

THÈSE DE MAÎTRISE

COMMENT PENSER LE POLITIQUE ?

Les tâches contemporaines de la philosophie politique
selon Raymond Geuss, Chantal Mouffe et Pierre Manent

Thèse présentée par
Étienne Brown

Département de philosophie
Université d'Ottawa
Juillet 2011

Directeur : M. Daniel Tanguay
Membres du comité : MM. Douglas Moggach et David Robichaud

© Étienne Brown, Ottawa, Canada, 2011

Résumé

Cette thèse concerne la pensée de trois auteurs qui s'interrogent quant à la manière dont les philosophes politiques devraient procéder pour en arriver à comprendre et à juger les phénomènes politiques de manière adéquate : Raymond Geuss, Chantal Mouffe et Pierre Manent. Plus spécifiquement, elle se propose d'étudier les critiques que ces derniers dirigent à l'endroit de l'approche dominante en philosophie politique contemporaine et qui est à leur avis le mieux exemplifiée par l'œuvre de John Rawls. Aux yeux de ces derniers, cette approche, qui consiste essentiellement à s'engager dans une réflexion abstraite sur la nature de la justice définie comme l'ensemble des droits politiques dont les citoyens devraient légitimement pouvoir jouir, souffre d'un important manque de réalisme, c'est-à-dire qu'elle reflète très peu la délibération dans laquelle les citoyens et les hommes politiques doivent concrètement s'engager pour faire face aux problèmes politiques réels. Dans un premier temps, l'auteur expose les objections que Geuss, Mouffe et Manent formulent contre la philosophie rawlsienne et il présente les fondements de la pensée de ces trois auteurs. Il s'efforce ensuite de vérifier si leur critique du normativisme abstrait en philosophie politique nous permet toujours de penser un certain fondement aux jugements politiques.

INTRODUCTION	3
CHAPITRE 1. RAYMOND GEUSS : UNE PHILOSOPHIE POLITIQUE HORS DE L'ÉTHIQUE	12
1.1 Les leçons de la philosophie allemande	14
1.1.1 Nietzsche et la méthode généalogique	14
1.1.2 Adorno et l' <i>Ideologiekritik</i>	18
1.2 Le manque de réalisme de la philosophie politique rawlsienne	23
1.3 Qu'est-ce que le réalisme ?	32
CHAPITRE 2. CHANTAL MOUFFE ET LE POLITIQUE EN TANT QUE CONFLIT	49
2.1 Du post-marxisme à la pensée de Carl Schmitt	51
2.1.1 Antonio Gramsci et la critique du marxisme traditionnel	51
2.1.2 Une interprétation démocratique de Carl Schmitt	57
2.2 La critique du consensus rawlsien	67
2.3 Le projet d'une démocratie radicale et plurielle	74
CHAPITRE 3. LA QUESTION DE LA FORME POLITIQUE DANS LA PENSÉE DE PIERRE MANENT	85
3.1 Du régime à la forme : Pierre Manent et la science politique grecque	88
3.1.1 L'expérience naturelle du citoyen et la notion aristotélicienne de régime	89
3.1.2 La forme politique et l'enjeu de la médiation	95
3.2 Les lacunes de la théorie contemporaine de la démocratie	99
3.3 La démocratie moderne et la nation	110
CONCLUSION	118
BIBLIOGRAPHIE	127

Introduction

Après avoir connu un long silence, la philosophie politique prétend aujourd'hui être en mesure de discourir sur le juste. Depuis le début des années 1970, la réflexion sur le politique connaît effectivement un renouveau important dont le point de départ fut certainement la parution de la *Théorie de la justice* de John Rawls, un livre qui eut une postérité immense dans le milieu universitaire anglo-américain et qui domine toujours une part centrale des débats politiques qui se sont développés en son sein. Dans son livre d'introduction à la philosophie politique, Will Kymlicka décrivait ainsi la tâche de la philosophie politique contemporaine comme celle de recenser les théories développées après la publication de *l'opus magnum* de Rawls en 1971, qui ne serait rien de moins que la pierre angulaire de l'interrogation contemporaine sur le politique ¹.

