec leurs besoins ou leurs exigences. Et tout particulièrement si ce type d'initiative implique une augmentation d'impôt.⁸

En bref, les satisfaits sont contents, d'une part, de leur condition, et d'autre part, de l'ordre présent, dont ils sont bénéficiaires. Afin de ne pas le voir modifié, afin d'éviter des mesures publiques dont ils auraient à subir le fardeau fiscal⁹, ils brandissent les principes de la liberté et du marché, ceux du néo-conservatisme, qui sont "parfois assez clairement forgés pour les besoins de la cause"¹⁰. Nous verrons cela.

⁷ Ibid., p. 26.

⁸ Ibidem.

⁹ "Such citizens are content with their position and averse to any change in the status quo, particularly one that cost taxpayers money". Phoebe-Lou Adams, "*Brief Reviews*", dans: The Atlantic, Boston, The Atlantic Monthly Company, volume 269, numéro 6, juin 1992, p. 128. Aussi: "(...) the majority (...) socially and economically advantaged (...) will fight like tigers to maintain that advantage by voting (...) against increased taxation that would (...) respond to aching social problems". Jeffrey R. Herold, "*Best Reference Books - Economics*", Library Journal, New-York, Cahners/Bowker, volume 117, numéro 7, 15 avril 1992, p. 104.

¹⁰ J. K. Galbraith, Op. Cit., p. 27. L'argument de T. Sowell et de C. Murray voulant que les pauvres (en particulier les Noirs) aient besoin de l'aiguillon de leur

En fait, tout cela ne serait pas si grave si ce n'était que le confort de la communauté satisfaite repose *nécessairement* sur la présence d'une "classe inférieure structurelle", c'est-à-dire une catégorie de citoyens qui ne prend pas part à l'agréable existence des privilégiés. Dans tous les pays du Nord, l'*underclass* est en large partie composée de minorités ethniques et se concentre habituellement en milieu urbain.

Elle est "un acteur à part entière d'un vaste processus économique et (...) elle sert le niveau de vie et le confort de la catégorie favorisée"¹¹. La prospérité de notre société "dépend lourdement de sa présence"¹² en ce que "l'économie moderne -le capitalisme- exige une classe inférieure"¹³ afin d'effectuer, d'une part, les "emplois rebutants de l'agriculture et de l'industrie"¹⁴, et d'autre part, les "travaux ennuyeux et socialement dévalorisants qui [rendent] la vie ["dans la communauté urbaine moderne"] non seulement agréable, mais tout simplement possible (...) "¹⁵. Cette classe de travailleurs non spécialisés et mal rémunérés est tellement indispensable à la société occidentale moderne que partout -et surtout en Europe-, on a "puisé dans la population d'autres pays [moins avancés] pour la maintenir et la renouveler"¹⁶:

(...) capitalism (...) the culture of contentment, [écrit un commentateur de Galbraith], has always depended on this underclass -indeed, has happily

pauvreté pour arriver à la prospérité n'est rien d'autre, pour Galbraith, que l'un de ces principes qui donnent bonne conscience aux satisfaits.

¹¹ Ibid., p. 40.

¹² Ibidem.

¹³ Ibid., p. 45.

¹⁴ Ibid., p. 45-46.

¹⁵ Ibid., p. 46. Les travaux dont parle ici Galbraith sont, en gros, les "emplois domestiques, [les] récoltes dans l'agriculture, (...) le travail à la chaîne (...), le nettoyage des rues, le ramassage des ordures, les fonctions de portier (...)", etc. Ibid., p. 41.

¹⁶ Ibid., p. 45.

imported it when necessary to do the menial and distasteful jobs at the cheapest possible wage.¹⁷

Bref, "la classe inférieure est profondément structurelle"¹⁸, "elle joue l'un des rôles aussi obscurs qu'indispensables du capitalisme moderne"¹⁹.

À notre avis, il faut opposer cette conception à celle de Fukuyama pour qui la présence d'une *underclass* est un simple anachronisme. Pour Galbraith, l'impécuniosité sociale et matérielle ne persiste pas *malgré* la démocratie libérale: elle en est la *condition* et le *produit* mêmes. Contrairement à Fukuyama, qui conçoit la misère comme l'héritage de facteurs sociaux et culturels que l'économie libérale tend naturellement à éradiquer, Galbraith avance que la culture du contentement (c'est-à-dire ce que la démocratie libérale est devenue dans les faits), reproduit et cultive cette condition, c'est-à-dire celle que l'Organisation pour le développement et la coopération économique (OCDE) appelle: "a larger class of 'working poor' "²⁰.

On se souviendra que selon Fukuyama, hormis les disparités qui sont directement le fruit d'anachronismes, il n'y a plus en Occident d'inégalités dues aux conventions humaines. En fait, les inéquités résiduelles sont imputables à la nature des choses, c'est-à-dire aux lois objectives du "marché"²¹. De plus, "un fort degré de mobilité sociale"²²

¹⁷ William Keegan, "We're happy doing nothing", dans: *New Statesman & Society*, Londres, Statesman and Nation Publishing Company, volume 5, numéro 202, 15 mai 1992, p. 39.

¹⁸ J. K. Galbraith, *Op. Cit.*, p. 40.

¹⁹ *Ibid.*, p. 44.

²⁰ Cité dans: Joel Havemann et Norman Kempster, "World Employment Grows and the Future Looks Bleak", dans: *The Kitchener-Waterloo Record*, Kitchener, 7 août 1993, p. B-2.

²¹ Ces inégalités sont "dues à la nature des choses plutôt qu'à la volonté des hommes". F. Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 328.

²² *Ibidem.*

confirmerait l'égalitarisme foncier de nos sociétés.

Galbraith refuse ces explications. Selon lui, l'appel au grand principe de la mobilité sociale, de même que l'évocation d'une mécanique du marché prétendument naturelle, ne sont que le discours légitimateur des satisfaits, discours qui leur permet de faire passer pour "normaux" les déséquilibres de la société démolibérale. Galbraith dénonce l'idée néo-conservatrice selon laquelle "les souffrances, physiques et psychiques, (...) [sont] un aspect normal, (...) un phénomène qui se corriger[a] tout seul"²³. Pour l'auteur, cette thèse est le fer de lance d'une "théologie quiétiste"²⁴, et ceux qui la développent sont, en quelque sorte, les "penseurs de service" de la classe contente.

À notre avis, on peut affirmer sans trop se tromper que Galbraith rangerait Fukuyama parmi ces derniers, aux côtés des Arthur Laffer, Charles Murray et Thomas Sowell²⁵, auteurs qui avancent *grosso modo* que "the system of redistribution we now have is just. (...) [it] rewards those who are most deserving (especially by individual effort and hard work), so that defending the status quo in society works to protect the interest of all"²⁶.

En fait, prétend Galbraith, les thèses qui soutiennent que le marché saura bien, à long terme, créer l'abondance pour *tous*, ne trouvent aucun fondement dans la réalité: la *vraie* réalité, celle des démocraties libérales actuelles, c'est qu'elles engendrent de profondes inégalités, donc la pauvreté pour certains. Et cela se vérifie empiriquement:

²³ J. K. Galbraith, Op. Cit., p. 158.

²⁴ Ibid., p. 29.

²⁵ Au sujet de l'appréciation par Galbraith de certains auteurs de tendance néo-conservatrice (particulièrement ceux qui s'opposent aux mesure dites d'*affirmative action* pour les Noirs), voir: Wm. F. Buckley Jr., "*It's a Wonderful Life, Professor*", dans: National Review, New-York/Washington, volume XLIV, numéro 14, 20 juillet 1992, p. 40.

²⁶ Denny Braun, The Rich Get Richer - The Rise of Income Inequality in the U.S. and the World, Chicago, Nelson-Hall Publishers, 1991, p. 16.

toutes les statistiques à ce sujet démontrent qu'en Occident, les riches sont de plus en plus riches, et les pauvres de plus en plus pauvres²⁷. Quant à faire valoir (comme le fait Fukuyama) que cette pauvreté est relative et que le citoyen défavorisé du Nord est, à tout prendre, beaucoup plus aisé que le citoyen moyen du Sud, cela constitue un raisonnement pervers: une telle constatation ne change en rien l'acuité des disparités économiques et sociales au Nord²⁸.

En somme, suivant Galbraith, de tels arguments, de même que les principes du néo-conservatisme en général (individualisme, moins d'État, marché et laissez-faire), ne visent en fait qu'à justifier, sur le plan théorique, l'existence d'une classe déshéritée et à donner bonne conscience aux satisfaits qui refusent toute ponction fiscale dans leurs actifs à des fins redistributives²⁹. Richard Peet d'ajouter: "Here the legitimating function of neo-conservatism ideology intrudes in its most obvious form as protector of a system (and its ruling class and gender) (...)"³⁰. Et Alan Ryan de renchérir, presque catilinaire: "The United States has never had an established church, and neo-conservatives may have felt the lack of it. Mr. Fukuyama has provided them a Hegelian prayer book, for which

²⁷ Voir: Tom Reich, The Work of Nations - Preparing Ourselves For 21st Century Capitalism, New-York, Alfred A. Knopf, 1993, p. 197-198. Aussi: D. Braun, Op. Cit., pp. 73-79.

²⁸ "Étant donnée l'existence sordide à laquelle est condamnée la classe inférieure moderne, en particulier quand on la compare à celle de la majorité satisfaite, on peut vraiment s'étonner que le mécontentement et ses manifestations les plus violentes et les plus agressives ne soient pas plus rependus qu'ils ne le sont". Une des raisons, avance Galbraith, est justement cet argument que la pauvreté est relative. J. K. Galbraith, Op. Cit., p. 46-47.

²⁹ Pour ceux-là, écrit Galbraith, "le marché a sa vérité dont la réalité (celle de l'inégalité et de l'injustice) ne doit pas se mêler". Ibid., p. 132-133. Les penseurs du néo-conservatisme permettent aux contents "de s'évader de leur conscience et de leurs préoccupations sociales, donc de rayonner d'auto-satisfaction". Ibid., p. 36.

³⁰ Richard Peet, "*Politics at the End of History*", dans: Political Geography, Worcester, Butterworth-Heinmann Ltd, volume 12, numéro 1, janvier 1993, p. 75-76.

they are properly grateful"³¹.

Cela dit, nous le répétons, l'abondance matérielle de nos sociétés a indiscutablement permis de refouler la pauvreté au-delà de limites jamais atteintes auparavant. D'accord, donc, nos régimes éliminent la rareté; que l'égalitarisme en soit le propre est cependant une autre histoire. Nous soutenons plutôt qu'ils engendrent encore trop d'inégalités pour incarner la *finition* de l'histoire. Car "c'est le souci de son propre intérêt qui l'emporte dans la mentalité de la majorité satisfaite"³².

L'inégalité économique, nous le verrons maintenant, pourrait même entraîner une profonde inégalité au chapitre de la reconnaissance.

b) Les (nouvelles) bases économiques de la reconnaissance

Le "désir de reconnaissance, écrit Fukuyama, constitue l'aspiration (...) la plus fondamentale"³³ de l'homme. À la lumière des thèses de Galbraith, peut-on affirmer que cette aspiration est satisfaite dans nos sociétés?

Pour Fukuyama, bien sûr, la reconnaissance y est rationnelle, cela parce que chaque citoyen voit sa dignité d'humain libre et autonome reconnue par tous et par l'État. Cette reconnaissance s'exprime et s'applique par la constitution libérale démocrate qui garantit à tous, et de manière égale, certains droits inaliénables. Mais est-ce suffisant pour garantir une reconnaissance vraiment symétrique, réciproque, universelle?

Certes, l'avènement d'une société de droit fondée sur la croyance que "tous les hommes sont nés libres et égaux en dignité et en droits" représente un énorme progrès

³¹ A. Ryan, "Professor Hegel Goes to Washington", dans: Op. Cit., p. 13.

³² J. K. Galbraith, Op. Cit., p. 27.

³³ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 324.

historique. Mais se pourrait-il que la reconnaissance assurée par nos constitutions fût surtout *formelle*? Dans le monde réel, celui de tous les jours, la dignité ne réside pas uniquement dans le fait d'être humain et reconnu comme tel. Au sein de nos sociétés productives, capitalistes, la dignité du citoyen est le plus souvent liée, dirait-on, à ses fonctions économiques, ou en d'autres termes, à son *travail*³⁴. La reconnaissance égale et mutuelle existe bel et bien dans la théorie libérale, mais, dans la pratique libérale, il semble qu'elle ne soit que postulée, et vite remplacée par une inégalité de reconnaissance qui est inhérente au travail³⁵.

En principe, "le travail, (...), est agréable et enrichissant; c'est un domaine où tous ceux qui ont la chance d'avoir un emploi s'épanouissent à divers degrés. La femme et l'homme normaux sont fiers de leur travail"³⁶. Mais en pratique, "beaucoup d'activités professionnelles sont répétitives, assomantes, horriblement fatigantes, intellectuellement sans intérêt et *socialement dégradantes*"³⁷. Certaines tâches ne sont pas valorisantes; au contraire, elles sont "socialement avilissantes"³⁸.

³⁴ Car dans nos sociétés capitalistes avancées, "tout notre ordre social, culturel, moral, est construit sur la notion de travail". Yves Barel, La société du vide, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 21.

³⁵ Fukuyama lui-même reconnaît "les origines 'thymotiques' du travail". F. Fukuyama, Op. Cit., p. 258. Il ajoute même que dans le capitalisme avancé, les gens travaillent dans une bonne mesure pour "la reconnaissance (...) [que cela] procure. Le sens de leur valeur personnelle est étroitement enchaîné à (...) leur travail, (...) et au respect" qu'il commande. Ibid., p. 261.

³⁶ J. K. Galbraith, Op. Cit., p. 41.

³⁷ Ibidem, (les italiques sont de nous).

³⁸ Comme nous l'avons vu plus haut, c'est le cas "(...) des emplois domestiques, des récoltes dans l'agriculture, (...) [du] travail à la chaîne (...), [du] nettoyage des rues, [du] ramassage des ordures, [des] fonctions de portier (...)", etc. Ibidem.

Par ailleurs, d'autres emplois, ceux qu'occupent la majorité satisfaite, sont captivants, socialement valorisants et fort bien rémunérés. "Trait fondamental mais rarement formulé du système économique moderne: le salaire le plus élevé va au travail le plus *prestigieux* et le plus plaisant"³⁹; bref, au travail *le plus reconnu*.

D'où il découle qu'un éboueur n'obtient pas la même reconnaissance qu'un médecin; par la même logique, un chômeur n'est guère méritant socialement. On penserait donc que dans nos sociétés capitalistes fondées sur une éthique du travail, le fait de se voir reconnaître constitutionnellement la même dignité humaine n'est pas suffisant pour satisfaire rationnellement le *thymos*, car la reconnaissance y est médiatisée par la mentalité productive, par la rationalité économique mercantile. Ainsi, sera bien reconnu et bien rémunéré celui qui remplit des fonctions prestigieuses, ne le sera pas celui qui occupe un emploi dévalorisant, pour ne pas dire déshonorant⁴⁰.

Comment parler de reconnaissance rationnelle quand notre économie "a besoin de pauvres pour faire les travaux que les mieux lotis ne font pas et qui, manifestement, leur paraîtraient désagréables, voire atroces, dégradants"⁴¹. Comment même entrevoir la satisfaction du désir de reconnaissance de la "classe inférieure structurelle" alors que le système économique actuel la maintient "dans un assujettissement continu et respectueux"⁴², ce que Galbraith appelle aussi "un *asservissement sans issue*"⁴³? À vrai

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ "Il n'est sûrement pas dans le monde moderne, écrit Galbraith, de plus grande illusion -je dirais même escroquerie- que l'usage d'un seul et unique mot, "travail", pour désigner à la fois ce qui est pour certains ennuyeux comme la pluie, pénible et *socialement avilissant*, et ce qui est pour d'autres captivant, *socialement valorisant* et fort bien rémunéré". Ibidem, (les italiques sont de nous).

⁴¹ Ibid., p. 42.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibid., p. 46, (les italiques sont de nous).

dire, les gens de l'*underclass* font plus penser à une version moderne de l'esclave hégélien qu'à l'homme réalisé, l'homme-reconnu, celui de la *finition*. Un peu comme dans le cas de l'esclave hégélien, le chômeur des sociétés capitalistes se voit nié une partie de son humanité: il appartient à une sorte de catégorie de citoyens de deuxième ordre, ou comme dit encore Galbraith, à "une classe *reconnue* comme *inférieure*"⁴⁴.

En somme, à la reconnaissance symétrique formelle que propose Fukuyama, nous opposons la reconnaissance inégale liée aux fonctions économiques. Si la première est effectivement garantie en théorie dans le libéralisme démocratique, il faut peut-être voir que la seconde empêche la société démolibérale de rencontrer le critère de la *finition* qu'est la parfaite satisfaction rationnelle du *thymos*.

Il y a peut-être plus.

Depuis le début des années 1980, on observe dans les économies occidentales la montée d'un phénomène qui ne donne aucun signe de vouloir s'estomper: le chômage. Structurel, il afflige maintenant tous les pays industrialisés du Nord, un peu comme une maladie chronique. Même le World Economic Forum, traditionnellement un bastion des théories du "marché", s'inquiète de la propension structurelle du chômage et de notre incapacité à l'enrayer:

The key issue seems to be that the remarkable growth of the eighties -more than a hundred months long- has not solved the issue of unemployment. (...) jobs can be destroyed in a period of recession, [but] (...) economic recoveries do not eradicate unemployment.⁴⁵

Le chômage n'est plus une simple affaire de cycles économiques. Au début de la décennie précédente, l'économie capitaliste a même accouché d'une masse inédite de

⁴⁴ *Ibid.*, p. 43, (les italiques sont de nous).

⁴⁵ Stéphane Garelli, "*Is competitiveness killing employment? - Confronting Blue-collar and White-collar Structural Unemployment*", dans: *The World Competitiveness Report*, Lausanne, IMD International, juin 1993, p. 6. Voir Aussi: *Editorial, "Jobs: Where Are They?"*, dans: *The Leader Post*, Regina, 26 juillet 1993, p. A-7.

sans-emplois: les "chômeurs à long terme". L'acuité de ce nouveau problème n'échappe pas à l'OCDE qui note qu'en 1983,

(...) the number of individuals unemployed for longer than one year was roughly seven million in seventeen OECD countries. In 1989, the number slightly exceeded seven million (...). This took place against a background of relatively strong economic growth (...).⁴⁶

À quoi tient cette tendance? Assez simplement, on pourrait dire qu'elle est le fruit d'une cause unique: la quête de la compétitivité⁴⁷. Il devient de plus en plus clair qu'en raison du développement technologique, de l'automatisation et de l'âpre compétition provenant des pays les moins nantis, le chômage ne pourra jamais être totalement supprimé au Nord. Même qu'il pourrait prendre des proportions encore insoupçonnées:

(...) it was the blue-collar workers who were affected by the first wave of structural unemployment [c'est-à-dire celle des années 1970-80]. The nineties are now adding a second wave of structural unemployment which is affecting mainly white-collar workers. This trend could reach unprecedented proportions, since 85% of the population in advanced industrialised nations is involved in office work (...).⁴⁸

Les résultats de ce phénomène au chapitre de la reconnaissance sont certes à redouter: dans notre ordre social fondé sur une éthique du travail, une mentalité économique du travail, on pourrait bien voir apparaître une masse omniprésente de sans-emplois qui n'auront jamais accès à la même dignité, au même mérite social que les gens

⁴⁶ OCDE, Employment Outlook, Paris, OECD Publications, juillet 1993, p. 83-84.

⁴⁷ "Competitiveness is getting the blame". S. Garelli, *"Is Competitiveness Killing Employment? - Confronting Blue-Collar and White-Collar Structural Unemployment"*, dans: Op. Cit., p. 6.

⁴⁸ Ibid., p. 7. Soulignons tout de même que les avis sont partagés à ce sujet: "(...) that is a controversial area. Some experts blame technology; others say technology ultimately generates more jobs". J. Havemann et N. Kempster, *"World Unemployment Grows and the Future Looks Bleak"*, dans: The Kitchener-Waterloo Record, 7 août 1993, p. B-2.

qui travaillent. Pour ainsi dire, le chômage structurel des pays industrialisés du Nord condamne à toute fin pratique une partie de la population à la "mal-reconnaissance".

En somme donc, la pratique économique libérale actuelle, la *logique* même du capitalisme -la recherche d'une meilleure productivité-, semble en dernière analyse éliminer du travail une partie importante de la population. Comment juguler le problème? Nous laissons cette question entre les mains des économistes. Dans tous les cas, il appert que la solution la plus citée, soit la relocalisation des victimes des rationalisations et des nouvelles technologies, ne représente pas une alternative inépuisable; d'une part parce qu'on ne peut créer indéfiniment des emplois de contrôle; d'autre part parce que la main-d'oeuvre tertiaire est elle-même touchée par l'avancée technologique. Pour plusieurs économistes, il faudra s'y faire: le chômage est avec nous pour rester⁴⁹.

De là à penser que le capitalisme avancé accouche nécessairement d'une classe de sans-emploi, il n'y a qu'un pas⁵⁰. Toutefois, nous ne le franchirons pas nous-même. À vrai dire, nos compétences ne nous y autorisent pas. En fait, seule une analyse exhaustive, faite à partir d'un outillage macro-économique élaboré, suffirait à une

⁴⁹ Pour l'OCDE, "il n'existe pas de solution miracle". Cité dans: Agence Reuter, "*Chômage: un sommet alarmant*", dans: Le Droit, Ottawa, 3 juin 1993, p. 19. L'OCDE constate aussi: "Unemployment ["in Member countries"], already at record levels, is set to rise further (...). This will also imply more long-term unemployment". OCDE, Op. Cit., p. 3. Également: "[There is] ever-higher levels of long-lasting structural unemployment in the industrialized countries". Bruce Little, "*OECD urges push to better jobs*", dans: The Globe and Mail, Toronto, 21 juillet 1993, p. B-3. Voir de plus: Agence France Presse, "*Lack of jobs may spawn world unrest*", dans: The Toronto Star, Toronto, 2 juin 1993, p. A-2.

⁵⁰ Kim Campbell, alors première ministre (pourtant conservatrice) du Canada, posait, lors d'un sommet du G-7, la question suivante: "Is there some fundamental structural problem that is resulting in work not being allocated in a fair and equitable way?". Cité dans: *Editorial*, "*Some Have Jobs - Why Don't Others?*", dans: The Guardian, Charlottetown, 5 août 1993, p. 6.

conclusion solide. Cet exercice dépasse évidemment notre ambition.

Néanmoins, comme le dit S. Garelli, on peut légitimement s'interroger sur: "the logic of an economic system which appears to be obsessed by competitiveness and which kills employment"⁵¹. Sous toute réserve, donc, on soulignera l'existence d'un grave problème de chômage structurel en Occident, d'où apparaît la possibilité d'une "mal-reconnaissance" peut-être toute aussi structurelle. Et l'on ne se trompera sûrement pas en affirmant que la mentalité occidentale fait du chômeur un citoyen socialement diminué, démoralisé de ce qu'il est privé de ce qu'il y a de plus valorisant dans nos sociétés: le travail⁵².

Nous appuyant sur Galbraith, nous proposons donc de replacer le concept de reconnaissance dans un contexte plus "réel", et surtout plus "contemporain": plus actuel. La reconnaissance égalitaire et formelle de la dignité humaine ne suffit pas à justifier absolument notre société démolibérale. Ne faudrait-il pas plutôt considérer que la "mal-reconnaissance" lui est inhérente, via sa propension à attribuer la reconnaissance d'abord et avant tout selon le critère du travail?

Fukuyama objecterait sans doute ici que ces problèmes -particulièrement celui de l'inégalité- sont, au pire, conjoncturels et que la société aura tôt fait de s'amender par le jeu du marché et par l'intervention du gouvernement démocratique. Mais cela n'est peut-être pas aussi évident si l'on prend en compte les considérables problèmes de la démocratie à l'ère du contentement.

⁵¹ S. Garelli, *"Is competitiveness killing employment? - Confronting Blue-collar and White-collar Structural Unemployment"*, dans: Op. Cit., p. 8.

⁵² Cela, nous semble-t-il, rejoint dans une certaine mesure la critique du sénateur américain Patrick Moynihan: "The minute you announce that (...) history is over, a lot of people are going to say: 'Hey, wait a minute, we're out of a job!' ". Cité dans: James Altas, *"What is Fukuyama Saying - And to Whom Is He Saying It?"*, dans: The New-York Times Magazine, New-York, N.-Y. Times Publications, 22 octobre 1989.

c) Les vrais héritiers du maître hégélien, ou ce que devient la démocratie

Dans les démocraties libérales avancées, les satisfaits, dit Galbraith, "forment la majorité de ceux qui votent"⁵³. "C'est cela, ajoute-t-il, et non la répartition des électeurs entre partis politiques, qui définit le comportement politique (...) moderne"⁵⁴.

La classe contente constituant la majorité électorale, les partis politiques se conforment considérablement à ses visions et à ses désirs, car la séduction de cet électorat est essentielle pour gagner les élections. Cette dynamique, explique Galbraith, signifie que les aspirations des défavorisés sont pratiquement toutes évacuées du système: "Beaucoup [d'élus], sinon pratiquement tous, estiment que promettre dans son programme électoral d'améliorer les services offerts aux plus démunis en y consacrant plus de moyens relève du suicide politique"⁵⁵.

Galbraith conclut ainsi à l'exclusion politique quasi-totale de la "classe inférieure structurelle". Les membres de cette classe étant profondément désabusés, apathiques de par leur condition même, convaincus que l'action politique est inutile, ayant compris que l'agenda des grands partis politiques est dicté par les satisfaits, ils ne votent à peu près jamais: "(...) le motif principal de non-participation aux élections, c'est que (...) voter est un acte inutile pour le citoyen écrasé de pauvreté qui en a le droit"⁵⁶. D'autant plus que ce citoyen "se rend bien compte que la différence entre les (...) partis sur les

⁵³ J. K. Galbraith, Op. Cit., p. 141.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibid., p. 53. Même les politiciens avec une conscience sociale plus développée doivent "être pragmatiques. S'ils veulent gagner, il ne doivent pas aggraver les satisfaits". Ibid., p. 143.

⁵⁶ Ibid., p. 147.

problèmes qui le touchent directement ne porte pas à conséquence. Pourquoi, dans ces conditions, prendre la peine de choisir l'un ou l'autre?"⁵⁷.

Dans nos démocraties libérales, pense Galbraith, "l'attitude prédominante (...) envers l'État en général [est que] (...) les riches paient, les moins riches reçoivent. Les riches ont politiquement voix au chapitre, les moins riches non"⁵⁸. Ce qui ne correspond assurément pas à la démocratie substantielle: la majorité contente "règne sous l'égide inattaquable de la démocratie (...), une démocratie à laquelle les moins fortunés ne participent pas"⁵⁹.

En somme, donc, notre démocratie "n'est pas celle de tous les citoyens, mais de ceux qui, pour défendre leurs privilèges économiques et sociaux, se rendent effectivement aux urnes"⁶⁰. Le résultat? Réponse de Galbraith: "(...) un État qui ne prend pas en ligne de compte la réalité ou les besoins de l'ensemble de la population, mais seulement les opinions des satisfaits, devenus la majorité des votants"⁶¹.

Maintenant, cette situation est-elle remédiable? Le jeu régulateur de la démocratie, ses forces correctrices, peuvent-ils éliminer ce vice de la démocratie libérale

⁵⁷ Ibidem. Aussi: "(...) les élections (...) récentes ont été disputées par des défenseurs jumeaux de la politique générale de la majorité contente". Car tout politicien qui veut conserver ses chances de remporter les élections doit s'abstenir "de toute courbette sérieuse à l'intention de la minorité qui ne participe pas et ne vote pas; (...) il mettrait ainsi fin à la pêche aux voix dans les rangs" de la majorité satisfaite. Ibid., p. 145.

⁵⁸ Ibid., p. 52. Ou encore, écrit Galbraith, "une partie de la communauté paie les impôts et vote; l'autre reçoit les bénéfices et ne vote pas". Ibid., p. 55.

⁵⁹ Ibid., p. 19 et p. 25. Les satisfaits sont "c'est certain, parfaitement respectueux du principe démocratique -en tenant compte du fait, toujours, que c'est une démocratie où, pour le dire d'un mot, la voix et le vote de la fortune l'emportent". Ibid., p. 55.

⁶⁰ Ibid., p. 19.

⁶¹ Ibidem.

avancée? Galbraith en doute fortement:

(...) peut-être le feraient-[ils] aujourd'hui si nous étions dans une vraie démocratie -fondée sur les intérêts et le vote de tous les citoyens. Ceux qui sont à l'extérieur du système se rassembleraient ou, plus exactement pourraient être rassemblés pour défendre leurs propres intérêts, et du même coup l'intérêt général (...). Mais hélas, nous parlons ici d'une démocratie dominée par ceux qui voient le moins d'urgence à corriger ce qui ne va pas, qui sont le plus à l'abri, dans leur confort à court terme, de ce qui pourrait mal tourner.⁶²

C'est ainsi que croire que la démocratie actuelle se corrige et se maintient *naturellement* dans un équilibre optimum -selon l'argument néo-libéral bien connu- masque la réalité du déclin de la démocratie en Occident. Indéniablement, soutient Galbraith, la "classe inférieure structurelle" est exclue tout aussi structurellement de la vie politique. D'accord en cela, R. Peet ajoute: "Political inequalities of the most fundamental kind, (...) characterize a global system said to be approaching democratic perfection"⁶³.

Cette thèse ne pourrait-elle pas porter ombrage à la théorie fukuyamienne de la fin? Selon celle-ci, on s'en souvient, le citoyen de la démocratie libérale incarne l'homme *réalisé* parce qu'il constitue la synthèse du maître et de l'esclave: il doit travailler comme le faisait l'esclave, et par la démocratie, il dirige, comme le faisait le maître. Fukuyama écrit que la "maîtrise prend à présent la forme de promulgation des lois démocratiques déterminées, c'est-à-dire d'ensembles de règlements universels par lesquels les hommes responsables se gouvernent eux-mêmes"⁶⁴.

Ne devrait-on pas plutôt considérer la réalité contemporaine de la maîtrise hégélienne à partir d'un angle plus "galbraithien"? De cet angle, ne pourrait-on pas envisager que le régime libéral démocrate actuel, loin de permettre à *tous* les hommes

⁶² Ibid., p. 169.

⁶³ R. Peet, "*Politics at the End of History*", dans: Op. Cit., p. 75.

⁶⁴ F. Fukuyama, Op. Cit., p. 236-237.

de diriger, en exclut plusieurs de la fonction de maître, et qu'à ce titre, ceux-là ne sont pas des hommes *synthétiques*?

Téméraire, nous pourrions peut-être même affirmer que, dans la mesure où le système politique exclut chroniquement la "classe inférieure structurelle", celle-ci est tout aussi chroniquement confinée à un rôle qui s'apparente étrangement à celui de l'esclave hégélien: privée de la morale dirigiste, cette morale étant le propre des satisfaits, toute une population de nos démocraties libérales est assez loin de ressembler à l'homme *réalisé*.

De plus, si le jeu de la démocratie est effectivement faussé, cela peut aussi poser un problème en ce qui a trait à la reconnaissance rationnelle. Car on s'en souvient, pour Fukuyama, cette reconnaissance s'applique via les droits démocratiques: un vote pour chaque homme, et le droit pour tous de faire valoir des opinions politiques *thymotiques*. Mais si, comme le pense Galbraith, la mécanique de nos démocraties libérales fait en sorte que le pouvoir se concentre structurellement dans les mains d'une majorité fortunée, tandis que toute une classe est nécessairement réduite à l'apathie, il peut apparaître que la reconnaissance politique, celle-là même dont parle Fukuyama, ne soit pas aussi symétrique qu'il le pense.

S'il est vrai que le membre de la "classe inférieure structurelle" n'est pas un homme synthétique, le satisfait, par corrélation, ne l'est peut-être pas non plus. Car la communauté dirigeante satisfaite ne respecte pas sa part du contrat de la reconnaissance symétrique: si certains citoyens n'ont pas accès à la maîtrise hégélienne et sont "mal-reconnus", c'est que certaines personnes ne les reconnaissent *pas* comme leur égal. La "mal-reconnaissance" n'existe pas seulement pour celui qui la subit, puisqu'elle procède de celui qui l'adjuge. Les satisfaits, considérant que toute une classe est socialement moins méritante qu'eux, ne sont peut-être donc pas non plus des hommes *synthétiques*, *réalisés*; en fait, il nous semble qu'ils pourraient être associés au maître hégélien.

D'aucuns diraient que ce dernier ne travaillait pas et que les satisfaits, eux, travaillent. Mais à l'époque, ce qui était le plus valorisant socialement c'était d'être libre et maître de son temps; travailler ne l'était pas et avait une connotation servile. Aujourd'hui, comme nous le savons, le travail est un facteur primordial de la reconnaissance. D'où il suit que les satisfaits, comme le maître hégélien avant eux, sont les mieux reconnus. D'ailleurs, comme le fait remarquer Galbraith, les contents semblent détenir un quasi-monopole du pouvoir politique: ils en apparaissent d'autant plus comme les seuls vrais héritiers de la maîtrise hégélienne.

En somme, selon cette analyse, on ne trouve encore en Occident qu'un égalitarisme partiel, une reconnaissance partiellement rationnelle, et une démocratie partielle. Et il semble que ces déficiences soient un point d'arrivée inévitable dans l'évolution de toutes les sociétés qui s'engagent sur la voie démolibérale, cet engagement serait-il aussi inchoatif que celui des pays de l'Est: "(...) [in] the Soviet Union (...) those left outside the [new] system will inevitably be neglected when enough of a population becomes comfortable and secure"⁶⁵.

2. Marcuse et la critique de la société bloquée

Selon Galbraith, donc, notre société libérale ne constitue pas le terme de l'histoire parce qu'elle contient trop de pauvreté et d'inégalités, cela d'une manière structurelle. Selon Marcuse maintenant, même si cette pauvreté et cette inégalité n'existaient pas, en supposant même que l'abondance soit généralisée, notre société présenterait encore des malaises rédhibitoires pour la thèse de Fukuyama; des malaises qui non seulement attestent l'imperfection de la structure actuelle, mais plus encore en indiquent

⁶⁵ J. K. Galbraith, *"Have Socialism and Capitalism Converged?"*, dans: *Op. Cit.*, p. 49.

l'anachronisme et la possibilité de dépassement. Autrement dit, Marcuse aperçoit des malaises qui ne sont intelligibles que si l'on conçoit la démocratie libérale comme un épisode attardé du devenir de l'humanité. C'est donc substantiellement depuis la même philosophie hégélienne de l'histoire que Marcuse voit notre société non pas comme l'ultime synthèse, mais comme un moment toujours plus périmé de la dialectique, et même un blocage de celle-ci.

Pour résumer cette théorie, on rappellera qu'elle est principalement inspirée de Freud et de Marx, dont Marcuse réalise une sorte de synthèse, et de mise en rapport avec la société capitaliste avancée. Freud est surtout présent dans l'anthropologie de Marcuse, et Marx dans son discours politique. Nous pensons que le thème de la répression fournit le moyen d'unifier ces deux aspects de la pensée de Marcuse.

La compréhension de cette pensée exige que nous connaissions d'abord des fondements théoriques qui apparaîtront assez spéculatifs, sans doute, en regard des arguments de Galbraith, mais que nous ne devons pas moins considérer ici. On verra donc d'abord les principes anthropologiques qui président à la critique marcuséenne de notre société, puis cette critique elle-même. Une partie correspondra à l'influence de Freud, l'autre à celle de Marx.

a) La répression chez Freud

Freud est probablement le premier à avoir thématiquement anthropologiquement la dimension antagonique du rapport de l'homme à la société. Il fonda le concept sur la répression que la société exerce structurellement sur le désir humain. Il vaut la peine de s'y attarder, parce que ce concept, emprunté et modifié par Marcuse, est la clé de sa théorie critique de notre société démolibérale.

● *Une anthropologie hédoniste*

Cette théorie critique s'appuie sur une certaine conception de l'homme. C'est une conception matérialiste, essentiellement freudienne et qui considère que ce qu'il y a de plus fondamental dans l'aspiration humaine, c'est le désir de jouir. Épicure avait déjà dit cela. Mais avec Freud, l'hédonisme s'est spécifié considérablement. Il procède d'une théorie achevée des instincts humains.

Que veut l'homme, demande Freud? Que désire-t-il le plus essentiellement et primordialement? Quel est le premier et comme le transcendental de tous les instincts, celui qui est omniprésent dans la *psyché*? Freud répond: "Après de longues hésitations, de longues tergiversations, nous avons résolu de n'admettre l'existence que de deux instincts fondamentaux: l'Éros et l'instinct de destruction"⁶⁶. Éros est le terme par lequel les Grecs désignaient l'amour et le dieu de l'amour. C'est le désir non seulement de jouir sensuellement et aussi d'aimer, mais plus généralement le désir de vivre, de créer, d'unir, de construire, de réaliser l'harmonie, etc⁶⁷. Tandis que son opposé, l'instinct de destruction, sera appelé Thanatos, terme qui veut dire mort. C'est la pulsion vers la négation, la violence, l'agressivité. *Instinct de vie* serait donc l'explicitation la plus générale et essentielle de Éros.

Il est important de noter que ces deux instincts fondamentaux d'une part se complètent et d'autre part doivent être en équilibre. Ils se complètent: "Dans les fonctions biologiques, dit Freud, les deux instincts fondamentaux sont antagonistes ou combinés. C'est ainsi que l'action de manger implique la destruction d'un objet, suivie

⁶⁶ S. Freud, Abrégé de psychanalyse, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 8.

⁶⁷ Éros, dit Freud, tend à "organiser la substance vivante en unités toujours plus vastes afin que la vie puisse être prolongée et amenée à un développement supérieur". S. Freud, Collected papers, V, p. 135. Cité par Marcuse, Éros et civilisation, Paris, Les éditions de Minuit, 1963, p. 184.

d'une assimilation de ce dernier"⁶⁸. Ils doivent être en équilibre, cela est nécessaire à la santé psychique: "Toute modification affectant la proportion [de ces instincts] a des retentissements des plus évidents. Un excédent d'agressivité sexuelle fait d'un amoureux un meurtrier sadique, une diminution notable de cette même agressivité le rend timide ou impuissant"⁶⁹. Il reste que Éros, l'instinct positif, est de loin le plus important des deux; Thanatos est son instrument. Par exemple, chez les animaux, le combat des mâles est pour les jouissances de l'amour. Donc, Éros est le tout premier mouvement de la vie humaine en tant qu'humaine.

Il faut préciser aussi que Éros ne se réduit pas au simple désir sexuel dans le sens génital du terme, même s'il en tire son principal aliment, ou le plus gros de sa substance. C'est que le désir génital, ainsi que le montra la psychanalyse, est susceptible de se modifier indéfiniment et de se porter vers des objets à but non sexuel, ainsi que Freud l'expliqua par les concepts de refoulement, de déplacement, de sublimation, dont la présentation ne nous apparaît pas nécessaire à ce travail.

Freud n'affirme pas explicitement que tous les désirs se réduisent au désir génital (notamment, sous Éros, mais distinctement de la génitalité, il voit les désirs d'autoconservation), mais il pense que celui-ci circule dans tout l'organisme comme la sève dans l'arbre, qu'il énergétise en quelque sorte toutes les tendances positives; il pense que le désir génital est le principal pourvoyeur de l'énergie humaine, à condition de s'élever au-dessus de la simple génitalité. Ainsi, Éros est à comprendre comme étant *surtout* la génitalité plus son déploiement, ou son irradiation dans l'organisme.

Essentiellement, donc, le mouvement de la vie humaine est Éros. Ce désir général de vivre et de jouir, considéré dans son jaillissement même, Freud l'appelle

⁶⁸ S. Freud, Op. Cit., p. 8.

⁶⁹ Ibid., p. 9.

principe de plaisir. Ce principe est donc la part de notre organisme dans nos décisions, ou dans nos actes. Spontanément, mécaniquement, ou biologiquement, nous désirons jouir, inconditionnellement.

● *Le principe de réalité*

Constitutivement à notre vouloir vivre, donc, nous désirons jouir. Sauf que l'environnement naturel et humain ne permet pas l'entière et indifférente satisfaction de ce désir. Il nous faut bien tenir compte de toute une somme de nécessités pratiques, comme la nécessité de vivre ensemble, ou comme la relative difficulté de satisfaire son désir. Notamment, il nous faut tenir compte de l'*Ananké*⁷⁰, c'est-à-dire de la rareté de certains biens, et à partir de là, de la nécessité de travailler, de se priver, de faire des compromis avec les autres, avec lesquels il faut s'organiser en société. C'est la seconde instance dans la détermination de nos actes, faisant pendant au principe du plaisir, c'est le *principe de réalité*.

Le principal représentant du principe de réalité, pour Freud, c'est la civilisation, entendons la nécessité de vivre ensemble et d'améliorer ensemble la qualité de la vie humaine:

La culture humaine (...), ["je dédaigne séparer la civilisation de la culture"] (...) j'entends [par elle] tout ce par quoi la vie humaine s'est élevée au-dessus des conditions animales et par où elle diffère de la vie des bêtes (...) [la civilisation donc] (...) comprend, d'une part tout le savoir et le pouvoir qu'ont acquis les hommes afin de maîtriser les forces de la nature et de conquérir sur elle des biens susceptibles de satisfaire aux besoins humains; d'autre part, toutes les dispositions nécessaires pour régler les rapports des hommes entre eux, en particulier la répartition des biens accessibles.⁷¹

⁷⁰ Certes présent chez Freud, ce n'est que plus tard, avec Marcuse, que ce concept prend explicitement forme.

⁷¹ S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1980, p. 8.

La thèse de Freud est ainsi que le développement de la civilisation est inversement proportionnel au libre épanchement de la sexualité. Donc que la civilisation réprime une partie importante des pulsions de l'homme: "Il semble (...) que toute civilisation s'édifie sur la contrainte et le renoncement au plaisir"⁷². Marcuse:

La thèse de S. Freud selon laquelle la civilisation est fondée sur l'assujettissement permanent des instincts humains à été généralement admise. (...) La libre satisfaction des besoins instinctuels de l'homme est incompatible avec la société civilisée. La renonciation et le report de la satisfaction sont des conditions même du progrès. (...) Le bonheur doit être subordonné à la discipline du travail en tant qu'occupation à plein temps, à la discipline de la reproduction monogame et aux lois de l'ordre social. Le sacrifice systématique de la libido, son détournement rigoureusement imposé vers des activités et des manifestations socialement utiles est la civilisation"⁷³.