Mais quelle est donc l'ambition fondamentale de la *Théorie de la justice* de John Rawls ? Comment, en d'autres termes, ce renouveau inattendu de la philosophie politique a-t-il pris forme au sein du monde universitaire et vers quel type de réflexion nous a-t-il mené ? Il faut tout d'abord spécifier que l'interrogation contemporaine sur la notion de justice s'est avant tout présentée comme une réflexion normative, c'est-à-dire comme une réflexion qui visait ultimement à prescrire des normes aux gouvernements démocratiques et à définir les droits que ces gouvernements se doivent de garantir aux citoyens afin que les principes de liberté et d'égalité soient respectés ². Or, comme la signification précise de ces deux principes est souvent équivoque, le débat qui suivit la publication de la *Théorie de la*

¹ Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, 2e édition, Oxford, Oxford University Press, 2002 [1990], p. viii.

² *Ibid.*, p. x.

justice de Rawls fut largement orienté autour de la question de savoir quelles politiques publiques sont le plus susceptibles de concrétiser la liberté et l'égalité au sein des démocraties libérales de manière à ce que l'on atteigne un certain équilibre entre ces deux idéaux.

Aux yeux de Rawls, la réponse à ce problème ne pouvait venir que d'une réappropriation de la tradition contractualiste et d'une expérience de pensée abstraite qui nous permettrait de cibler deux principes de justice reflétant à son avis les préférences politiques neutres et impartiales des citoyens des démocraties libérales contemporaines. Les principes de justice définis par Rawls visaient plus précisément à défendre les libertés et les droits individuels des citoyens qui étaient à ses yeux menacés par les théories utilitaristes dominantes tout en s'assurant que ces droits et libertés soient compatibles avec une forte redistribution des richesses qui permettrait de faire régner une égalité substantielle entre les citoyens ³.

Les premières critiques qui suivirent la diffusion de la *Théorie de la justice* et dont la plus célèbre est sans aucun doute la critique libertarienne de Robert Nozick ne vinrent pas directement remettre en cause la méthodologie employée par Rawls, mais se proposèrent plutôt de questionner la valeur des deux principes de justice trouvés, notamment sous prétexte qu'ils limitaient sans raisons suffisantes certaines libertés et certains droits individuels dont les citoyens devraient pouvoir jouir ⁴. En somme, le débat qui relança la philosophie politique contemporaine au début des années 1970 se cristallisa autour de l'idée qu'une des tâches essentielles de cette dernière était d'élaborer des théories

³ John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971, p. 4-5.

⁴ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.

de la justice qui nous aideraient à décider de l'extension à accorder aux idéaux démocratiques de liberté et d'égalité.

Toutefois, malgré la fécondité actuelle de la philosophie politique contemporaine d'inspiration rawlsienne, certains penseurs portent aujourd'hui un regard plus critique sur les théories de la justice et sur l'œuvre de Rawls. L'essor fulgurant des travaux sur la *Théorie de la justice* et sur la nature de l'égalité et de la liberté démocratiques a par exemple poussé Marcel Gauchet à qualifier la philosophie politique contemporaine de « philosophie du droit politique », une expression dont la fonction première serait d'attirer notre attention sur le fait qu'au sein de la théorie de Rawls et de celle de ses critiques, la réflexion sur le politique tend à se résorber dans la réflexion sur le droit ⁵.

Dans son livre *La condition politique*, Gauchet cherche à cerner la nature précise de cette philosophie du droit politique en la replaçant dans son contexte historique. À ses yeux, la philosophie politique connut trois révolutions majeures au cours de la modernité : une révolution religieuse où elle s'est présentée comme une critique du pouvoir religieux traditionnel, une révolution juridique au cours de laquelle sa tâche première devint celle de penser les fondements normatifs de l'État moderne à partir du droit individuel et enfin, une révolution historique où le fait politique fut secondarisé et considéré comme un épiphénomène de causalités historiques plus grandes ⁶. Parce qu'elle cherche avant tout à penser la légitimité de l'État à partir d'une réflexion sur le droit naturel de l'individu dans l'état de nature, la philosophie de Hobbes représenterait le mieux la deuxième révolution

⁵ L'expression est tirée de Marcel Gauchet, « Les tâches de la philosophie politique », *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 507.