La civilisation, ou, nous pouvons dire, la société, car il semble que Freud utilise ici ces deux termes comme des synonymes. Nous préciserons deux aspects à la répression nécessairement exercée par la société. Cette répression, d'une part, a quelque chose de purement négatif: la société simplement bloque, empêche le désir (*interdiction* de voler, violer, pratiquer l'inceste, etc.). Et il y a aussi d'autre part dans la répression ceci, qui est positif: la société utilise la libido, elle la détourne à son usage, comme le torrent d'une rivière est converti en électricité. Par la transmutation, par l'élévation du désir génital, la société s'élève elle-même. Elle existe de par son prélèvement sur celui-ci.

Marcuse accepte cette idée, mais aussi il la modifie notablement.

⁷² Ibid., p. 10.

⁷³ H. Marcuse, Éros et civilisation, p. 15.

b) La répression chez Marcuse

Marcuse est freudien, mais un freudien marxiste. Il pense aussi que la société brime la jouissance, que se civiliser c'est se priver, mais pas autant que Freud. Freud pensait que la répression par la société était irrémédiable, qu'elle était toute naturelle. Mais pour Marcuse, cet état de chose est pour une part historique seulement. Il doit être corrigé. La société réprime trop.

D'abord, sans doute, Marcuse est plus optimiste que Freud. Il pense que l'homme terrestre peut parvenir au bonheur, entendons au royaume de l'Éros. Cela implique que la société n'aurait pas toujours besoin d'être si répressive; que le principe du plaisir peut reprendre beaucoup de ses droits; qu'on peut espérer une civilisation non du labeur, de la contrainte, de la répression, mais de la jouissance, de la spontanéité, de la liberté.

Ensuite, là est le plus intéressant pour nous, c'est même et d'abord la société actuelle qui est trop répressive. On comprendra ici que Marcuse est marxiste. C'est en tant que marxiste qu'il distingue, s'ajoutant à la répression nécessaire, la répression en trop, celle qu'il appelle la sur-répression.

Marxiste, il voit que le capitalisme des sociétés industrielles avancées, régime économique-social reposant sur la propriété privée des instruments de production, a pour vice radical de soumettre la production, et par suite la vie économique, à la loi du gain: en capitalisme, le moteur de la vie économique, ce n'est pas le bien des gens, les services à la collectivité, mais le profit égoïste de l'entrepreneur, dont le but est simplement de faire de l'argent. Cela entraîne une cascade de malaises⁷⁴. Le capitalisme est un faux

⁷⁴ Marcuse ne reprend pas les descriptions et les analyses socio-économiques diverses qui ont été faites des sociétés capitalistes. Il se contente d'y renvoyer et concentre son effort sur l'interprétation psychologique, politique et philosophique du système. Ses références économique-sociologiques sont notamment données dans: L'Homme unidimensionnel, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 22-23.

équilibre, où une minorité profite de la majorité, et la sur-répression se comprend comme le mécanisme de défense de ce système. Autrement dit, si l'énergie psychique se déployait d'une manière normalement libre, si le désir de bonheur n'était pas brimé au-delà de la limite nécessaire à la civilisation, l'équilibre de nos démocraties libérales s'écroulerait.

Ce langage psychologue est peu marxien, mais on aperçoit bien son essence marxiste si on a à l'esprit que le capitalisme critiqué par Marcuse n'est plus celui qui avait indigné Marx. Rappelons que Marx critiquait une société de pénurie, ou l'écart ahurissant entre la classe possédante et la classe ouvrière, tant sur le plan économique que sur celui de la culture, s'accompagnait d'une répression politique, juridique et matérielle qu'on peut à peine se représenter aujourd'hui. Rappelons aussi que dans l'analyse de Marx, le socialisme, dit "scientifique", devait ressortir, comme un fruit historique, de l'évolution même du système capitaliste, censé contenir dans son essentielle structure les contradictions qui l'abattraient. Qu'on pense à la loi de la paupérisation, voulant que les riches dussent devenir de plus en plus riches et de moins en moins nombreux, alors que les pauvres étaient voués à s'appauvrir encore et à se multiplier jusqu'à ce que leur colère vinssent à bout de la domination. Alors que le capitalisme observé par Marcuse est un capitalisme d' "abondance" plutôt que de pénurie; la possession des biens matériels, en effet, s'est plus ou moins répandue dans l'ensemble du corps social, comme l'indique par ailleurs Galbraith, et de même les droits et l'accès à la culture se sont relativement universalisés dans nos sociétés. Ce qui fait que le dépassement du capitalisme et, pour ce qui nous concerne d'abord, les inconvénients du capitalisme et le fait de la sur-répression se présentent aujourd'hui sous un aspect bien différent, sur lequel Marcuse fait porter son analyse.

● *Les malaises du capitalisme avancé*

La généralisation croissante de la richesse, et conséquemment le fait que la classe dite des travailleurs n'éprouve plus le mécontentement qui, selon Marx, devait produire la révolution, Marcuse l'appelle "l'état de cohésion socio-politique". C'est un état où les gens de la classe salariée, ou prolétaire, subissent de profonds désavantages sans cependant en avoir conscience, et veulent d'autant moins changer les choses qu'ils pensent leur bonheur relié au maintien du système:

Si l'ouvrier et son patron regardent le même programme de télévision, si la secrétaire s'habille aussi bien que la fille de son employeur, si le Noir possède une Cadillac, s'ils lisent tous le même journal, cette assimilation n'indique pas la disparition des classes. Elle indique au contraire à quel point les classes dominées participent aux besoins et aux satisfactions qui garantissent le maintien des classes dirigeantes.⁷⁵

Que les gens désirent conserver, ou tout au moins ne souhaitent pas abolir la structure capitaliste, le fait qu'ils en profitent n'est pas une raison suffisante, s'il est vrai que les inconvénients de celle-ci pèsent objectivement plus lourd que ses avantages. En fait, cette acceptation est rendue possible parce que les gens sont atteints dans leurs facultés mentales mêmes, entendons dans leur faculté de juger et de vouloir⁷⁶. Autrement dit, la sur-répression nouvelle que secrète pour se défendre la société capitaliste d'aujourd'hui consiste essentiellement en une aliénation. Examinons cela avec les concepts marcuséens du "principe de rendement", de la "prépondérance de Thanatos",

⁷⁵ Ibid., p. 33. Alasdair MacIntyre: "La nature humaine de ceux qui forment les sociétés industrielles avancées a été façonnée de telle façon que leurs véritables désirs, besoins et aspirations sont devenus conformistes (...). La majorité ne peut exprimer ses vrais besoins, car elle ne peut pas les percevoir ou les sentir". A. MacIntyre, Marcuse, Paris, Seghers, 1970, p. 141.

⁷⁶ Marcuse termine Vers la libération par ces lignes: "Il existe une réponse à la question que se posent tant d'hommes de bonne volonté: Que feraient les gens dans une société libre? La réponse qui, à mon sens, va au coeur de la question, c'est une fillette noire qui l'a donnée: Pour la première fois dans notre vie, nous serons libres de penser à ce que nous ferons" (p. 120).

de la "sublimation répressive" et de "l'homme unidimensionnel".

Le principe de rendement. De même que la société de pénurie est devenue une société d'abondance, et que la répression, d'ouverte est devenue subtile, le principe de réalité a subi des transformations. Au temps de Marx, il se concentrait d'abord dans la nécessité de travailler pour vivre. Mais dans la société d'abondance, cette motivation du devoir-vivre tend à passer au second plan dans l'obligation de travailler. C'est que la production d'aujourd'hui, dans les sociétés occidentales, va toujours plus au-delà des besoins liés au maintien et à la bonne qualité de la vie. Dans la nécessité où se trouve l'entreprise compétitive du capitalisme d'aujourd'hui, il faut sans cesse créer de nouveaux besoins, de faux besoins dit Marcuse, pour alimenter le volume du marché, selon la circularité de la société de consommation. C'est ainsi qu'une part toujours plus grande de l'activité humaine se trouve investie dans le travail, un travail toujours plus étranger à sa finalité naturelle de produire la vie, et qui est devenu une fonction des mécanismes du marché, un acte essentiellement mercantile. Le principe de réalité s'est ainsi transmuté en *principe du rendement*. Marcuse utilise ce mot

(...) pour insister sur le fait que sous sa loi [le principe de réalité, ou de rendement], la société est stratifiée d'après le rendement économique compétitif de ses membres (...). Le principe de rendement, (...) est celui d'une société orientée vers le gain et la concurrence dans un processus d'expansion constante.⁷⁷

Le concept marcuséen de principe de réalité appliqué à toute société capitaliste exprime le fait de son empiètement excessif sur le principe du plaisir, et celui de principe du rendement, spécification du principe de réalité, signifie que dans la société capitaliste avancée, l'intrusion du système social dans le sujet est devenue plus indolore et subtile:

⁷⁷ H. Marcuse, Éros et civilisation, p. 50.

il s'est "économifié"⁷⁸. Ce travail, arraché à sa finalité première, dénaturé, Marcuse l'appelle le "travail aliéné", expression par laquelle il désigne le travail devenu simple "labeur", au lieu d'être l' "activité" qui exprime le dynamisme créateur et auto-affirmatif d'Éros. Le travail ainsi déchu de son essence, "réprime, explique Marcuse, les potentialités humaines et par conséquent réprime aussi les composantes libidineuses qui peuvent entrer en jeu dans le travail"⁷⁹.

Donc, la société capitaliste d'aujourd'hui, soumise au principe du rendement et à sa rationalité techno-mercantile n'en continue pas moins, à sa façon, de déshumaniser la vie humaine, déshumanisation qui apparaît plus manifestement à la lumière d'un autre concept, celui de prépondérance de Thanatos.

La prépondérance de Thanatos. Par ce concept, Marcuse exprime un certain nombre de particularités du capitalisme avancé. Comme, par exemple, le gaspillage, rendu nécessaire par le fait de la fuite en avant du régime d'abondance, qui, devant produire toujours davantage pour vendre davantage, est fatalement amené à créer de faux besoins, comme on a déjà dit, et donc à gaspiller. Marcuse parle ainsi d'un "travail qui consiste à prévoir une usure rapide pour l'objet fabriqué et à accélérer sa dépréciation qui serait 'normalement' trop lente pour la survie des bénéfices"⁸⁰. Ou encore, il considère cet autre fait: le capitalisme est un régime de concurrence (*struggle*), entre les travailleurs ("c'est la bagarre pour ne pas se faire dépasser par les collègues du bureau

⁷⁸ Les guillemets sont de nous. Aussi: "Les exigences du rendement et de la croissance s'ajoutent aux exigences fondamentales de la recherche du plaisir ou, mieux, les remplacent pour se constituer en un ensemble autonome de règles, de lois, de prescriptions et de défenses qui soumettent les individus et ruinent leur liberté". A. Vachet, Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1986, p. 30.

⁷⁹ H. Marcuse, Éros et civilisation, p. 185.

⁸⁰ H. Marcuse, L'homme unidimensionnel, p. 265.

ou les copains⁸¹), entre les entreprises (selon la rationalité universellement reconnue de toute économie libérale), entre les États ("menace d'une catastrophe atomique qui anéantirait la race humaine"⁸²), entre l'homme et la nature ("la civilisation (...) a traité la nature comme elle a traité l'homme -comme l'instrument d'une productivité destructrice"⁸³).

On a vu que selon l'anthropologie freudienne, que Marcuse adopte, Thanatos n'est qu'un instrument d'Éros. C'est Éros qui exprime la vie. C'est Éros qui doit se déployer dans l'homme et dans son environnement. Thanatos n'existe qu'à cette fin. Mais dans nos sociétés, cette hiérarchie tend à se renverser:

À la destruction démesurée (...) de l'homme et de la nature, de l'habitat et de la nourriture, correspondent le gaspillage à profit des matières premières, des matériaux et des forces de travail, l'empoisonnement, également à profit de l'atmosphère et de l'eau (...). La brutalité du néo-colonialisme a son pendant dans la brutalité métropolitaine: dans la grossièreté sur les autoroutes et sur les stades, dans la violence du mot et de l'image, dans l'impudence de la politique (...), dans le maltraitement impuni -et même dans l'assassinat impuni- de ceux qui se défendent (...). Le mal se montre dans la nudité de sa monstruosité comme contradiction totale à l'essence de la parole et de l'action humaines.⁸⁴

Assez loin donc, de prolonger, de reproduire et de servir la vie, le système de production mis en place par la société capitaliste accédant à la pleine essence de démocratie libérale, celle dont nous parle Fukuyama, est devenue, aux yeux de Marcuse, "la machine d'anéantissement la plus évoluée techniquement, la plus efficace, la plus destructrice de tous les temps"⁸⁵. S'il s'agit là du terme de l'histoire, alors il faut penser

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibid., p. 15.

⁸³ Ibid., p. 264.

⁸⁴ Ibid., *Préface à l'édition française*, p. 7-8.

⁸⁵ Ibid., p. 12. Cité dans: A. Vachet, Op. Cit., p. 117.

que celle-ci n'avait vraiment pas comme projet la pleine réalisation de l'humanité.

Le capitalisme présente en outre un malaise qui fait assez clairement apparaître son caractère anti-historique.

La désublimation répressive. Dans la pensée freudienne, comme on l'a vu, la pratique de la vie individuelle et sociale exige un apport énergétique qui est prélevé sur le dynamisme de Éros, c'est-à-dire, en gros, qu'une répression de la sensualité est nécessaire au bonheur. Ce détournement du désir, c'est la sublimation, qui a aussi un autre versant: il est nécessaire, pour que s'accomplisse la réalisation de l'humanité, que des valeurs, des idéaux ou modèles "transcendent" non seulement le monde de la vie quotidienne, mais soit à jamais inaccessible, leur fonction consistant à faciliter, si ce n'est à rendre possible, l'autodépassement des individus. C'est par exemple, l'idéal religieux, l'idéal artistique, et en général ces sommets de l'existence qui attirent l'homme, en animant en lui ce qu'il a de meilleur. Double fonction, donc, de la sublimation: d'une part, libérer, par l'interdit, l'énergie disponible pour les accomplissements les plus nobles, d'autre part, aimer et démultiplier cette énergie.

Commençons par la seconde fonction de la sublimation: le maintien de la transcendance qui attire vers les formes supérieures de la vie. Pour Marcuse, il doit exister, pour que se produise la culture, une "distenciation" irréductible entre les valeurs et la pratique humaine. La culture véritable ainsi rendue possible, est dite "*bidimensionnelle*"⁸⁶. Cela veut dire qu'il y a deux aspects à la culture: d'un côté elle est immanente à la vie humaine par les oeuvres qui la réalisent, et de l'autre elle doit lui échapper absolument, telle l'étoile qui guide le voyageur en lui échappant à jamais. Cette dimension cruciale de la transcendance s'atteste par un simple regard sur les oeuvres de notre culture:

Des exemples tirés au hasard du vocabulaire littéraire de base peuvent

⁸⁶ H. Marcuse, L'homme unidimensionnel, p. 82, (les italiques sont de l'auteur).

indiquer la place et la nature de ces images [i.e. les idéaux transcendants], ainsi que la dimension qu'elles révèlent: l'Âme, l'Esprit, le Coeur; la recherche de l'absolu, les fleurs du mal, la femme-enfant, le royaume près de la mer, le bateau ivre, *le long-legged-bait*; *Ferne* et *Heimat*; mais également le démon alcool, le démon machine, le démon argent; Don Juan et Roméo, le *master builder* et *When we dead awake*.⁸⁷

Mais "leur simple énumération montre que ces images appartiennent à une dimension perdue"⁸⁸. Elles appartiennent à "un monde qui n'avait pas encore organisé l'homme et la nature sous forme d'objet et d'instrument"⁸⁹. Mais le monde d'aujourd'hui en est un où on emploie du "Bach comme musique de fond dans la cuisine", où on fait commerce "des oeuvres de Platon, de Hegel, de Shelley, de Beaudelaire, de Marx et de Freud, au drugstore"⁹⁰. C'est-à-dire que l'extension du mercantilisme propre à nos sociétés industrielles avancées en fait des sociétés où les modèles transcendants "sont privés de leur force antagonique, de leur étrangeté qui était la dimension même de leur vérité"⁹¹. Le principe du rendement a donné un monde où "l' 'autre dimension' est absorbée par le monde prévalant des affaires"⁹². Ce ravalement de la transcendance n'atteint pas que l'art, mais plus généralement la morale, la "métaphysique", la sphère de l' "âme". Avec la rationalité fonctionnelle du principe du rendement, il n'y a plus d'indiscible, plus d'inconnaissable, et nous dirions, plus d' "*in-banalizable*":

L'âme a peu de désirs et de secrets qui ne puissent pas devenir les sujets d'une analyse, (...) d'une enquête. La solitude, la condition même qui fortifie l'individu contre la société, est techniquement impossible. Les analyses linguistiques et logiques démontrent que les vieux problèmes

⁸⁷ Ibid., p. 85.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Ibid., p. 84.

⁹⁰ Ibid., p. 89.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ibid., p. 88.

métaphysiques sont des problèmes illusoires, la quête du 'sens' des choses doit être reformulée, etc.⁹³

Or la perte du transcendant, c'est aussi la perte de la capacité de relativiser le monde immanent, de le mettre en perspective, de s'en distancier, de refuser "les comportements établis"⁹⁴. C'est l'amoindrissement du sens critique et de la force renouvelante, c'est une dégradation particulièrement remarquable de la qualité humaine de la vie.

Revenons maintenant à la première fonction que nous avons distinguée à la sublimation, celle d'alimenter l'aspiration humaine par la censure du génital. Ce que Marcuse observe, c'est que la mercantilisation effrénée du système actuel exploite toujours davantage le désir humain, jusque dans ses formes les plus primitivement sensuelles, avec pour conséquence que Éros, au lieu d'être le déploiement de la génitalité jusqu'aux plus hautes sphères de l'organisme, se concentre de plus en plus, se contracte dans cette génitalité même. On assiste à "une localisation et une contraction de la libido, l'érotique se restreint à l'expérience et à la satisfaction sexuelle"⁹⁵. La prétendue "libération" qui est en fait un asservissement de l'homme à l'appareil mercantile "provoque une contraction des besoins instinctuels et non pas leur extension et leur développement"⁹⁶.

Et ceci: "cette pseudo-libération oeuvre en effet davantage *pour* le statu quo d'une répression générale que *contre* lui"⁹⁷. Comme le commente A. MacIntyre, "les hommes,

⁹³ Ibid., p. 95.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibid., p. 97. "Il serait impossible de dire d'une femme sexy issue de la littérature contemporaine ce que Balzac dit de la courtisane Esther: que seule elle avait cette tendresse qui ne fleurit que dans l'infini". Ibid., p. 101-102.

⁹⁶ Ibid., p. 98.

⁹⁷ Ibidem, (les italiques sont de l'auteur).

une fois satisfaits dans leurs besoins, n'ont plus de raisons de dissentiment et de protestation et ils deviennent les instruments passifs du système dominant"⁹⁸. C'est pourquoi "on peut parler de 'désublimation répressive', c'est-à-dire d'une libération de la sexualité dans des modes et sous des formes qui diminuent et affaiblissent l'énergie psychique"⁹⁹, et dont la fonction objective est de laisser se perpétuer le système.

Donc, rétrécissement de l'horizon humain à l'immanence de la vie mercantile, et déperdition de la force de vivre, voilà ce que signifie le concept marcuséen de cette *désublimation répressive* que produit la démocratie libérale actuelle. Constaté cette désublimation, c'est constater que pareille "démocratie" doit être dépassée, mais aussi que l'homme produit par elle est bien peu en mesure de le faire. En cela, la désublimation répressive constitue à la fois un vice de nos sociétés et une indication de leur anti-historisme.

L'homme unidimensionnel. L'aliénation propre au capitalisme avancé produit ce que Marcuse appelle "l'homme unidimensionnel". C'est l'homme vidé de son essence au point d'être rendu incapable de jouer le rôle qui lui est imparti par le sens de l'histoire. Soumis au principe du rendement, coupé du transcendant et réduit à la primitivité de ses instincts, gavé et robotisé par le système, il ne peut pas s'en distancier, le critiquer et le dépasser, se sentant heureux mais ne l'étant pas en fait.

Notre société, écrit Alain Touraine dans une idée analogue, est une société de l'aliénation, non parce qu'elle réduit à la misère ou parce qu'elle impose des contraintes policières, mais parce qu'elle séduit, manipule et intègre. (...) [L'homme] est soumis à une participation dépendante.¹⁰⁰

⁹⁸ A. MacIntyre, *Op. Cit.*, p. 102.

⁹⁹ H. Marcuse, *Éros et civilisation*, *Préface*, p. 12.

¹⁰⁰ Alain Touraine, *La société post-industrielle*, Paris, Éditions Denoël, 1969, p. 15.

S'il est vrai que l'histoire a un sens, elle doit tendre vers la réalisation d'une société où les hommes, tous les hommes, sont pleinement libres, créateurs, en contact avec des idéaux par rapport auxquels Éros en eux s'épanouisse et se dépasse. Mais pour arriver à cela, il faudrait au moins qu'on le veuille, et pour qu'on le veuille, il faudrait y penser et il faudrait être mécontent du régime actuel. Mais comment, privé de sa liberté véritable, en peut-on nier la négation? "Comment des gens qui ont subi une domination efficace et réussie peuvent-ils créer par eux-même les conditions de la liberté?"¹⁰¹.

C'est dire que la société actuelle est non seulement déficiente dans sa structure, mais encore, elle ferme le passage vers son alternative. C'est une société "bloquée". A. Vachet voit cette idée au fond de toute la pensée de Marcuse:

(...) ce qui semble soutenir toute l'oeuvre de Marcuse (...), c'est la constatation que la société industrielle avancée est bloquée, enfermée dans un ordre qui se reproduit jusqu'à la permanence contre les possibilités de transformation qu'elle génère¹⁰².

Telle est ainsi la difficulté qui confronte, selon Marcuse, la théorie critique de la société libérale d'aujourd'hui. On peut dire que cette difficulté est double. D'une part, à cause de la cohésion socio-politique, on ne peut attendre du jeu spontané des structures le dépassement du capitalisme. Et d'autre part, avec l'unidimensionalisation de l'homme, il semble que le "facteur volontaire" soit devenu pour le déroulement de la dialectique, c'est-à-dire du progrès réel, un catalyseur sur lequel il ne faille pas beaucoup

¹⁰¹ H. Marcuse, L'homme unidimensionnel, p. 32. Alvin Toffler: "Dans les sociétés à technologie avancée, les masses ouvrières sont totalement indifférentes aux appels à une révolution qui tend à remplacer une forme de la propriété par une autre. Pour la majorité des gens l'avènement de la prospérité a été synonyme d'une existence meilleure et à leurs yeux leur 'vide de petits-bourgeois banlieusards' représente un enrichissement psychologique et non une privation". A. Toffler, Le choc du futur, Paris, Éditions Denoël/Gonthier, 1971, p. 531.

¹⁰² A. Vachet, Op. Cit., p. 17.

compter.

Mais, quoi qu'il en soit de la difficulté de relancer le mouvement de l'histoire, il est encore plus difficile de trouver la fin de celle-ci (au trois sens) dans une phase bloquée de son itinéraire. Nous ne voyons pas qu'ait été produite, sur les vices inhérents au capitalisme actuel, la théorie explicatrice et justificative qui lèverait les doutes sur l'idée fukuyamienne que se trouve aujourd'hui réalisé "l'État universel et homogène", royaume de l'Homme-*devenu*¹⁰³.

3. Conclusions

On notera que la critique de Marcuse, question anthropologique incluse, prononce une condamnation bien plus radicale de la démocratie libérale que celle de Galbraith. Ce dernier opposait à l'homme *synthétique* de Fukuyama le laissé pour compte du système, le marginal, le pauvre. Mais pour Marcuse, notre système ne pèche pas uniquement par son sous-produit, mais par sa "réussite" même. Marcuse voit que l'aliénation s'étend jusqu'aux profiteurs du système, ceux que Galbraith appelle les "satisfaits". Chacun son point de vue, donc, pour apercevoir que la démocratie libérale est gravement déficiente pour ce qui concerne la qualité de la vie humaine; qu'elle n'accouche pas de l'homme *réalisé*.

¹⁰³ Régis Debray serait sûrement d'accord ici: "Le libéralisme démocratique est (...) une formidable réussite économique (...), écrit-il. La question est de savoir si sa croissance matérielle incontrôlée et illimitée n'implique pas à terme une dévastation culturelle (...) telle que la balance des coûts et des gains du système laisse l'humanité développée plutôt perplexe". R. Debray, "*Europe - Le retour l'histoire*", dans: Le Monde, Paris, 17 novembre 1989, section "*Débats*".

Quoiqu'avec des arguments différents, aucun ne pense que le temps n'ait accompli l'essentiel de sa tâche¹⁰⁴. Même Galbraith.

Ce dernier observe aussi, en ses termes, que le capitalisme actuel produit structurellement des malaises qui interdisent de reconnaître en lui l'oeuvre achevée du progrès historique. Mais le modèle qui corrigerait ces malaises, le système idéal, Galbraith n'en dit rien. Il ne laisse même pas entrevoir qu'il s'en représente quelque chose. Pessimiste? Il prétend l'être¹⁰⁵. Alors, désespère-t-il tout à fait de notre démocratie libérale, de sa possibilité de s'amender, de sa capacité de surmonter la sclérose du contentement? Il semble que non, pourtant, puisqu'il indique, bien vaguement il est vrai, certaines possibilités¹⁰⁶. Mais certainement il diverge de Fukuyama en jugeant que le système actuel est encore loin du compte. Et ceci: si le système actuel changeait jusqu'au point de devenir adéquat, que resterait-il de son essence de démocratie libérale?

Galbraith n'est pas assez explicite sur ses paradigmes pour qu'on puisse déterminer l'essence de la société qui le satisferait. Mais on peut se demander, étant donné la profondeur des insuffisances structurelles du système actuel, si la définition de la démocratie libérale par Fukuyama conviendrait à une telle société. Et il semble qu'elle s'appliquerait plus difficilement encore à la société souhaitée par Marcuse.

Car la société de Marcuse est socialiste. Essentiellement, elle est soustraite au principe de rendement, à la loi du gain comme moteur de la vie économique, et sans

¹⁰⁴ C'est-à-dire la tâche de produire "(...) une transcendance qui délivre le sens premier ou dernier, en tout cas définitif et insurpassable, de l'action et de la situation humaines". Y. Barel, Op. Cit., p. 101.

¹⁰⁵ "Dans les livres de ce genre, le lecteur s'attend à une *happy end*. (...) Mais hélas (...) quelque chose incite ici spécialement à la tristesse -à une fin triste (...)". J. K. Galbraith, Op. Cit., p. 169.

¹⁰⁶ Voir: J. K. Galbraith, Op. Cit., p. 153.

doute minimise-t-elle indéfiniment la propriété privée des instruments de production. Il est clair que pour Marcuse, c'est à ces conditions seulement que disparaissent la désublimation répressive, la prépondérance de Thanatos et l'unidimensionnalité, l'inégalité aussi, bref que l'homme est rendu à sa véritable essence érotique, ou, en termes fukuyamiens, que se réalise enfin l'essence de l' "homme en *tant qu'Homme*".

Comment atteindra-t-on ce plateau de l'histoire? Il est difficile de s'en faire une idée assez précise par la lecture de Marcuse, qui semble quelque peu embarrassé¹⁰⁷. Mais chose vraisemblable, la démocratie libérale se sera alors tellement amendée qu'il sera équivoque de la désigner encore sous ce nom. C'est donc peut-être avec quelque justesse que John Gray affirme:

(...) liberalism has never succeeded in showing that liberal democratic institutions are uniquely necessary to justice and the human good (...) [and] have always fail to establish (...) that liberal democracy is the only form of human government that can be sanctioned by reason and morality.¹⁰⁸

Ce qui ferait penser que nous ne vivons pas en régime achevé, que la *Raison* n'est pas encore avenue. Et ce qui ferait aussi douter que la démocratie libérale puisse s'étendre, comme le pense Fukuyama, aux dimensions de la planète, que tous les peuples

¹⁰⁷ Il y a du flou dans le passage au socialisme, ce nous semble. N'oublions pas que le capitalisme s'est révélé capable de surmonter ses contradictions et, qu'aussi bien, la classe prolétaire a perdu sa négativité révolutionnaire. Marcuse identifie les éventuels acteurs de la révolution comme étant les pays du Tiers-Monde ("les damnés de la terre", la "périphérie"), et, dans les sociétés industrielles avancées, d'une part les déshérités qui sont à l'extrême limite de la marginalisation, et d'autre part, la petite minorité de gens, surtout des intellectuels, qui, tout en profitant du système, fait le choix de la modification radicale (la "Nouvelle-gauche"). Seulement, comment ces acteurs conjugueront leur action, en quoi consistera au juste l' "explosion", ou la "catastrophe" de la "révolution", Marcuse, autant que nous ayons vu, ne le dit pas clairement.

¹⁰⁸ J. Gray, "*The End of History - or of Liberalism?*", dans: *National Review*, New-York/Washington, volume XLI, numéro 20, 27 octobre 1989, p. 33. Gray ajoute tout de go: "(...) the days of liberalism are numbered". *Ibid.*, p. 35. Et R. Debray conclut avec sa verve coutumière: "Le capitalisme démocratique (...) s'abuserait lui-même en supposant que l'histoire s'arrête avec son triomphe", qui est en réalité une simple "victoire du moment". R. Debray, "*Europe - Le retour de l'histoire*", dans: *Op. Cit.*.

y aspirent. Nous discuterons maintenant de cela.



III.c) Vers une démocratie libérale mondiale définitive?

Video meliora, detiora sequor. (...) Fort souvent, la raison pratique tourne (...) le dos à la raison pure.

-Jean-François Revel¹

Fort souvent, les hommes commettent l'erreur de ne pas savoir quand limiter leurs espoirs.

-Machiavel

Depuis la fin des années 1970, le nombre croissant d'États démocratiques provoque un enthousiasme considérable chez les penseurs démocrates. Tant dans les universités que dans les chancelleries du Nord, on trépigne; J.-F. Revel parle même d'une "euphorie démocratique"². Suite aux *Désillusions du progrès*³, après l'éclipse des lendemains qui chantent, promesse qu'on avait estimée trahie et qui s'était faite, pour plusieurs, petits matins blêmes, au moment où tant d'intellectuels voyaient quasiment consacré l'échec de la modernité, bref, au creux d'une vague sans précédent de pessimisme, voilà que souffle de nouveau l'optimisme. Certains des plus transportés veulent même voir dans la présente décennie celle de la démocratie mondiale⁴.

Assurément, dans cette catégorie, Fukuyama se fait encore plus optimiste que les autres: non content de proclamer l'achèvement démolibéral en Occident, il soutient que

¹ J.-F. Revel, *Le regain démocratique*, p. 43 et "*Raison pure et raison pratique*", dans: *Op. Cit.*, p. 671. La maxime est d'Ovide: "Je vois le bien, mais je fais le mal".

² J.-F. Revel, *Le regain démocratique*, p. 457.

³ Raymond Aron, *Les désillusions du progrès*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, 430 p.

⁴ Voir: Raymond Lloyd, "*A World Democracy Decade 1990-2000*", dans: *Freedom at Issue*, New-York, Freedom House Publications, numéro 109, juillet-août 1989, p. 26.

les pays du Sud et de l'Est, en empruntant le même schéma d'évolution qu'au Nord, parviendront aussi à la démocratie libérale. Et ce n'est pas tout: ce processus est *inexorable*. Pour Fukuyama, l'humanité est contrainte d'envisager, pour l'avenir, un monde fondamentalement démocratique et capitaliste.

1. Le comment de l'effondrement des dictatures: une question secondaire...

Fukuyama, on l'a vu⁵, s'attarde longuement à démontrer l'incapacité chronique des dictatures de droite et de gauche. C'est qu'il cherche à prouver que ces régimes s'effondrent tous éventuellement.

Comme on sait, l'auteur fonde entièrement son analyse sur le concept de "légitimité": *toute* dictature s'effondre d'abord et avant tout parce que sa "légitimité" finit invariablement par se tarir. L'explication est-elle suffisante? Nous n'en sommes pas si sûr. L'auteur semble oublier l'existence de plusieurs autres thèses sur le sujet. Celle du manque de légitimité n'est, en somme, qu'une parmi d'autres. Adam Przeworski, pour un, en expose certaines:

1- The authoritarian regime has realized the fonctionnal needs that led to its establishment. It is, therefore, no longer necessary (or even possible), and it collapses; 2- The regime has, for one reason or another, (...) lost its "legitimacy", and since no regime can last without legitimacy (support, acquiescence, consent), it disintegrates; 3- Conflicts within the ruling bloc, particularly within the military, for one reason or another, (...) cannot be reconciled internally, and some ruling factions decide to appeal to outside groups for support. Hence the ruling bloc disintegrates *qua* bloc; 4- Foreign pressure to "put on a democratic face" lead to compromises (...).⁶

⁵ Voir, plus haut, la partie II.c, sections 1 et 2.

⁶ Adam Przeworski, "*Some Problems in the Study of Transition to Democracy*", dans: Guillermo O'Donnel, Phillippe C. Schmitter, Laurence Withehead, Transitions from Authoritarian Rule - Prospects for Democracy, Baltimore/Londres, John Hopkins University Press, 1986, p. 50.

Évidemment, il n'est pas de notre propos de déterminer laquelle de ces explications est la meilleure⁷. Mais on pourra tout de même penser qu'il serait abusif d'étendre l'hypothèse du tarissement de la "légitimité" à tout effondrement de dictature. Et de fait, on peut constater que Fukuyama se limite exclusivement à l'exégèse kojévienne telle qu'exposée dans *Sagesse et tyrannie*, ouvrage publié en 1954. L'analyse de l'auteur aurait certes été plus relevée si elle avait tenu compte des nombreuses études effectuées depuis en matière de transition de régime.

On pourrait longuement s'étendre sur cette question de l'explication des transitions de régimes dictatoriaux vers la démocratie, mais à vrai dire, là n'est pas le coeur du problème. À la limite, cette question est même secondaire. Car en fait, ce qui importe vraiment, c'est de déterminer si l'effondrement récent de divers régimes dictatoriaux autorise effectivement à parler d'une victoire *universelle et définitive* des idéaux de la démocratie libérale. Car c'est bien là où Fukuyama veut en venir: de l'échec des régimes autoritaires et totalitaires, il veut faire voir la supériorité objective et triomphante de la démocratie libérale.

Mais Fukuyama est ici durement attaqué. On lui objecte que la montée actuelle des fondamentalismes et des nationalismes indique plutôt que le triomphe démolibéral est -au mieux- partiel, et que la créativité idéologique se charge (et se chargera toujours) d'accoucher d'alternatives et d'authentiques défis à la démocratie libérale. Par ailleurs, que penser de *l'esprit* qui a conduit l'homme aux solutions totalitaires? Ne survit-il pas en nous? N'est-il pas encore à craindre⁸?

⁷ Pour A. Przeworski, ces thèses ne sont pas nécessairement concurrentes et se complètent dans certains cas. L'auteur ajoute que l'explication par le seul principe de légitimité n'est pas suffisante parce que ce principe n'est pas le seul facteur qui permet à un régime de se maintenir. Voir: *Ibid.*, pp. 50-52.

⁸ J.-F. Revel parle de *tentation totalitaire*, Alain Bihr de *tentation autoritaire*. Voir: A. Bihr, "*Crise du sens et tentation autoritaire*", dans: *Le Monde diplomatique*, Paris, mai 1992, p. 16-17. Voir aussi: Dominique Simonet, "*Glucksmann contre les candides* -

Avant d'aborder ces objections, il nous faut commencer par discuter de la manière dont Fukuyama s'y prend pour proclamer le triomphe universel des principes démolibéraux dans un monde pourtant tout frémissant de fondamentalismes religieux et de nationalismes violents.

2. La longue, longue échéance...

Selon l'auteur, donc, il existe désormais un consensus pratiquement universel autour des idéaux de la démocratie libérale. Bien sûr, le Tiers-Monde, ainsi que la plupart des ex-pays communistes, sont toujours "englués dans l'histoire"; mais, dit-il, les principes de la démocratie libérale y sont tout de même devenus la "référence", la fin convoitée. Il faut voir que la totalité des peuples -par la raison ou par faute d'alternative- s'y conformera tôt ou tard: l'histoire est concrètement achevée au Nord, virtuellement terminée au Sud et à l'Est. Plus de débat *fondamental* possible autour des *idées*, plus d'authentiques défis aux principes démolibéraux. Bien sûr, admet Fukuyama, de graves conflits persistent un peu partout dans le monde (notamment ceux de la religion et du nationalisme), mais ceux-ci ne menacent pas vraiment la démocratie libérale: ils correspondent plutôt à une réalisation encore imparfaite de ses idéaux. Bref, quand ils ne sont pas des moments entièrement dépassés de l'histoire, c'est-à-dire des "combats d'arrière garde", ils sont des rémanences condamnées. Ce n'est qu'affaire de temps, et seul reste un *travail* afin d'actualiser, partout, l'*idée* universellement admise de l' "État universel et homogène". À longue échéance, ce fossé entre le monde des idées et le monde concret sera comblé, le premier gouvernera le second.

Mais est-ce suffisant de faire appel au très long terme pour expliquer la concrétisation tardive de l'idée? Cet argument peut-il raisonnablement justifier l'avènement tardif de la démocratie libérale (et parfois même son échec) sur la majeure partie du globe? Ici, la référence à la dialectique et à l'idéalisme hégéliens nous semble excessive et l'explication qu'elle fournit, quelque peu facile.

Tout d'abord, excessive parce que chez Hegel, la dialectique est bien plus qu'un simple décalage *dans le temps* entre faits et principes. C'est le mouvement objectif et ascendant selon lequel l'humanité avance vers l'Esprit, mouvement qui s'effectue en vertu "d'un passage de l'implicite à l'explicite, par lequel un 'moment' de la conscience détruit à la fois et accomplit le moment précédent"⁹; c'est, par la *synthèse*, surmonter en élevant -ce que Hegel appelle l'*Aufhebung* (conserver et dépasser)¹⁰. Dire que le monde non démocratique se conformera tôt ou tard aux idéaux de la démocratie libérale, tout bonnement parce que ceux-ci sont supposément supérieurs, n'est-ce pas simplifier abusivement l'enseignement de Hegel? Celui-ci ne prétend nullement que le devenir devient *nécessairement* l'être, simplement parce que le premier est, théoriquement, *mieux* que le second. Il nous semble que Fukuyama raisonne trop comme si l'apparition d'une idée signifiait l'apparition inexorable d'une réalité. Avec lui, la dialectique ressemble parfois au fatalisme, et il est ici pertinent de se demander si les références à Hegel sont

⁹ J.-F. Revel, "*Raison pure et raison pratique*", dans: *Op. Cit.*, p. 671.

¹⁰ Voir G. W. F. Hegel, *Op. Cit.*, p. 86-87. Aussi: R. Verneaux, *Op. Cit.*, p. 194-195. Notons également ici que Fukuyama évacue totalement l'un des aspects pourtant difficilement contournables de la dialectique hégélienne. Il oublie que chez Hégel, il y a une théologie dans la philosophie de l'histoire (certains, comme A. Ryan, vont même jusqu'à y voir une théodicée). En effet, la dialectique y est la manière dont s'effectue la marche de l'humanité vers Dieu, elle est le processus par lequel les hommes montent jusqu'à lui. "(...) Hegel, écrit G. Gurvitch, se propose de montrer que c'est grâce à la dialectique de l'esprit que l'humanité, la société, l'homme s'unissent de nouveau à Dieu, après s'être aliénés dans le monde". G. Gurvitch, *Op. Cit.*, p. 102. Hegel: "L'existence de l'État est la venue de Dieu dans le monde". G. W. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940, parag. 258, (traduit par André Kaan).

toujours légitimes. Pour certains, Fukuyama se drapperait à tort de l'autorité du grand philosophe: ses "motifs hégéliens, écrit Anthony Hartley, sont (...) plus décoratifs qu'essentiels à la discussion"¹¹.

Ensuite, l'argument du décalage chronologique, celui de la longue échéance, ne constitue-t-il pas une parade facile contre ceux qui, réfutant la thèse du triomphe démolibéral universel, font valoir l'acuité actuelle de nombreuses manifestations antidémocratiques de par le monde?

Fukuyama nous enseigne que le monde est destiné à devenir consensuellement et universellement démolibéral. "À plus ou moins longue échéance", il est vrai, ce qui laisse du champ et permet de se soustraire à la crainte des démentis à terme.¹²

Sékou Touré? Sadam Hussein? Kadhafi? Mengistu? Fidel Castro? Pol Pot? Hafez el Assad? Mobutu? Khomeyni? Cedras? Aidid? Tous d'un genre regrettable, bien sûr, mais suivant Fukuyama, il ne faudrait pas trop s'en faire: à long terme, un jour, tous seront annihilés dans le processus dialectique de la concrétisation (inévitabile) de l'idéal démocratique. L'argument est cuirassé: l'Histoire condamne l'humanité au meilleur, à la démocratie libérale.

De plus, tout ce qui est réel n'est-il pas rationnel? Ici, de cuirassé, l'argument se blinde carrément: à qui fait valoir que nombre de dictatures ne semblent pas à la veille de disparaître, Fukuyama objecte qu'elles sont une manifestation de la ruse de la raison et que leur présence, à la limite, sert le déroulement rationnel de l'histoire, c'est-à-dire l'avènement de la démocratie libérale. Avec ce raisonnement, Fukuyama peut se dérober à presque toute critique. Car, dit-il, quoique fasse l'humanité, elle poursuit toujours - le plus souvent à son propre insu- son destin démolibéral.

¹¹ A. Hartley, "*Le vent se lève*", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 49, printemps 1990, p. 76.