⁶ *Ibid.*, p. 514-521.

que la philosophie politique connut pendant la modernité, c'est-à-dire celle qui lui procura une orientation juridique.

Or, selon Gauchet, la philosophie du droit politique que l'on connaît aujourd'hui est un prolongement contemporain de la révolution juridique du politique et de son moment hobbesien, car c'est bien l'ambition de penser les fondements normatifs des démocraties libérales qui se trouve au centre du renouveau de la philosophie politique anglo-américaine. Par le recours au voile d'ignorance, la philosophie de Rawls permettrait par exemple de montrer que les libertés individuelles et les droits sociaux dont jouissent les citoyens des démocraties libérales contemporaines sont fondés en raison puisqu'ils sont le résultat de principes de justice qui seraient choisis dans une situation où le jugement de chacun est impartial, rationnel et raisonnable.

Bien entendu, les considérations de Gauchet ont une portée critique. Elles s'inscrivent de fait dans la réflexion d'un groupe de philosophes contemporains qui doute de l'utilité de développer une théorie normative de la justice pour faire face aux problèmes politiques du présent et selon lesquels la réflexion sur le droit individuel qui domine aujourd'hui le champ de la philosophie politique ne peut épuiser complètement la réflexion sur le politique. Aux yeux de ces observateurs, il serait plutôt nécessaire de s'interroger à nouveaux frais sur l'objet de la philosophie politique, c'est-à-dire sur les questions qu'elle devrait poser afin de cerner le phénomène politique dans son essence.

Alors qu'une large part des critiques qui ont jusqu'à présent été adressées à l'œuvre de Rawls étaient des critiques *internes*, on assiste aujourd'hui à l'élaboration de critiques *externes* qui cherchent à nous conduire vers une réflexion plus générale sur les tâches de la

philosophie politique contemporaine. Mais comment bien distinguer les critiques internes des critiques externes ? On pourrait qualifier d'internes les critiques comme celle de Nozick qui acceptent la tâche de la philosophie politique théorisée par Rawls dans la *Théorie de la justice*, c'est-à-dire celle de débattre de la manière concrète dont les principes d'égalité et de liberté devraient être réalisés au sein des démocraties libérales contemporaines. Plusieurs critiques adressées à la philosophie rawlsienne sont ainsi en désaccord avec l'extension particulière que Rawls a choisi d'accorder aux principes de liberté et d'égalité, mais partagent tout de même son ambition d'entreprendre une réflexion normative sur les droits individuels dont les citoyens devraient bénéficier et sur les devoirs de justice sociale qui reviennent à l'État. Certaines critiques cherchent par exemple à limiter les exigences de justice sociale thématiques par Rawls au profit de la liberté individuelle alors que d'autres voudraient plutôt que les principes de l'égalitarisme s'appliquent dans un nombre plus grand de sphères sociales ⁷.

À l'inverse, on peut dire que les critiques externes de la *Théorie de la justice* attaquent plus directement la méthodologie contractualiste abstraite de Rawls en soulignant qu'elle n'aurait aucune ressemblance avec la délibération politique concrète. Il ne s'agit donc pas d'accepter l'approche de Rawls et de questionner ensuite les conclusions qu'il tire à propos de la liberté et de l'égalité, mais bien de remettre en cause sa démarche générale et sa vision de la philosophie politique. Notons que les premières critiques externes de la philosophie rawlsienne sont venues du mouvement communautarien qui a regroupé, au