¹² J. Chéverny, "*Désarmant Fukuyama*", dans: Op. Cit., p. 71.

Mais, curieux argument que celui-là, peut-on penser, de la part d'un libéral démocrate:

(...) car c'est là justement la détestable preuve par l'avenir qui a servi et qui sert encore à légitimer tant d'atrocités des utopies totalitaires. Ne copions pas les raisonnements communistes au moment même où nous les proclamons périmés.¹³

Fukuyama, en effet, pense ici en termes marxistes: les sociétés passent nécessairement d'une étape de la dialectique à une autre, mais au lieu de parvenir au communisme, elles aboutissent fatalement à la démocratie libérale¹⁴. Bref, se réclamant de l'idéalisme et du panlogisme hégéliens, Fukuyama affirme l'existence d'un espèce d'automatisme de l'avènement mondial du démolibéralisme. Répétons-le, nous voyons, d'une part, que la référence à Hegel est forcée, et d'autre part, que l'argument est plutôt douteux.

À notre sens Fukuyama est ici trop audacieux. D'une certaine manière, ne se trouve-t-il pas à faire de la futurologie? En vertu de quelle science infuse peut-il ainsi annoncer l'issue de la coexistence humaine universelle? À partir du supposé triomphe d'une *idée*? Voilà, à vrai dire, une entreprise incertaine, car l'*idée* en question n'a peut-être pas autant conquis les cerveaux que Fukuyama veut bien le croire.

3. Une idée universellement admise? Définitivement dominante?

Si l'histoire pouvait se comparer à un continuum au bout duquel, à l'extrême droite, on retrouvait la démocratie libérale; si l'on pouvait y placer, plus à gauche et selon leur degré de "démolibéralisme", les divers régimes non démocratiques, alors

¹³ J.-F. Revel, "*Raison pure et raison pratique*", dans: Op. Cit., p. 672. Voir aussi Le regain démocratique, p. 40-41.

¹⁴ Reconnaissant en quelque sorte le problème, Fukuyama admet faire appel à "un mécanisme (...), une sorte d'interprétation marxiste de l'histoire qui conduit à une conclusion entièrement non marxiste". F. Fukuyama, Op. Cit., p. 161.

Fukuyama aurait raison. On pourrait affirmer avec lui que ces derniers sont effectivement des moments dépassés de l'histoire; étant lentement mais irrésistiblement tirés vers la droite, ils parviendront tous à la démocratie libérale, au bout du continuum de l'histoire. "Nous aurions alors un tableau unique et homogène, où diverses sociétés se situeraient à des stades différents d'une même marche (...)"¹⁵.

Mais voilà, la réalité semble beaucoup plus complexe. Dans plusieurs régions du globe, la démocratie libérale occidentale n'est pas une fin convoitée: souvent, elle est même abhorrée. De plus, nombre des régimes qu'on retrouve dans la "partie historique du monde" n'ont rien de moments périmés de l'histoire: ils sont *modernes*, autant que nos régimes occidentaux. Ils apparaissent comme des produits de notre fin de siècle.

(...) ce à quoi nous assistons (...), écrit J.-F. Revel, c'est à *des créations inédites dans le domaine de l'antidémocratie* (...) tout aussi *modernes* que [le] libéralisme même (...) à d'authentiques *inventions* antidémocratiques, à des *solutions d'avenir* antidémocratiques, dont il faut bien admettre qu'elles ne sont pas suscitées par l'adoration naïve du passé.¹⁶

Il nous semble que les problèmes posés par les nationalismes et les divers fondamentalismes peuvent représenter un considérable défi pour la démocratie libérale. Ils pourraient même se révéler rédhibitoires pour l'avènement de la démocratie libérale mondiale qu'annonce Fukuyama. Celui-ci irait peut-être un peu vite pour y voir d'anodins combats d'arrière-garde, des rémanences qui n'incarnent nullement notre temps.

a) Intégrismes

En consultant divers dictionnaires et encyclopédies, quelques mots ressortent constamment pour qualifier l'intégrisme: "conservateur", "intransigeant", "intolérant", "immobiliste", etc. Défini assez sommairement, disons qu'il "consiste à identifier une foi,

¹⁵ J.-F. Revel, "*Raison pure et raison pratique*", dans: Op. Cit., p. 670.

¹⁶ Ibid., p. 670, (les italiques sont de l'auteur).

religieuse ou politique, avec la forme culturelle ou institutionnelle qu'elle a pu revêtir à une époque antérieure de son histoire. Croire ainsi posséder une vérité absolue et l'imposer"¹⁷.

Selon Roger Garaudy, "l'intégrisme est une maladie qui infecte tous les mouvements politiques et religieux de notre siècle"¹⁸. Notre époque, peut-on dire, est marquée à divers degrés par plusieurs intégrismes: musulman, chrétien, juif, technocratique, vert, et même (ajouterions-nous avec quelque hardiesse), néo-conservateur. À la limite, chacun de ces intégrismes peut constituer, à sa manière, une menace pour les idéaux de la démocratie libérale.

L'intégrisme ne se fait pas sentir qu'au Tiers-Monde. En Occident, il y a bien des gens pour interpréter la crise de la modernité comme l'échec pur et simple du projet séculier démolibéral. Résultat? Des mouvements verts de plus en plus puissants, des sectes religieuses nombreuses et florissantes, le retour du fondamentalisme chrétien, etc., bref, autant de manifestations difficilement conciliables avec les principes de la démocratie libérale. En fait, Fukuyama semble oublier que, dans un monde où la vie en société est déterminée par la rationalité économique du produire-à-tout-prix, dans un monde où la vie spirituelle est en quelque sorte évacuée au profit de cette même rationalité, nombre de citoyens quêtent ailleurs épanouissement et salut: dans l'écologie ou encore, sur "les chemins de Katmandou, [dans] l'occultisme, [et] la recherche des gourous sauveurs"¹⁹; plus généralement encore dans un retour aux valeurs traditionnelles.

Il serait sans doute intéressant d'examiner les perspectives d'avenir de certains intégrismes dans les pays où la démocratie libérale est déjà solidement implantée. Cela

¹⁷ Roger Garaudy, Intégrismes, Paris, Éditions Pierre Belfond, 1990 , p. 9.

¹⁸ Ibid., p. 48.

¹⁹ Ibid., p. 85.

nous permettrait peut-être de voir si Fukuyama présume un peu trop de la victoire définitive de la pratique actuelle du démolibéralisme au Nord. Cependant, nous limiterons notre commentaire à l'intégrisme musulman. Cela pour deux raisons. Tout d'abord parce qu'on le retrouve au centre du propos de Fukuyama, et ensuite parce qu'il est sans contredit le plus virulent et le plus messianique des fondamentalismes actuels²⁰.

Posons-nous donc la question: se pourrait-il que l'intégrisme musulman incarne une authentique alternative, historiquement "réelle", à la démocratie libérale? Nous avons vu que Fukuyama ne le pense pas, principalement, dit-il, parce que l'intégrisme islamique est un phénomène géographiquement bien localisé et contenu, sans aucune chance d'attrait pour les régions qui ne sont pas déjà musulmanes.

Peut-on se satisfaire de ces explications? À notre sens, démontrer que l'islam n'est pas en mesure d'essaimer au point de perturber le monde encore plus qu'il ne le fait présentement n'explique en rien la manière dont il se démocratisera. Car, à *long terme*, l'intégrisme musulman -comme avant lui l'intégrisme communiste- ne doit-il pas inévitablement se conformer au *telos* de l'histoire et *devenir* libéral démocrate? Faire valoir que l'islam ne menace pas les fondements de la démocratie libérale dans les pays où celle-ci est déjà en place n'est guère suffisant: afin de soutenir adéquatement la thèse de la fin de l'histoire, c'est-à-dire celle du triomphe universel des idéaux de la démocratie libérale, nous pensons qu'il faut aussi démontrer que les intégristes seront éventuellement récupérés par ces idéaux.

Or, l'intégrisme islamique ne peut être compris comme une idéologie simplement "attardée" sur le chemin du développement historique. Cela serait trop simple. D'aucuns

²⁰ Il est de plus "la seule [religion] qui soit encore en expansion". Institut Français de Relations Internationales (IFRI), sous la direction de Thierry de Montbrial, *"L'Islam aujourd'hui, religion ou idéologie?"*, dans: Rapport Annuel Mondial sur le Système Économique et les Stratégies (RAMSES), Paris, Éditions Atlas-Economica, 1987-1988, p. 255.

pensent plutôt que le fondamentalisme musulman incarne une réaction *consécutive* au modèle démocratique du Nord, une "réaction contre les influences étrangères politiques, culturelles et *idéologiques*"²¹, dont la "sève profonde est une virulente hostilité à l'égard de l'Occident"²². Pour A. Glucksmann, l'intégrisme "n'est pas un retour au passé, comme on le croit (...) il propose de résister au mouvement d'occidentalisation en réunissant, au contraire, le passé et l'avenir, la tradition et l'utopie"²³.

Les intégristes,

(...) obsédés par l'influence corruptrice de la culture occidentale (...), n'ont *plus* la fascination de l'islamiste pour la modernité ou pour les modèles occidentaux en politique comme en économie. La rupture qu'ils veulent instituer avec le modèle occidental se fait dans le corps même du croyant et dans les formes mêmes de la convivialité.²⁴

Dans cette optique, nous voyons mal par quel scénario l'Iran (pour ne citer que cet exemple) parviendra à la démocratie libérale. Évoquer à ce sujet le très long terme et l'action d'un certain processus dialectique nous semble médiocrement explicatif.

La démocratie moderne autorise et organise la coexistence de plusieurs morales au sein d'une même société, sous la coupe d'une même Loi, qui n'est pas religieuse. Au rebours, l'islam n'admet aucune indépendance de l'État, de la Loi, de la morale, de la société, de la vie intellectuelle et de l'art mêmes par rapport à la religion. (...) On ne voit (...) guère comment, dans son expression actuelle, et malgré les efforts indéniables de certains musulmans pour élaborer une pratique de la tolérance sans trahir leur foi,

²¹ Ibid., p. 254, (les italiques sont de nous).

²² J.-F. Revel, Le regain démocratique, p. 389. Aussi: "(...) l'intégrisme, dans le Tiers-Monde et sous toutes ses formes, est né de la prétention occidentale (...) à imposer son modèle (...)". R. Garaudy, Op. Cit., p. 11.

²³ Cité dans: Dominique Simonet, "*Glucksmann contre les candides - entretien avec André Glucksmann*", dans: Op. Cit., p. 50.

²⁴ Olivier Roy, "*Le néofondamentalisme des Frères musulmans*", dans: Esprit, Paris, numéro 180, mars-avril 1992, p. 80, (les italiques sont de nous). Voir aussi: Jean-René Milot, "*Le 'renouveau islamique': menace ou promesse?*", dans: L'Analyste, Montréal, numéro 35, automne 1991, pp. 29-35.

l'islam pourrait être compatible avec la démocratie.²⁵

Assez clairement, donc, l'intégrisme islamique n'est pas un simple combat "d'arrière-garde" dont l'issue est déterminée d'avance: il est un projet *moderne* qui rejette explicitement

(...) les trois composantes de la modernité: refus du pluralisme économique, autrement dit de l'économie de marché, refus du pluralisme politique, au profit des régimes de parti unique, refus du pluralisme culturel, anéantis tour à tour ou simultanément par le fondamentalisme religieux et par les dictatures.²⁶

Sans compter que, depuis quelques années, et en bien des endroits du monde, le fondamentalisme musulman dérange beaucoup plus la démocratie libérale que l'inverse. Pour adopter un langage plus fukuyamien, disons que dans plusieurs pays, l'*idée* de l'islam façonne le *réel* bien plus que les "idéaux supérieurs" de la démocratie libérale...

Devant le projet de la démocratie libérale, l'intégrisme islamique se dresse donc comme un véritable défi. Il "est moderne, contemporain. (...) il propose un court-circuit entre pré et post-histoire"²⁷.

Et si une percée significative de l'islam au Nord est à peu près impensable, il faut également admettre que la "démolibéralisation" du monde musulman est tout aussi difficile à envisager. *Idem*, par conséquent, pour la victoire universelle des idéaux de la démocratie libérale.

²⁵ J.-F. Revel, Le regain démocratique, p. 385. L'intégrisme islamique empêche "cette rationalité qui conditionne le développement, la modernité, l'État de droit, la démocratie". Ibid., p. 391.

²⁶ Ibid., p. 390.

²⁷ André Glucksmann, Le XIe Commandement, Paris, Flammarion, 1991, p. 17.

b) Nationalismes

Le problème des nationalismes doit aussi être considéré.

Tout d'abord, comment le définir? Employé communément, le terme "nationaliste" désigne généralement des patriotes extrémistes et chauvins, plus ou moins exaltés, plus ou moins xénophobes; ou encore, il désigne des peuples assujettis aspirant à la souveraineté, c'est-à-dire réclamant le droit de constituer un État-nation. Selon l'*Encyclopaedia Universalis*:

(...) le nationalisme semble pouvoir être défini comme la volonté d'une collectivité ayant, par suite de circonstances diverses, pris conscience de son individualité historique de créer et de développer son propre État souverain. Dans la cadre d'un État-nation déjà constitué, il peut apparaître, sur le plan politique, comme le souci prioritaire de défendre l'indépendance et/ou d'affirmer la grandeur de l'État-nation (...).²⁸

Pour Fukuyama, on le sait, le nationalisme trouve ses racines dans une sorte de transposition collective du désir de reconnaissance. Il faut donc voir que, depuis environ dix ans, et surtout depuis l'écrasement de l'empire soviétique, les aspirations *thymotiques* collectives ont connu une recrudescence de par le monde. Néanmoins, aux dires de Fukuyama, les nationalismes ne représentent pas une grande menace pour la démocratie libérale. D'abord parce qu'ils se limitent à quelques régions du Tiers-Monde et de l'Est, ensuite parce que les nationalismes agressifs ne sont nul part érigés en système idéologique: anomiques, leurs prétentions sont essentiellement domestiques et ils ne sauraient se muer en impérialisme aux visées universelles. De plus, ajoute l'auteur, les nationalismes intolérants sont irrémédiablement condamnés: le nationalisme ne joue-t-il pas de moins en moins d'importance au Nord, domestiqué qu'il est par les impératifs de la vie économique capitaliste? À mesure que les pays du Sud et de l'Est s'engageront

²⁸ R. Gitton, "Nationalisme", dans: *Encyclopaedia Universalis*, Paris, @ Enc. Univers. France S.A., corpus 13, volume 11, p. 576.

plus avant dans la voie du libéralisme politique et économique, les conflits liés aux nationalismes disparaîtront, comme cela est arrivé au Nord. Encore une fois, c'est une simple question de temps. En un mot, comme pour l'intégrisme musulman, le problème des nationalismes se résumerait à des conflits "d'arrière-garde".

● *Un problème bien présent*

D'autres ont plutôt tendance à croire que "l'irruption des revendications identitaires est un phénomène récent qui vient perturber le jeu politique des nations et l'ordre du monde"²⁹. Fukuyama sous-estime-t-il le problème? Cela pourrait bien être le cas. Certes, pour le moment, les nationalismes agressifs ne semblent pas mettre en cause la paix mondiale. Par exemple, tout aussi explosif et vicieux qu'il soit, le conflit en ex-Yougoslavie ne menace en rien l'ordre démolibéral en Occident. Actuellement, il faut reconnaître que les nationalismes sont presque partout vécus comme "un repli national défensif", et non pas comme "l'affirmation de la nation conquérante"³⁰.

Mais quelle garantie pour le futur? Comment être sûr qu'il en sera toujours ainsi? À coup sûr, le nationalisme demeure en politique un facteur central, primordial même. Au Nord comme au Sud, l'appel de la nation est à n'en pas douter l'un des agents mobilisateurs les plus puissants. Et bien plus encore que l'idéologie. Comme l'écrit John Luckacs: "(...) because of its potential appeal to masses of people (...) the most powerful political force in the world is nationalism still (...)"³¹. Comment ignorer

²⁹ Serge Latouche, *"L'irruption des identités et le retour des aspirations communautaires"*, dans: *Études internationales*, Québec, Presses de l'Université Laval, volume XXI, numéro 4, décembre 1990, p. 756.

³⁰ *Ibid.*, p. 753.

³¹ John Lukacs, *The End of the Twentieth Century and the End of the Modern Age*, New-York, Tickno & Fields, 1993, p. 213 et p. 208.

cela? Comment ignorer que, bien avant la lutte entre idéologies, notre siècle a été celui des luttes entre *nations*?

Nationalism is the most powerful political idea of the past several hundred years. It has had a great impact on every person in every modern society. People have applauded acts committed in the name of country that they would have condemned if they had been committed for any other reason.³²

Cela, pense J. Lukacs, "should make those who think that this century was dominated by the confrontation of Democracy and Communism think twice"³³.

Quelles garanties, donc, que ne se rééditera pas un enfer comparable aux deux grandes guerres? À vrai dire, presque aucune. À ce chapitre, tous les conflits ethniques en Europe de l'Est et dans les ex-républiques soviétiques (certaines d'entre-elles sont armées de la bombe atomique, ne l'oublions pas) ne sont sûrement pas pour nous rassurer.

À notre sens, donc, le spectre des excès dûs aux nationalismes ne peut pas être balayé aussi facilement que ne le fait Fukuyama. Sans se montrer alarmiste, il "ne sert [toutefois] à rien de se boucher les oreilles sur le bruit et de se fermer les yeux sur la fureur du monde"³⁴. Les récents événements liés aux nationalismes sont certes "frappés du sceau de l'irrationnel"³⁵, mais il faut reconnaître que rien n'indique encore que cet élément d'irrationnel qui est le propre du nationalisme soit en passe de disparaître. Quoi qu'en dise Fukuyama.

³² Leon P. Barabab, Political Ideologies - Their Origins and Impact, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall Inc., 1979, p. 37.

³³ J. Lukacs, Op. Cit., p. 208. R. Debray: "Les sommaires sommations du 'totalitarisme' et du 'libéralisme' (...) n'étaient pas, n'ont jamais été les véritables sujets de l'histoire (...) mais bien les peuples et les cultures (...) dans leur inapaisable, prosaïque et opiniâtre diversité". R. Debray, "*Europe: le retour de l'histoire*", dans: Op. Cit., p. 2.

³⁴ S. Latouche, "*L'irruption des identités et le retour des aspirations communautaires*", dans: Op. Cit., p. 756.

³⁵ Ibidem.

● *Quand les nationalismes "bloquent" libéralisme et démocratie...*

L'auteur objecterait sûrement ici que l'avancée de la démocratie libérale dans le monde se fait selon une évolution discontinue, qu'il peut y arriver des régressions³⁶, et, qu'à *long terme*, le nationalisme sera partout pacifié par la rationalité du libéralisme économique qui favorise "l'abolition des barrières nationales par la création d'un marché mondial unique et intégré"³⁷.

Deux difficultés cependant.

Tout d'abord, nul part l'auteur n'aborde le *comment* de la "démolibéralisation" et du développement des pays de (ce qu'il appelle) la "partie historique du monde". Car en effet, pour que le libéralisme économique en arrive à discipliner l'exaltation des aspirations nationales et patriotiques au Sud et à l'Est, il faut nécessairement que ces régions *deviennent* démolibérales, qu'elles s'avancent assez loin sur la voie du capitalisme pour que s'étirole la sensibilité du sentiment national. Mais comment -et quand- cela pourrait-il se produire? Comment y "purger la vie de toute *mégalothymia* et (...) substituer à celle-ci la consommation rationnelle (...) "³⁸? Nous ne voyons pas que soient réunies, même pour un avenir lointain, les conditions nécessaires à un tel développement social et économique. Pour se permettre d'affirmer que la rationalité du capitalisme en arrivera à éradiquer les nationalismes agressifs, Fukuyama devrait d'abord démontrer comment cette rationalité en viendra à devenir le propre des pays où s'agitent les nationalismes violents. Car "le fait que les solutions libérales soient stables une fois

³⁶ C'est d'ailleurs de cette manière que Fukuyama perçoit les deux guerres mondiales.

³⁷ F. Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 312.

³⁸ *Ibid.*, p. 354.

adoptées ne révèle pas par quel processus on les atteint"³⁹.

Le raisonnement de Fukuyama est sûrement juste pour les pays du Nord: en général, on peut effectivement affirmer que les nationalismes y ont été disciplinés par la pratique du libéralisme économique. Admettons donc que "les conflits ethniques et raciaux ne sont pas, normalement, un problème insoluble au sein d'un ordre pluraliste qui fonctionne" et, qu' "au contraire, ils sont (...) plus aigus quand le libéralisme n'est pas pleinement réalisé"⁴⁰. Cependant, il faut aussi voir qu'à l'extérieur de l'Occident, le nationalisme perturbe bien plus l'avènement de la démocratie libérale que celle-ci ne le pacifie.

Par exemple, dans certaines régions de l'ancien bloc de l'est (Yougoslavie, Georgie, Arménie, etc.), le problème des nationalités bloque carrément l'implantation d'une démocratie libérale stable⁴¹. En ex-URSS, l'adoption d'un projet démolibéral a non seulement relégué le communisme aux oubliettes, il a aussi libéré les tensions nationalistes. Celles-ci font maintenant obstacle au libéralisme, celui-là même dont Fukuyama nous dit qu'il est censé éradiquer les tensions nationalistes. Voilà qui ressemble à un cercle vicieux: Fukuyama avance que seule la démocratie libérale peut venir à bout, une fois pour toute, des tensions ethniques et nationalistes, mais dans bien des régions du monde, ces dernières se trouvent justement à empêcher l'avènement de la démocratie libérale. Nous en concluons que, judicieuse dans le cas d'un libéralisme établi, l'analyse de Fukuyama l'est moins quand il s'agit d'un libéralisme en train de se faire.

³⁹ Stephen Sestanovich, *"Ce qui change et ce qui ne change pas"*, dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 50, été 1990, p. 228.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Voir à ce sujet: _____, *"The Post-Soviet World: The Resumption of History"*, dans: The Economist, janvier 1993, pp. 67-69.

La seconde difficulté que nous relevons relativement à l'argument fukuyamien de l'érosion éventuelle des nationalismes s'applique surtout à diverses collectivités du Sud. C'est que bien souvent, la rationalité capitaliste, censée venir à bout de la *mégalo-thymia* collective, est *sciemment* rejetée. On n'en veut tout simplement pas. Fréquemment, les réactions nationalistes au Sud s'incarnent même dans la dénonciation virulente des modèles occidentaux. L'antiaméricanisme est sûrement l'exemple le plus patent de ces réactions. Désanchantés suite à l'échec des modèles de développement qui leur sont parvenus de l'Occident, les nationalistes du Tiers-Monde crient leur différence, affirment leurs aspirations particulières contre "l'uniformisation planétaire"⁴² du "prêt-à-porter" de la culture politique et économique occidentale⁴³. Fukuyama oublie cela. Il oublie que de nombreux nationalistes sont activement nationalistes justement parce qu'ils *ne veulent pas de la modernité*. Fukuyama ne semble pas voir que, dans bien des cas, le nationalisme n'incarne pas seulement une simple recherche rétrograde et irrationnelle de la reconnaissance collective, et encore moins une quête nostalgique et naïve du "bonheur perdu". Bien souvent,

(...) il s'agit là (...) du retour du refoulé de la modernité. Les triomphes de l'humanité abstraite, des droits de l'homme formels, de l'individualisme et de l'idéal démocratique en même temps que du marché généralisé et de la concurrence acharnée des hommes, des institutions et des nations ont développé les frustrations et les exclusions sur les marges de l'Occident (...).⁴⁴

C'est le nationalisme *en réaction*, ou comme dit Marc Ferro, le nationalisme "comme

⁴² S. Latouche, "L'irruption des identités et le retour des aspirations communautaires", dans: *Op. Cit.*, p. 753.

⁴³ Sûrement manifeste dans bien des régions de l'Est, le rejet des modèles Occidentaux est en général l'apanage de sociétés du Tiers-Monde. Alors qu'une majorité de Russes souhaitent la démocratie libérale, il n'en va pas de même chez les Sérères du Bénin. Voir *Ibid.*, p. 755.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 756.

réflexe de survie"⁴⁵.

Il faudrait donc ici conclure deux choses. D'abord que les nationalismes agressifs, si marginaux soient-ils, compromettent sérieusement l'avènement de la démocratie libérale là où ils agissent. Ensuite que les principes de la démocratie libérale ne sont pas aussi universellement admis que veut bien le croire Fukuyama...

● *Une signification domestique est suffisante pour nuire*

Fukuyama objecterait que, présentement, aucun nationalisme ne semble en passe de se muer en impérialisme, ni même en système idéologique. Nul nationalisme n'apparaît donc menacer la stabilité à long terme des pays déjà démolibéraux, d'autant plus que les tensions ethniques sont localisées dans des pays sans grande influence sur la scène internationale. Nous croyons devoir opposer deux réponses à cet argument.

D'une part, il nous paraît imprudent de croire l'Occident à l'abri des conflits qui font rage ailleurs, c'est-à-dire dans la "partie historique" du monde: "(...) the vast gap between the increasingly rich first world and the resentful but possibly nuclear-armed third world may lead to any amount of twenty-first century violence, with unpredictable consequences"⁴⁶.

D'autre part, la somme des contrées affligées par des conflits nationalistes ne peut être simplement considérée comme une "arrière-garde" négligeable. Pour que l'humanité puisse entrevoir la fin de l'histoire, il faut que son arrière-garde (n'oublions pas: un tiers-du-monde) aspire aussi à la démocratie libérale et que ses principes y soient désormais

⁴⁵ Marc Ferro, "*Le nationalisme comme réflexe de survie*", dans: Le Monde diplomatique, Paris, juillet 1991, p. 29.

⁴⁶ A. Ryan, "*Professor Hegel goes to Washington*", dans: Op. Cit., p. 8. Voir à ce sujet: Ken Jowitt, New World Disorder: The Leninist Extinction, Los Angeles, University of California Press, 1992.

la référence admise. Que nous en soyons là est loin d'être évident...

Comment passer sous silence que la somme des nationalismes qui ont uniquement des prétentions domestiques signifie autant d'obstacles pour la démocratie libérale? Un nationalisme belliqueux, ce nous semble, n'a pas besoin d'être érigé en système idéologique (comme jadis le nazisme et le fascisme) pour nuire à la concrétisation des principes démolibéraux. Être anémique et nuire dans la "partie historique" du monde, n'avoir aucune prétention universelle et nuire dans "l'arrière garde", c'est nuire quand même: c'est empêcher l'avènement mondial de la démocratie libérale, c'est donc aussi, à notre sens, empêcher la fin de l'histoire. Mais comme le dit J. Chéverny, voilà "des contingences que Fukuyama estime habile ou commode de ne pas traiter"⁴⁷...

En gros, donc, trois choses à propos desquelles nous divergeons de Fukuyama: 1) les nationalismes et les intégrismes sont des problèmes susceptibles de s'envenimer à un degré que Fukuyama ne semble pas soupçonner; 2) les intégrismes et les nationalismes sont des phénomènes qui caractérisent notre époque tout autant que la démocratie libérale⁴⁸ et; 3) au Sud comme à l'Est, il est loin d'être sûr que celle-ci aura partout le dessus. Pour tout résumer, répétons simplement qu'il y a de l'empressement à affirmer que les cerveaux sont partout gagnés aux principes démolibéraux.

D'autant plus, pourrait-on dire, que la créativité de l'homme (justement le propre de son cerveau), pourrait fort bien accoucher de projets concurrents. Posons-nous la question: peut-on raisonnablement admettre qu'aucun défi authentique et inédit ne surgira jamais face au modèle démolibéral dominant?

⁴⁷ J. Chéverny, "Désarmant Fukuyama", dans: Op. Cit., p. 72.

⁴⁸ Comme le dit si bien R. Peet, Fukuyama "should see the diversity of Third-World developments as the fertile source of multiple political movements which shape global history". R. Peet, "Reading Fukuyama: Politics at the End of History", dans: Op. Cit., p. 73.

4. La fin de toute créativité idéologique?

Finalement, la question la plus importante n'est probablement pas de savoir si la démocratie libérale est, objectivement, le meilleur des systèmes possibles. Ce qu'à notre avis Fukuyama aurait d'abord dû déterminer, c'est si l'humanité la désire. Car voilà bien, en dernière analyse, le problème de la fin de l'histoire. Il importe peu que le démolibéralisme soit le mode le plus rationnel de la gestion de la coexistence humaine, si on n'en veut pas. Comme le dit J.-F. Revel, bien souvent, ce qui est vrai en "raison pure" n'est pas nécessairement appliqué en "raison pratique".

Comment savoir, en effet, que les défis ne fuseront pas dans l'avenir? Nous trouvons de l'audace à prétendre que la démocratie marque le terme de la créativité idéologique humaine. Nous doutons de "la fin des idéologies"⁴⁹ à partir de trois arguments. Nous verrons d'abord trois "manières" dont la créativité idéologique sera, à notre avis, toujours susceptible de s'exprimer; nous nous interrogerons ensuite sur une fin (au sens de *finitude*) possible de la dialectique; nous soulèverons enfin le problème de la *Tentation totalitaire*.

a) Les "modes d'expression de la créativité idéologique"

Nous entrevoyons, pour le futur, trois "modes" selon lesquels la créativité idéologique humaine pourra toujours se manifester. Ces "modes", nous les appellerons la "palingénésie" idéologique, le "schisme" idéologique, le "natalisme" idéologique.

⁴⁹ Souvenons-nous ici que, trente ans avant Fukuyama, Daniel Bell avait déjà anticipé ce thème. Voir: Daniel Bell, The End of Ideology, Illinois, The Free Press of Glencoe, 1959, 375 p.

La "palingénésie" idéologique. Pour Charles Bonnet, tout "individu vivant porte en lui des 'germes de restitution' (...), qui lui permettent de renaître après sa mort apparente, et de mener une existence nouvelle adaptée à un nouvel état du monde"⁵⁰. Par analogie, ne pourrait-on pas appliquer cette idée au domaine des idéologies?

Ce n'est qu'une hypothèse, mais S. P. Huntington l'autorise peut-être: "(...) les renaissances sont toujours possibles. Un ensemble d'idées ou une idéologie peuvent quitter la scène le temps d'une génération, pour reparaître avec une force renouvelée une génération ou deux plus tard"⁵¹. Par exemple, de Roosevelt à Carter, le keynésianisme, la social-démocratie et le *Welfare State* ont largement dominé le paysage idéologique en Occident. Longuement, le libéralisme économique dit "classique" y fut discrédité. Pourtant, cela n'a pas empêché celui-ci de renaître au début de la dernière décennie (sous l'étiquette du "néo-conservatisme"), et, plus que jamais, d'asseoir sa prédominance dans les chancelleries⁵².

Un peu de la même manière, de nombreux sociologues ont cru, tout de suite après la Seconde Guerre mondiale, que le développement économique et la modernisation allaient venir à bout des sentiments nationaux et des aspirations ethniques; pourtant, "au cours des années 80, ces facteurs ont été les ressorts prédominants de l'action politique dans la plupart des sociétés"⁵³.

⁵⁰ André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, Presses universitaires de France, 16e édition, 1988, p. 730.

⁵¹ S. P. Huntington, "*On ne sort pas de l'histoire*", dans: Op. Cit., p. 69.

⁵² "(...) les économistes et les institutions économiques avaient été voués au Plan durant les années 50; ils se sont voués au marché dans les années 80". Ibidem.

⁵³ Ibidem.

Bien sûr, il serait absurde d'appliquer l'analogie de la "palingénésie" à tout courant idéologique⁵⁴. Il serait par exemple farfelu de croire au retour de certaines idées politiques moyenâgeuses. Même chose pour une foule d'autres doctrines marginales (l'anarchosyndicalisme de Bakounine, par exemple) ayant jadis connu du succès au sein de certains cercles. Mais peut-on prononcer en toute certitude le même verdict pour le socialisme et le communisme? Assurément sur la touche en ce moment, "il serait téméraire de postuler qu'[ils sont] hors de jeu une fois pour toute"⁵⁵.

Quant au fascisme, on pourrait douter que sa défaite sur les champs de bataille n'assure à jamais sa neutralisation. À l'Est, les troubles ethniques actuels pourraient bien réserver quelques surprises à ceux qui, avec Hegel, pensent que "l'Histoire ne repasse pas les plats"⁵⁶...

Le "schisme" idéologique. Une victoire de la démocratie libérale, telle que l'envisage Fukuyama, n'excluerait en rien la possibilité de schismes au sein même de l'idéologie libérale. Le libéralisme, animé des tensions que l'on sait, ne serait-il pas vulnérable à une telle éventualité? Ne pourrait-on pas concevoir l'apparition de divergences sur la manière dont devraient être vécus le libéralisme et la démocratie? "Ce n'est pas parce que le libéralisme semble actuellement avoir vaincu ses rivaux idéologiques récents qu'il n'en affrontera pas d'autres à l'avenir, rivaux qui naîtront probablement dans sa propre structure"⁵⁷.

Cela ne serait pas la première fois, en Occident, que diverses idéologies

⁵⁴ On aura noté que nous employons le terme "idéologie" dans son sens le plus général et le moins restrictif.

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ G.W.F. Hegel, cité dans: J.-F. Revel, "*Raison pure et raison pratique*", dans: *Op. Cit.*, p. 670.

⁵⁷ A. Hartley, "*Le vent se lève*", dans: *Op. Cit.*, p. 75.

proviennent d'une seule et même racine. Et si de virulents affrontements naissent d'une telle conjoncture, cela ne serait pas la première fois non plus. Un exemple frappant est sûrement celui de la chrétienté du 16^e siècle qui a vu catholiques et protestants s'entre-tuer littéralement.

Car les "combats entre ceux qui professent des versions différentes d'une même idéologie sont plus souvent intenses et plus âpres que les luttes entre personnes qui défendent des idéologies entièrement différentes"⁵⁸. Par exemple, poursuit Huntington, n'a-t-on pas vu chiites et sunnites, trotskistes et léninistes agir de même? Un schisme pourrait bien signifier une nouvelle "guerre" des idéologies, au point d'en arriver à défigurer le démolibéralisme occidental, celui-là même dont Fukuyama proclame la victoire définitive. Cette possibilité étant, comment même parler de fin de l'histoire?

Le "natalisme" idéologique. En plus d'être aussi bien capable de remettre à l'avant plan des doctrines jugées démodées ou dépassées, et de pouvoir créer de nouvelles idéologies en opérant des scissions au sein du courant démolibéral dominant, la créativité des hommes pourrait bien accoucher d'idéologies totalement inédites. Car même en supposant que la démocratie remportât une victoire totale, rien n'empêche l'émergence d'idéologies nouvelles, d'alternatives jusqu'à maintenant impensées, susceptibles de s'incarner "dans d'importants mouvements sociaux et politiques"⁵⁹. Dans un monde en rapide mutation, et dont rien encore ne fixe une borne à l'avenir, il semble improbable que ne se développât jamais de nouvelles manières de penser la société, de nouvelles manières d'appréhender le monde. Toujours aussi perspicace, S. P. Huntington rend très

⁵⁸ S. P. Huntington, *"On ne sort pas de l'histoire"*, dans: *Op. Cit.*, p. 69.

⁵⁹ F. Fukuyama, *"La fin de l'histoire?"*, dans: *Op. Cit.*, p. 461. Fukuyama reconnaît qu'il sera toujours possible d'inventer de nouvelles idéologies; mais il les réduit aux "pensées bizarres qui peuvent traverser l'esprit de certaines personnes en Albanie ou au Burkina-Faso". *Ibidem*.

bien cette idée:

On peut présumer que les nations et les sociétés continueront à évoluer. Le bonheur des hommes subira sans doute de nouveaux défis; des hommes produiront alors de nouveaux concepts, de nouvelles théories pour relever ces défis.⁶⁰

De plus, l'idéologie n'a-t-elle pas eu dans toute société une certaine fonction de légitimation? Nous avons vu avec J. K. Galbraith que le néo-conservatisme sert en quelque sorte à *légitimer*, sur le plan moral, le confort des "satisfaits"; nous savons aussi que le communisme a, dans une large mesure, permis aux bureaucrates soviétiques de justifier leur emprise. Le phénomène n'est pas nouveau: pour sa part, l'aristocratie médiévale évoquait un ordre divin.

À notre sens, à moins que ne s'évaporent toutes les disparités matérielles et sociales entre les hommes, il est fort à parier que les bénéficiaires de l'ordre établi essayeront toujours de faire admettre le bon droit de cet ordre, tandis que les défavorisés tenteront toujours d'améliorer leur condition en évoquant un ordre théoriquement meilleur, c'est-à-dire plus "légitime". Bref, peut-être faudrait-il voir que, tant que durera le monde, il y aura "des idéologies qui exaltent l'ordre établi comme le meilleur possible, d'autres qui le dénoncent, appellent à le transcender, à le renverser ou à le dépasser"⁶¹.

b) Dédogmatiser la dialectique

Sur un plan plus métaphysique maintenant, l'arrêt définitif de la créativité

⁶⁰ S. P. Huntington, "On ne sort pas de l'histoire", dans: Op. Cit., p. 69.

⁶¹ Maxime Rodinson, "Un concept récent, une pratique universelle", dans: Marc Ferro, org., Les idées du XXe siècle, Verviers, Marabout Université, 1977, p. 181. S. P. Huntington ajoute que toujours, des hommes échafauderont "des systèmes de croyance pour légitimer ce qu'ils ont et justifier le fait qu'ils cherchent à avoir d'avantage". S. P. Huntington, "On ne sort pas de l'histoire", dans: Op. Cit., p. 69.

idéologique semble également difficile à concevoir. Et cela, même en considérant les choses dans la perspective de l'hégélianisme. Sans doute Hegel lui-même a pu apercevoir que l'Histoire trouvait son terme absolu dans la société et dans l'époque mêmes où il se trouvait à vivre, c'est-à-dire dans l'État prussien monarchique de 1806, après la victoire napoléonienne d'Iéna. Mais tout de même, ce nouvel ordre politique, bien qu'influencé par les principes de la Révolution française, était assez loin encore de notre modèle contemporain de la démocratie libérale, et donc il faut penser que l'Esprit a continué son développement par delà le point d'accomplissement que lui avait vu Hegel. Ce qui nous porte à distinguer, ainsi que l'ont fait les penseurs de la Gauche hégélienne (Bruno Bauer, David Strauss, Ludwig Feuerbach), les certitudes politiques, historiques, de Hegel et la logique interne de l'hégélianisme.

L'hégélianisme est essentiellement une dialectique. Entendons que rien n'y existe qui ne soit en devenir, qui ne soit un moment du progrès de l'Esprit, ou de Dieu, vers la pleine conscience de soi par la médiation d'un monde qui n'a d'autre substance et d'autre vérité que de le symboliser de plus en plus. En d'autres termes, toute chose finie, quelle qu'elle soit, corps matériel, institution, idée, porte en elle-même sa contradiction et doit être aussi nécessairement dépassée qu'une unité de temps. La dialectique définie par Hegel est bien la loi de l'histoire, en effet, celle dont s'autorise Fukuyama, mais elle est davantage: elle exprime l'essence même de l'être fini, elle est la vérité ontologique du fini. Hegel: "Le fini est affecté d'une contradiction interne, il se supprime et disparaît"⁶². "Le fini est la suppression de lui-même, il implique sa

⁶² G. W. Hegel, Logique, I, 137. Cité dans R. Verneaux, Op. Cit., p. 197.

négation"⁶³. "Tout fini a pour caractéristique de se supprimer"⁶⁴. "Le fini *n'est pas*, c'est-à-dire qu'il n'est pas la vérité, mais seulement un passage pour aller au delà, un dépassement de soi"⁶⁵. Par conséquent, si rien de fini n'est définitif, si les formes de l'Esprit ne sont réelles que comme moments de son devenir, alors les idéologies, et les institutions, sont portées par un mouvement qui les dépasse et disparaîtront nécessairement pour d'autres formes, qui disparaîtront aussi, et indéfiniment.

Ainsi en va-t-il donc des idéologies: l'Esprit absolu, dont la réalisation n'est satisfaite dans aucune forme déterminée ("*Determinatio est limitatio*") a besoin d'une médiation humaine, historique, qu'il est impossible de mesurer. Il commande, en suscitant l'effort des consciences individuelles et collectives, une puissance d'invention et de représentation, de "concept" (*Begriff*), et donc de créativité idéologique, à laquelle l'idée de dialectique empêche de fixer une borne temporelle, aussi vrai qu'une borne est elle-même une détermination. Comme dit Alexandre Koyré:

(...) le caractère dialectique du temps rend seul possible une philosophie de l'histoire; mais en même temps le caractère temporel de la dialectique la rend impossible. Car la philosophie de l'histoire, qu'on le veuille ou non, est un arrêt.⁶⁶

⁶³ G. W. Hegel, Logique, I, 154. Cité dans Ibidem.

⁶⁴ G. W. Hegel, Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques, parag. 81. Cité dans: Ibidem.

⁶⁵ G. W. Hegel, Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques, parag. 386. Cité dans: Ibidem. Ou encore: "Le point essentiel qu'il faut remarquer est qu'il n'y a pas seulement d'antinomies dans les quatre objets particuliers tirés de la cosmologie (c.f. Kant), mais qu'il y en a dans tous les objets, de quelque nature qu'ils soient, comme dans toute représentation, dans toute notion, et dans toute idée. Établir ce point, reconnaître cette propriété dans les choses, c'est l'objet essentiel de l'investigation philosophique". Cité dans: Ibid. p. 196-197.

⁶⁶ A. Koyré, "*Hegel à Iéna*", dans: Op. Cit., p. 189.

Puisqu'en effet, la dialectique est l' "expression du rôle créateur de la négation"⁶⁷, elle n'autorise pas que l'histoire s'arrête dans l'affirmation d'une forme⁶⁸. Jean Wahl: "la dialectique est (...) un chemin. D'ailleurs, dans le mot même de dialectique, il y a cette idée de *dia*, à travers. La dialectique est une voie, plutôt qu'un point d'arrivée"⁶⁹.