⁷ Comme nous l'avons mentionné, l'auteur le plus célèbre qui reproche à la théorie rawlsienne de limiter injustement la liberté individuelle des citoyens est Robert Nozick. Voir : Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, op. cit. Parmi les auteurs qui jugent que l'on devrait accorder une place encore plus grande aux principes de l'égalitarisme, on peut mentionner Amartya Sen et Norman Daniels. Voir : Amartya Sen, *Inequalities Reexamined*, Cambridge, Harvard University Press, 1995 et Norman Daniels, *Just Healthcare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

cours des années 1980, des auteurs sceptiques quant à la valeur de l'expérience de pensée de la position originelle. L'ambition d'un auteur comme Michael Sandel, par exemple, fut bien de jeter un certain éclairage sur les lacunes de la méthodologie de Rawls⁸. Son argument principal est bien connu : le sujet désincarné mis en scène par Rawls dans la position originelle n'existe tout simplement pas, c'est-à-dire que l'on ne peut imaginer des hommes qui seraient complètement détachés des conditions réelles de leur existence sociale et de leurs opinions politiques concrètes, mais qui seraient toujours en mesure d'exercer leur jugement politique :

...we cannot regard ourselves as independent in this way without great cost to those loyalties and convictions whose moral force consists partly in the fact that living by them is inseparable from understanding ourselves as the particular persons we are, as members of this family or community or nation or people, as bearers of this history, as sons and daughters of that revolution, as citizens of this republic. Allegiances such as these are more than values I happen to have or aims I 'espouse at a given time'. They go beyond the obligations I voluntarily incur and the 'natural duties' I owe to human beings as such. They allow that to some I owe more than justice requires or even permits, not by reason of agreements I have made but instead in virtue of those more or less enduring attachments and commitments which taken together partly define the person I am⁹.

Selon Sandel, nous faisons toujours l'expérience du politique en tant que membres d'une communauté politique particulière. Par conséquent, la théorie de Rawls qui met en scène des individus abstraits isolés du monde réel qui possèderaient des jugements neutres et impartiaux sur la justice demeure à son avis une fantaisie de l'esprit.

Si Sandel s'efforçait déjà de critiquer la méthodologie rawlsienne dans les années 1980, des critiques externes encore plus radicales sont aujourd'hui développées par des philosophes politiques européens. Parmi ceux-ci, trois semblent d'ailleurs formuler une

⁸ Le livre de Sandel consacré à la critique de la théorie de Rawls est le suivant : Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

⁹ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit., p. 179.

critique similaire tout en ayant des projets philosophiques fort différents : Raymond Geuss, Chantal Mouffé et Pierre Manent. Aux yeux de ces derniers, les considérations de Rawls sur le droit sont loin d'épuiser la réflexion sur le politique et tendent à occulter la nature même du phénomène politique et du régime démocratique. De fait, la dimension essentielle du politique se révélerait plutôt à nous lorsque nous adoptons une perspective *réaliste* centrée sur la manière dont le phénomène politique se présente au citoyen et au décideur politique et sur les motivations concrètes qui guident les décisions et les actions de ces derniers dans une situation particulière. En somme, il s'agirait de remplacer la réflexion abstraite sur les principes de justice par une réflexion sur la manière dont le citoyen et l'homme politique font concrètement l'expérience du politique au sein des démocraties libérales contemporaines.

Or, quelle est la nature précise de la critique que Mouffé, Geuss et Manent adressent à la théorie de la justice de John Rawls et comment proposent-ils de réorienter la philosophie politique afin de mieux cerner notre expérience politique réelle ? Plus précisément, les projets intellectuels développés par ces auteurs nous permettent-ils vraiment d'arriver à une meilleure compréhension de notre expérience politique et fournissent-ils les ressources nécessaires aux agents pour mieux les guider dans leurs jugements politiques ? Voilà bien les questions qui feront l'objet de cette recherche. Plus que les premières critiques formulées contre l'œuvre de Rawls, les considérations de Geuss, de Mouffé et de Manent nous aident effectivement à réfléchir en profondeur aux tâches fondamentales de la philosophie politique. Leur réflexion nous permet à la fois de cerner les dangers d'une réflexion normative trop abstraite sur la notion de justice et de concevoir ce que pourrait être une manière plus appropriée de réfléchir aux phénomènes politiques.