Certes, on peut accorder que cette *voie* a une direction essentielle, en d'autres termes que l'histoire a un sens, et la dialectique peut accorder que ce sens soit quelque chose comme l'accomplissement de l'humanité, ou le savoir absolu, ou le progrès tout au moins. Mais elle interdit par essence de cristalliser ce procès des choses dans une structure déterminée, telle que la démocratie libérale selon Fukuyama. Comme dit G. Gurvitch:

La cause de la dialectique est perdue d'avance si elle commence à s'allier à une prise de position philosophique ou scientifique particulière. Elle les précède toutes, elle leur trace la voie en déjouant toute dogmatisation d'une situation donnée (...).⁷⁰

Ainsi, la dialectique commande une histoire indéfinissable dans sa matérialité, une histoire qui n'est pas linéaire mais qui s'accomplit aussi bien par des "ruses", autant de détours et de chemins obliques dont on ne peut pas plus mesurer la longueur qu'il y a lieu de fixer un terme au temps. Ces "ruses" prennent souvent appui sur des tendances constantes de la psychologie humaine, comme l'égoïsme, le désir de sécurité, le désir de gloire, etc. En ce sens, on peut voir que des représentations idéologiques, plus ou moins

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Alors que la dialectique, principe moteur de l'histoire, est en elle-même "prête à accueillir tout le développement possible de l'histoire ultérieure, que ce soit dans le domaine de la pensée, ou dans le domaine de la politique". C. Taylor, cité dans: Pierre-Jean Labarrière, *"Le savoir absolu de l'Esprit"*, dans: Théodore F. Geraets, dir., Hegel, l'esprit absolu, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1984, p. 84.

⁶⁹ Jean Wahl, Traité de métaphysique, Paris, Payot, 1953, p. 696-697. Cité dans G. Gurvitch, Op. Cit., p. 8.

⁷⁰ G. Gurvitch, Op. Cit., p. 8.

irrationnelles dans l'immédiat, puissent se développer indéfiniment. Qui peut présumer, en effet, des ruses de la Raison?

c) La pulsion autoritariste

Nous aimerions aborder ici la question de la *Tentation totalitaire*, que nous avons brièvement posée plus haut. N'est-il pas possible d'observer chez les humains un attrait atavique pour des "solutions (...) universellement applicables, donc finales"⁷¹? Il pourrait sembler au chroniqueur que depuis toujours, l'homme fait montre d'un *esprit* qui l'amène régulièrement à pencher vers des projets "totalisants". J.-F. Revel pose la question tout de go: "Existe-t-il en nous un désir d'être gouvernés de façon totalitaire?"⁷². Bref, tendrions-nous *naturellement* vers le dirigisme élémentaire?

André Glucksmann voit que les solutions globales, comme le fascisme, le stalinisme et autres intégrismes, procèdent en commun d'une certaine attitude subjective: elles sont "les variantes d'une même stratégie mentale (...) "⁷³. Quelle stratégie? Selon nous, c'est une manière simpliste de voir, qui consiste à substituer à l'abondante rationalité dont dépendent les choses le pouvoir imaginaire de l'utopie. C'est l'attitude qui courtcircuite, entre l'idéal et le fait, le rôle complexe du temps. C'est l'illusion du sujet historique qui, s'exagérant sa démiurgie sur l'histoire, croit que l'état des choses humaines est au fond l'affaire d'une forte décision. En somme, c'est la stratégie d'une pensée magique, selon laquelle le désir devient réalité par la seule médiation de la force

⁷¹ A. Hartley, "*Le vent se lève*", dans: *Op. Cit.*, p. 76.

⁷² J.-F. Revel, *La Tentation totalitaire*, p. 21.

⁷³ Dominique Simonet, "*Glucksmann contre les candides - entretien avec André Glucksmann*", dans: *Op. Cit.*, p. 50.

ou du pouvoir. Ainsi le léninisme-stalinisme, "ingénieur des âmes", espéra-t-il rehausser les mobiles de la vie en ordonnant l'altruisme aux travailleurs. Ou que le fascisme pensa-t-il renouveler l'humanité en décrétant "l'homme nouveau".

Or, dit Glucksmann, la racine de ces totalitarismes est en nous-mêmes. Qu'il "se place sous une étoile rouge, un svastika noir, un croissant vert ou une bannière, [cet esprit] ne meurt pas, il mue"⁷⁴. Il s'agirait donc d'une propension endémique des humains. Si tel est le cas comment être assuré que cet instinct ne ressurgira pas sous des formes inédites, si différentes de celles déjà connues que peut-être elles nous sont inimaginables encore? N'existera-t-il pas toujours des "individus qui refuseront le risque démocratique, qui [lui] tourneront le dos (...) pour annoncer de nouvelles certitudes"⁷⁵?

Nous verrions donc de l'optimisme à affirmer, comme le fait Fukuyama, que l'humanité est quitte à jamais de ces atavismes et qu'aucune subversion, ou aucune "ruse", ne prépare le "dépassement" (*Aufhebung*) de la société libérale⁷⁶.

5. Conclusions

En somme, si la démocratie libérale a effectivement remporté des succès récemment de par le monde, cela est certes tant mieux -et il est à espérer qu'un tel mouvement se poursuive. Mais nous ne pensons pas que ce *Regain démocratique*, ou

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Yvon Thériault, "*Individualisation, universalisation, démocratisation: le temps de l'histoire*", dans: Possibles, Montréal, volume 15, numéo 2, printemps 1991, p. 139-140.

⁷⁶ D. Simonet: "Si le communisme est aujourd'hui à terre, qu'en est-il de l'esprit dont il s'est nourri? Que devient la mentalité totalitaire?". Ibid., p. 49.

cette *Troisième vague*, autorise à parler d'une victoire universelle et définitive des idéaux de la démocratie libérale.

Pas si "condamnés" et anoniques que Fukuyama ne le croit, les intégrismes - particulièrement l'intégrisme musulman- et les conflits inhérents aux nationalismes⁷⁷ peuvent compromettre la démocratisation mondiale à laquelle rêve Fukuyama. Comme le dit si bien A. Hartley:

(...) il est difficile de suivre [Fukuyama] dans son affirmation hégélienne selon laquelle une conscience libérale triomphante nous accompagnera à tout jamais. Une telle idée ne semble pas tant impliquer la fin de l'histoire qu'une négation de toutes ses leçons.⁷⁸

Depuis toujours, les civilisations dominantes n'ont-elles pensé d'elles-même qu'elles étaient indépassables? Grecs et Romains n'étaient-ils pas déjà victimes d'une telle illusion? Fukuyama nous semble faire la même erreur, c'est-à-dire celle de sous-estimer le potentiel novateur de l'homme et de supposer que peut s'arrêter la force historique de la dialectique. Ne devrait-on pas plutôt voir que toute idée de borne ou de point limite à l'évolution est antinomique de ce qui fait précisément, et selon l'hégélianisme même, l'humanité de l'homme, c'est-à-dire son désir de dépassement, sa créativité, son "être-pour-soi"?

Sans compter que Fukuyama semble ignorer le problème de la *pulsion autoritaire*, phénomène qui a souvent guidé l'humain vers des solutions irrationnelles et répressives. Fascisme, nazisme, et stalinisme ne devraient-ils pas s'avérer une leçon? Nous pensons que l'*esprit* et la *mentalité* qui les conditionnent pourraient très bien être récurrents.

⁷⁷ Car le nationalisme peut se muer en "idéologie, une théorie de l'histoire, avec ses propres idées, orgueilleuses, sur le commencement et la fin; de ce fait, il (le nationalisme) se trouve excellemment équipé pour une guerre contre le libéralisme". L. Wieseltier, "*Les trouble-fête*", dans: *Op. Cit.*, p. 87.

⁷⁸ A. Hartley, "*Le vent se lève*", dans: *Op. Cit.*, p. 73.

Comment pourrions-nous être assurés qu'ils sont à jamais purgés? D'où Fukuyama tire-t-il cette assurance? Il ne le dit pas.

Démocratie libérale mondiale? Démocratie libérale finale? Fukuyama ne commet-il pas "l'erreur de ne pas savoir quand limiter [ses] espoirs"?



● Conclusion

Notre objectif de départ était de juger si la démocratie libérale, telle que la voit Fukuyama, peut être comprise comme la fin de l'histoire. À la lumière de notre étude, nous pensons que l'affirmative n'est pas évidente. Récapitulons nos arguments.

● Une définition insuffisante?

Nous avons examiné la définition fukuyamienne du libéralisme démocratique. Nous avons voulu savoir si elle est valide, ou suffisante; si elle donne effectivement l'essence du libéralisme et de la démocratie entendue au sens libéral. Après analyse, il nous apparaît que les définitions proposées des concepts de démocratie et de libéralisme souffrent d'être limitées aux seules sociétés occidentales.

Suivant Fukuyama, la démocratie se réduit au suffrage universel et à la séparation des pouvoirs, tandis que le libéralisme se résume au libre marché et à la garantie constitutionnelle de certains droits et libertés¹. Certes, ce n'est pas rien, mais n'est-il pas un peu sommaire de voir l'essence de la démocratie à jamais contenue, et comme figée, dans les structures actuellement réalisées en Occident? Fukuyama, empiriste, évacue la référence à la démocratie *idéale*. Mais, selon Giovanni Sartori, et nous le croyons aussi, "ce que la démocratie *est* ne peut se séparer de ce qu'elle *devrait être*"¹. Or comment penser que l'idéal de société qui a inspiré les penseurs de la démocratie se trouve à ce point réalisé dans le modèle actuellement opératoire qu'il en a perdu jusqu'à sa causalité

¹ "L'État qui émerge à la fin de l'histoire est libéral dans la mesure où il reconnaît et protège par un système de lois le droit universel de l'homme à la liberté, et il est démocratique dans la mesure où il n'existe qu'avec le consentement des gouvernés". F. Fukuyama, "*La fin de l'histoire?*", dans: Op. Cit., p. 459.

¹ G. Sartori, cité dans: J.-F. Revel, Le regain démocratique, p. 464.

d'idéal? Fukuyama ignore-t-il la synergie de la théorie et de la pratique? La démocratie *réelle* n'est-elle pas un travail toujours perfectible, celui de poursuivre un mieux-être, en direction d'un *idéal*? Nous doutons que la démocratie à l'occidentale soit suffisamment achevée pour incarner intemporellement la définition du concept, sans plus de référence à la théorie.

Un problème similaire se pose pour la définition fukuyamienne du libéralisme. C'est-à-dire que Fukuyama ne considère pas sérieusement la *théorie* du libéralisme. Sa définition du libéralisme est clairement une "sociologie" en ce qu'elle se borne à une description de la pratique libérale occidentale. La difficulté, c'est que cette sociologie se fonde sur une philosophie, sur des principes théoriques qui ne sont pas libres de contradictions. Bien au contraire, entre la sûreté, la liberté, l'égalité et la propriété, l'idéologie libérale est jalonnée d'antinomies difficilement contournables. Fukuyama devrait savoir cela. Définir le libéralisme par la seule détermination de sa pratique est, selon nous, difficilement recevable, dans la mesure où cela constitue une simplification abusive.

La manière strictement empirique qu'a Fukuyama de concevoir la démocratie libérale s'explique peut-être par l'idée, justement, que l'histoire est accomplie. C'est qu'à la fin de l'histoire, il ne reste plus de *modèle* normatif au delà de la structure politique réelle. Le réel, désormais, coïncide avec l'idéal. Ainsi Fukuyama, par son hypothèse même, se confine au pragmatisme; sa perspective est celle de la *finition* de l'histoire.

S'il s'était agi d'une étude empirique sur la démocratisation de par le monde, les définitions de Fukuyama auraient été à propos. Mais ce n'est pas le cas. L'auteur a des prétentions beaucoup plus élevées: il veut identifier la démocratie libérale au *Logos* de l'histoire. À ce niveau spéculatif du discours, nous voyons une carence dans cet "oubli" de la doctrine libérale et des théories normatives de la démocratie.

● *Un régime inachevé?*

Ensuite, il faut voir que cette pratique démolibérale que Fukuyama tient pour la *finition* de l'histoire n'est peut-être pas le point d'achèvement des gouvernements humains, c'est-à-dire le terme indépassable de l'histoire. Avec J. K. Galbraith, on pourrait envisager que nos sociétés ne sont pas aussi égalitaires et pas aussi démocratiques que ne le croit Fukuyama. La thèse de la *Culture du contentement* nous indiquerait plutôt que l'égalitarisme du capitalisme a ses limites, et même que la présence de couches déshéritées constitue une condition essentielle à son épanouissement. Ici, il faudrait mieux tenir compte de ce que les inéquités du libéralisme économique ne sont pas des anachronismes, mais des phénomènes structurels. D'où un problème considérable pour ce qui concerne la *reconnaissance*.

En effet, on peut difficilement apercevoir dans le citoyen des pays industrialisés du Nord l'homme *synthétique* à la Hegel, ou en d'autres mots, l'Homme-*reconnu*, l'Homme-*devenu*. La reconnaissance formelle de la dignité humaine, c'est-à-dire celle de la déclaration des droits de l'homme, ne peut, à elle seule, constituer la reconnaissance universelle et rationnelle dont parlait Hegel. Car dans nos sociétés, la reconnaissance est largement octroyée selon les fonctions économiques des individus. On le sait, les gens de la classe déshéritée dont nous parle Galbraith, de même que les chômeurs (dorénavant omniprésents), ne sont pas *reconnus* au même titre que les satisfaits. Dans ces conditions, comment parler de l'homme *synthétique*, de l'homme réalisé? Un observateur hégélien verrait aussi bien dans la société démolibérale actuelle la perpétuation de la dialectique du maître et de l'esclave, où le premier s'incarne dans la "classe des satisfaits", et le second dans la "classe inférieure structurelle".

Nous avons aussi vu que, selon Marcuse, notre société industrielle avancée n'est pas, comme l'avance Fukuyama, la meilleur réussite de l'histoire. D'abord parce qu'elle

contient structurellement la contradiction d'une grande inégalité et d'une grave atteinte à l'humanité de la vie: notre système engendre encore la pauvreté matérielle, comme son sous-produit, et il engendre aussi la pauvreté culturelle ou morale en produisant *l'homme unidimensionnel*. Mais plus encore, en diminuant ainsi la capacité humaine de concevoir et de désirer le dépassement des structures actuelles, notre société constitue une phase bloquée de l'histoire. C'est ce que Marcuse a fait apparaître avec les concepts de cohésion socio-politique et de désublimation-répressive.

Nous ne croyons pas prendre parti pour la philosophie de Marcuse en estimant que celui-ci a sans doute dit quelque chose de vrai en pointant, d'une part, les malaises particuliers à notre société démolibérale, et en apercevant, d'autre part, que l'homme occidental d'aujourd'hui, désublimé, aliéné, a au moins en commun avec l'Homme-devenu d'être peu soucieux de faire progresser l'histoire. Si notre système souffre d'imperfections aussi considérables, alors on peut songer à la possibilité de quelque chose de mieux.

● Une démocratie libérale mondiale définitive?

Existe-t-il, ou peut-il exister quelque alternative à la démocratie libérale occidentale? Fukuyama pense que non, et nous ne partageons pas cette certitude, pour les raisons qui suivent.

Premièrement, il nous semble que Fukuyama sous-estime la réalité de l'intégrisme musulman et des nationalismes agressifs en les qualifiant de rémanences sans grandes significations. Répétons-le, nombre d'intégrismes et de nationalismes violents sont *consécutifs* au refus des solutions démolibérales. En ce sens, ils caractérisent bel et bien notre époque, époque dont on peut observer que nombre de "groupes humains veulent d'abord être eux-mêmes -parler leur langue, pratiquer leurs croyances, nourrir leur

mémoire dans un milieu de vie préservé"². Pour Fukuyama, nous savons que cette tendance relève de l'accident. Néanmoins, qu'il en soit ainsi aux yeux d'une certaine philosophie de l'histoire ne change en rien la réalité du problème: selon toute apparence, les adversaires de la démocratie libérale sont modernes eux-aussi. "Le tout-nouveau-tout-beau dont ils se réclament ne colle pas au bric-à-brac ancien"³, comme dit A. Glucksmann.

Deuxièmement, si Fukuyama nous convainc effectivement que l'intégrisme musulman et les problèmes des nationalités ne constituent pas vraiment une menace pour les démocraties du Nord, il omet d'expliquer comment la démocratie libérale gagnera le "monde historique". Nous n'avons pas vue établie chez l'auteur une argumentation pouvant nous persuader que la démocratie libérale s'établira un jour dans la majeure partie des pays du Sud et de l'Est. Pourtant, à la fin de l'histoire, une fois le travail entre l'*idée* et le *réel* achevé, ne devrait-il pas en être ainsi?

Troisièmement, il faudrait probablement rappeler que, là où ils sévissent, intégrismes et nationalismes bloquent l'avènement du démolibéralisme. Dans ces régions, les idéaux de la démocratie libérale n'ont sûrement pas conquis assez de cerveaux pour y être qualifiés de "référence admise". Au contraire, la démocratie libérale, et toute l'idée de la modernité qui l'accompagne, y est souvent franchement détestée. Il semble donc qu'on devrait penser comme Simon Schama: "Fukuyama (...) have failed to address the revival of religious fundamentalism [and] the conflicts that could arise out of nationalism"⁴.

Ensuite, il est fort à douter que l'homme n'inventera pas de nouvelles manières

² R. Debray, *"Europe: le retour de l'histoire"*, dans: *Op. Cit.*, p. 2.

³ A. Glucksmann, *Op. Cit.*, p. 170.

⁴ S. Schama, cité dans: J. Atlas, *"What is Fukuyama saying?"*, dans: *Op. Cit.*, p. 49.

d'imaginer le monde et la société. Nous avons vu, plus haut, comment la créativité idéologique pourrait se manifester dans l'avenir. La fin du communisme à l'Est et l'échec récent de nombreux autoritarismes ne nous autorisent pas à prononcer l'impossibilité de l'émergence de nouveaux systèmes idéologiques à prétentions universalistes. À moins de confondre jugement de fait et jugement de valeur, il nous semble abusif d'identifier les démocraties libérales actuelles avec le *Logos* de l'Histoire et de reléguer les autres régimes au presque néant de la contingence.

Aussi, il nous a paru peu probable que la dialectique s'arrête, cristallisée dans l'accomplissement d'une et unique représentation idéologique. L'Esprit, la Raison universelle, a ses "voies" que notre raison, humaine et contingente, ne connaît guère: nous ne pouvons même pas en présumer. C'est ainsi -comme le dit G. Gurvitch- qu'il faut "libérer" la dialectique de tout engagement idéologique, c'est-à-dire la dédogmatiser⁵. Car les idéologies, fruits de l'imagination des hommes, ne participent-elles pas *toutes*, à ce titre, du *Begriff*? Si l'ontologie *dialectiste* donne une *finalité* au mouvement, il semble aussi qu'elle interdise sa *finitude*, et que la synthèse absolue, la *finition*, demeure toujours au delà du monde fini.

On pourrait demander en outre si cette cristallisation de la contingence, cette disqualification des actes et des idées qui prétendrait pousser les choses au delà des structurations actuelles, ne signifierait pas la suspension définitive de quelque chose d'essentiel à l'homme. Ne serait-ce pas, comme avait dit Kojève, "l'anéantissement définitif de l'Homme proprement dit ou de l'Individu libre et historique"⁶? Mais nous n'avons pas voulu traiter dans ce travail le problème qui nous semble apparaître ici, celui

⁵ Voir: G. Gurvitch, *Op. Cit.*, p. 306-307.

⁶ A. Kojève, *Op. Cit.*, p. 435.

du "dernier homme"⁷. En revanche, nous nous sommes interrogé sur le raisonnement qui place la démocratie libérale à la tête du Progrès.

● Une évidence seulement inductive

Au début de ce travail, nous avons avancé une hypothèse. Nous suggérons que, si la démocratie libérale peut effectivement sembler le meilleur des systèmes, ce n'est pas nécessairement à cause d'une logique intrinsèque de l'histoire. La démocratie libérale peut sans doute être considérée comme le meilleur des systèmes actuels, mais peut-être cela tient-il tout bonnement à ce qu'il est observable qu'on s'y trouve plus libre et plus prospère que sous le joug des autoritarismes. En d'autres termes, si de plus en plus de peuples veulent vivre en régime démocratique et libéral, ce ne serait pas, penserait-on aussi bien, que l'Histoire le commande inexorablement, mais simplement que des hommes reconnaissent et admettent les qualités de ce régime. Nous ne verrions donc pas encore démontrée que l'instauration du démolibéralisme soit essentiellement redevable à un automatisme historique, à une nécessité *a priori*. Il nous semble que tout ce qu'on peut affirmer avec certitude, pour ce qui concerne la "victoire" de la démocratie

⁷ L'homme se contentera-t-il à jamais d'être simplement reconnu comme l'*égal* de ses congénères, sans plus? Sera-t-il éternellement *satisfait* dans un monde pacifié, sans grande cause à défendre, confortablement installé dans une société de consommation à l'américaine? Ne peut-on pas penser, avec Nietzsche, qu'ainsi réduit au rang d'animal économique docile, l'humain perdra un jour "sa *dignité* à ses propres yeux à un degré incroyable" (La Volonté de puissance, Gallimard, 1950, I, p. 18) et qu'il recommencera la lutte, replongeant dans l'histoire, quitte à subvertir la démocratie libérale? Les réflexions de Fukuyama sur le "dernier homme" (Op. Cit., pp. 323-368) donnent lieu à cette difficulté, selon nous.

libérale, c'est qu'actuellement, la sagesse *pragmatique* des peuples tend vers les solutions libérales démocratiques.