Si notre ambition est initialement descriptive au sens où nous nous proposons en premier lieu de présenter les auteurs qui livrent aujourd'hui certaines des critiques externes les plus fortes à la tendance dominante de la philosophie politique contemporaine et plus précisément au projet rawlsien, nous ne mettrons pas de côté la tâche qui consiste à poser un regard critique sur les projets philosophiques mis de l'avant par les trois auteurs auxquels nous nous intéressons. Plutôt que de nous limiter à la simple recension des critiques formulées par Mouffe, Geuss et Manent, nous nous proposons ainsi d'évaluer si les projets intellectuels qu'ils proposent sont capables de nous conduire à une compréhension plus subtile et plus fine du politique tel que nous en faisons l'expérience, mais aussi s'ils permettent toujours de penser les moyens de justifier nos décisions et nos actions politiques comme la philosophie politique en a l'ambition. En d'autres termes, il s'agit de vérifier si, après avoir mené une critique de l'orientation normative prise par la philosophie du droit politique, ces philosophies sont toujours en mesure de penser des *fondements* au jugement politique.

Notre démarche sera la même dans chacun des trois chapitres qui suivent. Il s'agira tout d'abord de retracer les influences intellectuelles de Geuss, de Mouffe et de Manent et de voir en quoi ces influences ont pu orienter leur réflexion. En second lieu, nous étudierons la critique que chacun de ces trois auteurs formule à l'endroit de la philosophie de John Rawls. Enfin, il s'agira de poser un regard plus critique sur leur démarche afin de cibler les tensions qui subsistent au sein de leur pensée. En guise de conclusion, nous tâcherons de cerner les liens qui unissent en dernier lieu la critique de Raymond Geuss, de Chantal Mouffe et de Pierre Manent. Nous verrons alors que la volonté commune à ces

auteurs de rapprocher la philosophie politique de la délibération politique concrète nous mène au bout du compte à un important débat sur la nature même de la rationalité politique.

Chapitre 1. Raymond Geuss : une philosophie politique hors de l'éthique

Raymond Geuss occupe une place quelque peu particulière au sein de la philosophie politique contemporaine¹⁰. S'il se trouvait bien au cœur du milieu universitaire américain au moment où la philosophie politique fit un retour éclatant par la popularisation du paradigme des théories de la justice, Geuss a préféré maintenir une certaine distance avec ce courant de pensée. Ses travaux sont généralement orientés vers l'étude de grands penseurs allemands comme Hegel, Marx, Nietzsche et Adorno, de sorte que c'est avant tout en tant que spécialiste de la philosophie allemande qu'il a acquis une certaine notoriété. En 1981, il publiait par exemple *The Idea of a Critical Theory*, un court livre où il se proposait de présenter les fondements de la théorie critique à un public essentiellement composé de philosophes analytiques.

Or, depuis une dizaine d'années, le ton de Geuss est devenu nettement plus polémique à l'endroit de la philosophie rawlsienne. Son projet n'est plus seulement celui d'étudier les œuvres marquantes de la tradition philosophique allemande, mais également de mener une critique extensive de la philosophie politique qui domine aujourd'hui le milieu universitaire. À ses yeux, la réflexion normative abstraite sur les notions de justice, d'égalité et de droit qui fut popularisée par la *Théorie de la justice* nous empêche effectivement de poser un regard perspicace sur le monde politique concret. L'erreur