Ainsi pourrait-on comparer le démolibéralisme à une étoile qu'une majorité de l'humanité, observant le ciel, reconnaît être la plus brillante, et vers laquelle, fixant les yeux, elle marche (pour des raisons surtout utilitaires?), jusqu'à ce qu'une autre étoile, plus brillante celle-là, ne fasse un jour son apparition dans le firmament des "Options". On poserait donc que la démocratie libérale, *pour le moment*, s'affirme comme "le moins pire des systèmes", et qu'à ce titre, elle attire vers elle le mouvement des nations (et encore, pas toutes). N'y aurait-il pas surtout cela sous le "sens de l'histoire" dont parle Fukuyama?

Par ailleurs, peut-on *réellement* admettre que nous en sommes à la *fin*? En laissant de côté tout discours spéculatif, toute métaphysique, toute ratiocination et en nous fiant à notre seul "bon sens", à notre simple intuition; bref, en faisant l'effort d'être *réaliste* et "terre à terre", est-il *vraiment* possible d'admettre que plus rien d'essentiel ne va changer? Il nous semble que poser la question, c'est déjà y répondre. L'humanité en est à ses premiers balbutiements, les temps sont jeunes, la plupart des événements ne sont pas encore arrivés. Qui sait si l'aménagement de la coexistence n'est pas tout juste inchoatif? Et si l'histoire nous enseigne quelque chose, c'est bien qu'elle est

(...) faite de mouvements forts et féconds qui cachent la crise et le changement, crise et changement d'autant plus radicaux que la pensée paraît vigoureuse et féconde et que les institutions qui s'y relient triomphent et fixent l'organisation sociale.⁸

Retenons que, si le jugement s'impose que la démocratie libérale est en ce moment la forme la plus réussie des gouvernements humains, il reste que ce jugement est assertorique: il tire son autorité de l'induction bien plus que de la déduction

⁸ A. Vachet, Crise de civilisation et université, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1984, p. 9.

apodictique. Et s'il n'en tient qu'à la dialectique, tout peut changer.

Par exemple, poursuit A. Vachet, il est fascinant de voir le XIII^e siècle réaliser l'apothéose de la pensée, des institutions et de la civilisation médiévales au moment même où tout est sur le point de s'écrouler et où la crise qu'est la Renaissance va mettre en place notre modernité, qui sera celle du *faire* et de l'*avoir* plutôt que de l'*être*, de l'espace et du temps plutôt que de l'éternité, de la matière et de l'économie plutôt que de la spiritualité et de la religion, etc.⁹

N'en serions-nous pas à une étape semblable, un genre de "seuil" de l'histoire, c'est-à-dire une époque où tout a l'air si solide, si apparemment solide que tel proclamera l'achèvement du *Projet*?

Répétons-le, tout peut changer. Et si l'histoire est l'histoire du *Logos*, si elle accomplit effectivement un *telos*, il serait étonnant que celui-ci trouvât à se satisfaire dans la démocratie libérale occidentale, régime imparfait, évidemment. D'ailleurs, si *telos* il y a, comment penser que notre intelligence puisse le tenir, déployé, devant elle? Une telle connaissance est le fait de l'Absolu et n'est accessible à aucun être fini, fut-il Hegel, ou Marx, ou de leur postérité.



⁹ Ibidem, (les italiques sont de l'auteur).

Bibliographie

(Articles et livres confondus)

ADAMS, Phoebe-Lou, "*Brief Reviews*", dans: The Atlantic, Boston, The Atlantic Monthly Company, volume 269, numéro 6, juin 1992.

AGENCE FRANCE PRESSE, "*Lack of jobs may spawn world unrest*", dans: The Toronto Star, Toronto, 2 juin 1993.

ARON, Raymond, Essai sur les libertés, Paris, Calmann-Lévy, 1976.

ARON, Raymond, Les désillusions du progrès, Paris, Calmann-Lévy, 1969.

ARON, Raymond, Mémoires - 50 ans de réflexion politique, Paris, Julliard, 1983.

ATLAS, James, "*What is Fukuyama Saying - And to Whom Is He Saying It?*", dans: The New-York Times Magazine, New-York, N.-Y. Times Publications, 22 octobre 1989.

BALLE, Francis, "*Libéralisme*", dans: Encyclopaedia Universalis, Paris, @ Enc. Univers. France S. A., corpus 13, volume 9.

BARABAT, Leon, Political Ideologies - Their Origins and Impact, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall Inc., 1979.

BAREL, Yves, La société du vide, Paris, Éditions du Seuil, 1984.

BÉNOIT, Francis-Paul Bénéit, La démocratie libérale, Paris, Presses Universitaires de France, 1978.

BELL, Daniel, The End of Ideology, Illinois, The Free Pres of Glencoe, 1959.

BESANÇON, Alain, "*Le drame est encore devant nous*", dans: Commentaire, Paris, volume 12, numéro 47, automne 1989.

BIHR, Alain, "*Crise du sens et tentation autoritaire*", dans: Le Monde diplomatique, Paris, mai 1992.

BLOT, Yvan, "*Anthropologie de la démocratie*", dans: Yvan Blot et le Club de l'Horloge, La démocratie confisquée, Paris, Éditions Jean Picollec, 1989.

BORNE, Étienne, "*Une histoire de salut*", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 50, été 1990.

- BOURETZ, Pierre, "*Histoire et utopie (Fukuyama/Hegel, Mosès/Rosenweig)*", dans: Esprit, Paris, numéro 181, mai 1992.
- BRAUN, Denny, The Rich Get Richer - The Rise of Income Inequality in the U.S. and the World, Chicago, Nelson-Hall Publishers, 1991.
- BRYCE, James, Les démocraties modernes, Paris, Payot, 1924, tome 1, (traduit par B. Mayra et le lieutenant-colonel de Fonlongue).
- BUCHANAN, James, "*Peut-on apprivoiser la démocratie?*", dans: Commentaire, Paris, volume 9, numéro 36, hiver 1986-1987.
- BUCKLEY, Wm. F., Jr., "*It's a Wonderful Life, Professor*", dans: National Review, New-York/Washington, volume XLIV, numéro 14, 20 juillet 1992.
- BURDEAU, Georges, "*Démocratie*", dans: Encyclopaedia Universalis, Paris, @ Enc. Univers. France S. A. 1990, corpus 7, volume 5.
- CASANOVA, Jean-Claude, "*Des anciens aux modernes, sur la situation du libéralisme*", dans: Commentaire, Paris, automne 1987, volume 10, numéro 39.
- CAZES, Bernard, "*Une 'bonne nouvelle' à relativiser*", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 50, été 1990.
- CHÉVERNY, Julien, "*Désarmant Fukuyama*", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 49, printemps 1990.
- CONSTANT, Benjamin, De la politique constitutionnelle, Paris, Guillaumin, 1861.
- COOPER, Barry, The End of History: An Essay on Modern Hegelianism, Toronto/Londres/Buffalo, Toronto University Press, 1984.
- CUTRIGHT, Phillips, "*National Political Development: Its measurement and Social Correlate*", dans: American Sociology Review, numéro 28, 1963.
- DALH, Robert A., Preface to Democratic Theory, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1968.
- DAUDELIN, Jean, "*La démocratie incertaine*", dans: Jacques Zylberberg, org., La démocratie dans tous ses États, à paraître aux Presses de l'Université Laval.
- DEBRAY, Régis, "*Europe - Le retour l'histoire*", dans: Le Monde, Paris, 17 novembre 1989, section "*Débats*".
- DARBY, Tom, The Feast - Meditations on Politics and Time, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 1990 (2e édition).

- DRAY, William H., La philosophie de l'histoire, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, Collection philosophica, 1981.
- DRAY, William H., Perspectives sur l'histoire, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, collection Philosophica, 1987.
- DWORKIN, Ronald, A matter of Principle, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- DWORKIN, Ronald, Taking Rights Seriously, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- FERRO, Marc, "*Le nationalisme comme réflexe de survie*", dans: Le Monde diplomatique, Paris, juillet 1991.
- FLAMANT, Maurice, Le libéralisme, Paris, Presses universitaires de France, 1979.
- FREUD, Sigmund, Abrégé de psychanalyse, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- FREUD, Sigmund, L'avenir d'une illusion, Paris, Presses Universitaires de France, 1980.
- FREEDOM HOUSE, Freedom in the World Survey, New-York, 1978- (rapport annuel).
- FUKUYAMA, Francis, "*Entering Post-History*", dans: New Perspective Quaterly, Chicago, Volume 6, numéro 3, automne 1989.
- FUKUYAMA, Francis, "*La fin de l'histoire?*", dans: Commentaire, Paris, Julliard, volume 12, numéro 17, automne 1989, (traduit par Paul Alexandre).
- FUKUYAMA, Francis, La fin de l'histoire et le dernier homme, Paris, Flammarion, 1992, (traduit par Denis-Armand Canal).
- FUKUYAMA, Francis, "*Réponse à mes contradicteurs*", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 50, été 1990, (traduit pas Paul Alexandre).
- FURET, François, "*Réflexions sur la démocratie*", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 49, printemps 1990.
- GALBRAITH, John Kenneth, "*Have capitalism and Socialism Converged?*", dans: New-Perspective Quaterly, New-York, volume 3, numéro 3, 1989.
- GALBRAITH, John Kenneth Galbraith, La République des satisfaits, Paris, Éditions du Seuil, 1993, (traduit par Paul Chemla).
- GARAUDY, Roger, Intégrismes, Paris, Éditions Pierre Belfond, 1990.

- GARELLI, Stéphane, "*Is competitiveness killing employment? - Confronting Blue-collar and White-collar Structural Unemployment*", dans: The World Competitiveness Report, Lausanne, IMD International, juin 1993.
- GASTIL, Raymond, Freedom in the World, Political Rights and Civil Liberties, Wesport/London, Greenwood Press, 1983-84.
- GEORGOPOULOS, Constantin L., La démocratie en danger - sa structure actuelle, ses problèmes, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1977.
- GITTON, R., "*Nationalisme*", dans: Encyclopaedia Universalis, Paris, @ Enc. Univers. France S.A., corpus 13, volume 11.
- GLUCKSMANN, André, Le XI^e Commandement, Paris, Éditions Flammarion, 1991.
- GRAY, John, Liberalisms - Essay in Political Philosophy, Londres/New-York, Routledge, 1989.
- GRAY, John, "*The End of History - or of Liberalism?*", dans: National Review, New-York/Washington, volume XLI, numéro 20, 27 octobre 1989.
- GURVITCH, Georges, Dialectique et sociologie, Paris, Éditions Flammarion, 1962.
- HARTLEY, Anthony, "*Le vent se lève*", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 49, printemps 1990.
- HARTLEY, Anthony, "*On not Ending History*", dans: Encounter, New-York/ Chicago, septembre-octobre 1989.
- HASSNER, Pierre, "*Fin de l'Histoire ou phase d'un cycle?*", dans: Commentaire, Paris, volume 12, numéro 47, automne 1989.
- HAVEMANN, Joel et KEMPSTER, Norman, "*World Unemployment Grows and the Future Looks Bleak*", dans: The Kitchener-Waterloo Record, Kitchener, 7 août 1993.
- HEGEL, G. W. F., La Raison dans l'Histoire, Paris, Plon, collection 10-18, 1965, (traduit et annoté par Kostas Papaionannou).
- HEGEL, G. W. F., Principes de la philosophie du droit, Paris, Gallimard, 1940, (traduit par André Kaan).
- HEROLD, Jeffrey R., "*Best Reference Books - Economics*", Library Journal, New-York, Cahners/Bowker, volume 117, numéro 7, 15 avril 1992.
- HIMMELFARB, Gertrude, "*L'avenir est inconnaissable*", dans: Commentaire, Paris, volume 12, numéro 48, hiver 1989-90.

HUNTINGTON, Samuel P., "*On ne sort pas de l'histoire*", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 49, printemps 1990.

HUNTINGTON, Samuel P., The third Wave - Democratization in the Late Twentieth Century, Norman/London, University of Oklahoma Press, 1991.

IFRI, sous la direction de Thierry de Montbrial, "*L'Islam aujourd'hui, religion ou idéologie?*", dans: Rapport Annuel Mondial sur le Système Économique et les Stratégies (RAMSES), Paris, Éditions Altas-Economica, 1987.

JODICE, D. et TAYLOR, C., World Handbook of Political and Social Indicators, New Haven/London, Yale University Press, 1983.

KEEGAN, William, "*We're happy doing nothing*", dans: New Statesman & Society, Londres, Statesman and Nation Publishing Company, volume 5, numéro 202, 15 mai 1992.

KELSEN, Hans, La Démocratie, sa nature - sa valeur, Paris, Economica, Collection "Classiques", 1988, (traduit par Charles Eismann et présenté par Michel Troper).

KIRKPATRICK, Jeanne J., "*Democratic Elections, Democratic Government and Democratic Theory*", dans: David Butler, Howard R. Penniman et Austion Ranney ed., Democracy at the Polls - A Comparative Study of Competitive National Elections, Washington/Londres, American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1981.

KOYRÉ, Alexandre, "*Hegel à Iéna*", dans: Études d'histoire de la pensée philosophique, Paris, Gallimard, 1971.

KOJÈVE, Alexandre, Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Éditions Gallimard, 1947.

KOJÈVE, Alexandre, "*Sagesse et tyrannie*", dans: Leo Strauss, De la Tyrannie, Paris, Éditions Gallimard, 1954.

KOLM, Serge Christophe, Les élections sont-elles la démocratie?, Paris, Les éditions du Cerf, 1977.

KRISTOL, Irving, "*L'ennemi, désormais, c'est nous*", dans: Commentaire, Paris, volume 12, numéro 48, hiver 1989-90.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean, "*Le savoir absolu de l'Esprit*", dans: Théodore F. Geraets, dir., Hegel, l'esprit absolu, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1984.

LALANDE, André et al., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, Presses universitaires de France, 16^e édition, 1988.

- LATOUCHE, Serge, *"L'irruption des identités et le retour des aspirations communautaires"*, dans: Études internationales, Québec, Presses de l'Université Laval, volume XXI, numéro 4, décembre 1990.
- LEBORGNE, Claude, *"L'hécatombe"*, dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 50, été 1990.
- LEFEBVRE, Henri, *La fin de l'histoire - épilégomènes*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection Arguments (#46), 1970.
- LIPSET, Seymour Martin, *"Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy"*, dans: American Political Science Review, Chicago, numéro 53, 1959.
- LITTLE, Bruce, *"OECD urges push to better jobs"*, dans: The Globe and Mail, Toronto, 21 juillet 1993.
- LLOYD, Raymond, *"A World Democracy Decade 1990-2000"*, dans: Freedom at Issue, New-York, Freedom House Publications, numéro 109, juillet-août 1989.
- LUKACS, John, *The End of the Twentieth Century and the End of the Modern Age*, New-York, Tickno & Fields, 1993.
- MACINTYRE, Alsdair, Marcuse, Paris, Éditions Seghers, 1970.
- MACIVER, M., Web of Government, New-York, Macmillan Press, 1947.
- MACPHERSON, C. B., Principes et limites de la démocratie libérale, Montréal/Paris, Boréal Express/La Découverte, 1985.
- MANSFIELD, Harvey C., Jr., *"Gouvernement représentatif et pouvoir exécutif"*, dans: Commentaire, Paris, volume 9, numéro 36, hiver 1986-1987.
- MANSFIELD, Harvey C., *"Le libéralisme et la vertu"*, dans: Commentaire, Paris, volume 12, numéro 48, hiver 1989-90.
- MARCUSE, Herbert, Éros et civilisation, Paris, Les éditions de Minuit, 1963.
- MARCUSE, Herbert, L'Homme unidimensionnel, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.
- MARCUSE, Herbert, Vers la libération, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- MÉDECIN, Jacques, *"Pour une démocratie authentique"*, dans: Yvan Blot et le Club de l'Horloge, La démocratie confisquée, Paris, Éditions Jean Picollec, 1989.

- MESURE, Sylvie, Raymond Aron et la raison historique, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1984.
- MILOT, Jean-René, "*Le 'renouveau islamique': menace ou promesse?*", dans: L'Analyste, Montréal, numéro 35, automne 1991.
- NIETZSCHE, F., La Volonté de puissance, Paris, Éditions Gallimard, 1950, tome I, (traduit par G. Bianquis).
- OCDE, Employment Outlook, Paris, OECD Publications, juillet 1993.
- PEET, Richard, "*Politics at the End of History*", dans: Political Geography, Worcester, Butterworth-Heinemann Ltd, volume 12, numéro 1, janvier 1993.
- PENNAR, Karen et al., "*Is democracy bad for Growth?*", dans: Business Week, New-York, McGraw-Hill, 7 juin 1993.
- PLATON, La République, Paris, Éditions Garnier frères, 1966, (traduit et annoté par R. Baccou).
- PRZEWORSKI, Adam, "*Some Problems in the Study of Transition to Democracy*", dans: Guillermo O'Donnell, Phillippe C. Schmitter, Laurence Withehead, Transitions from Authoritarian Rule - Prospects for Democracy, Baltimore/Londres, John Hopkins University Press, 1986.
- RAYNAUD, Philippe, "*Un problème de philosophie sérieux*", dans: Commentaire, Paris, volume 12, numéro 48, hiver 1989-90.
- REICH, Tom, The Work of Nations - Preparing Ourselves For 21st Century Capitalism, New-York, Alfred A. Knopf, 1993.
- REVEL, Jean-François, La tentation totalitaire, Paris, Éd. Robert Laffont, 1976.
- REVEL, Jean-François, Le regain démocratique, Paris, Fayard, 1992.
- REVEL, Jean-François, "*Raison pure et raison pratique*", dans: Commentaire, Paris, volume 12, numéro 48, hiver 1989-90.
- RODINSON, Maxime, "*Un concept récent, une pratique universelle*", dans: Marc Ferro, org., Les idées du XXe siècle, Verviers, Marabout Université, 1977.
- ROTH, Michael S., Knowing and History - Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France, Ithaca/London, Cornell University Press, 1988.
- ROTH, Micheal S., "*A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History*", dans: History and Theory, Middletown (Connecticut), Weysleyan University Press, volume XXIV, numéro 3, 1985.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques, Du contrat social, Paris, Aubier-Montaigne, Bibliothèque philosophie, 1943, (présenté et annoté par Maurice Halbwachs).
- ROY, Olivier, "*Le néofondamentalisme des Frères musulmans*", dans: Esprit, Paris, numéro 180, mars-avril 1992.
- RYAN, Allan, "*Professor Hegel Goes to Washington*", dans: The New-York Review of Books, New-York, volume XXXIX, numéro 6.
- SALIN, Pascal, "*Démocratie et liberté*", dans: Commentaire, Paris, volume 9, numéro 36, hiver 1986-87.
- SALIN, Pascal, "*Les dangers de l'ambiguïté*", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 49, printemps 1990.
- SARTORI, Giovanni, Théorie de la démocratie, Paris, Librairie Armand Colin, 1973, (traduit par Christiane Hurtig).
- SCHUMPETER, Joseph Alois, Capitalism, Socialism and Democracy, Londres, Unwin University Books, 11e édition, 1966.
- SESTANOVITCH, Steven, "*Ce qui change et ce qui ne change pas*", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 50, été 1990.
- SIMONET, Dominique, "*Glucksmann contre les candides - entretien avec André Glucksmann*", dans: L'Express, Paris, 27 septembre 1991.
- SLAMA, Alain-Gérard, "*Le triomphe de l'idée*", dans: Commentaire, Paris, volume 13, numéro 49, printemps 1990.
- STRAUSS, Léo, De la tyrannie, Paris, Éditions Gallimard, 1954.
- TALMON, J. C., De la démocratie totalitaire, Paris, Calman-lévy, 1966.
- THÉRIAULT, Yvon, "*Individualisation, universalisation, démocratisation: le temps de l'histoire*", dans: Possibles, Montréal, volume 15, numéo 2, printemps 1991.
- TOFFLER, Alvin, Le choc du futur, Paris, Éditions Denoël/Gonthier, 1971.
- TOUCHARD, Jean, Histoire des idées politiques, Paris, Presses universitaires de France, collection "Thémis", tome II, 1962.
- TOURAINÉ, Alain, La société post-industrielle, Paris, Éditions Denoël, 1969.

VACHET, André, Crise de civilisation et université, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1984.

VACHET, André, L'idéologie libérale - l'individu et sa propriété, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988.

VACHET, André, Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1986.

VERNEAUX, Roger, Histoire de la philosophie moderne, Paris, Éditions Beauchesne et ses fils, 1958.

WIESELTIER, Leon, "*Les trouble-fête*", dans: Commentaire, volume 13, numéro 49, printemps 1990.

_____, "*The Post-Soviet World: The Resumption of History*", dans: The Economist, janvier 1993.

Constitution of the United States of America, Bill of Rights (First Ten Amendments), Official Bicentennial Commemorative Edition, imprimée et distribuée par: Citicorp/Citibank, Washington, 1991.

Déclaration unanime d'Indépendance des teize États-Unis d'Amérique, Adoptée en Congrès le 4 juillet 1776, United States Information Agency, Washington, 1992, (traduit par Thomas Jefferson).