¹⁰ Raymond Geuss est un philosophe américain né en 1946 à Evansville, en Indiana. Il a complété son baccalauréat en 1966 à l'Université Columbia de New York où il est revenu effectuer ses études doctorales après avoir étudié à Freiburg, en Allemagne. Il a par la suite enseigné dans les départements de philosophie de l'Université de Heidelberg, de l'Université Columbia, de l'Université Princeton et de l'Université de Chicago avant d'émigrer au Royaume-Uni en 1993 où il est devenu citoyen en 2000. Il enseigne depuis à l'Université Cambridge où il co-édite avec Quentin Skinner la collection *Cambridge Texts in the History of Political Thought*. Ses travaux, rédigés en anglais et en allemand, traitent essentiellement de philosophie allemande, de philosophie de l'art et de philosophie politique.

fondamentale de ce type de réflexion serait en fait de concevoir la philosophie politique comme une sorte d'éthique appliquée dont le ressort essentiel serait l'application de principes éthiques universels aux cas politiques particuliers¹¹. Dans l'optique de Geuss, c'est plutôt vers l'analyse des situations politiques concrètes que le regard du philosophe politique devrait se tourner ; c'est bien de cette manière que ses considérations pourront le mieux orienter notre jugement politique. Plus précisément, l'ambition fondamentale de Geuss est d'œuvrer à l'élaboration d'une philosophie politique réaliste possédant, pour reprendre une expression de Nietzsche qu'il emploie à son tour, un certain *Tatsachen-Sinn*, un certain sens pour les faits¹².

Si les critiques que Geuss adresse à l'œuvre de John Rawls sont généralement nettes et concises, les formules qu'il emploie pour décrire son propre réalisme sont plus énigmatiques. Certes, la philosophie politique qu'il nous propose possède plus d'un visage. Elle se présente parfois comme une généalogie nietzschéenne ou une critique de l'idéologie qui viserait à démasquer les fausses prétentions à l'objectivité du libéralisme contemporain et d'autres fois comme une analyse pratique de l'action politique plutôt inspirée par la pensée de Max Weber ou, même, de Lénine.

Quelle est donc la nature précise du réalisme politique de Raymond Geuss ? En quoi la philosophie politique qu'il souhaite élaborer surpasse-t-elle à son avis la réflexion abstraite sur le droit et la justice ? Nous nous proposons, dans ce chapitre, de répondre à ces interrogations en présentant la pensée de Geuss et son parcours intellectuel. Dans un premier temps, il s'agira de retracer les influences philosophiques du penseur et de voir en

¹¹ Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 1.

¹² Raymond Geuss, « Thucydides, Nietzsche and Williams », *Outside Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 220.

quoi elles ont modelé sa conception de la philosophie politique. Dans un deuxième temps, nous tâcherons de présenter les arguments centraux que Geuss dirige contre la philosophie politique contemporaine et, plus particulièrement, contre la théorie de John Rawls. En dernier lieu, nous nous efforcerons de cerner les éléments fondamentaux de l'approche réaliste que Geuss revendique et de voir en quoi cette approche nous permet de penser l'action et le jugement politiques.

1.1 Les leçons de la philosophie allemande

1.1.1 Nietzsche et la méthode généalogique

Si Geuss juge qu'un certain kantisme se trouve en arrière-plan de la philosophie libérale contemporaine, c'est plutôt la pensée de Nietzsche qui a joué un rôle essentiel dans l'élaboration de sa propre philosophie. Selon Geuss, l'historicisme et l'anti-essentialisme propres à Nietzsche sont des outils précieux pour critiquer les éthiques absolutistes inspirées de Platon et de Kant dont le contractualisme rawlsien n'est que la version la plus récente¹³. Sous sa plume, Nietzsche redevient un maître du soupçon, au sens où son historicisme nous permet une fois de plus de dévoiler la nature contingente et historique des philosophies qui se prétendent universelles et fondées en raison. Il n'y a point de fondement absolu en éthique, car toute perspective reste prisonnière de son époque ; voilà bien la première thèse que Geuss reprend de Nietzsche. Inutile, ainsi, de chercher un point de vue de surplomb à partir duquel on pourrait déceler des principes normatifs neutres et

¹³ Geuss, « Introduction », *Outside Ethics*, op. cit., p. 8.

impartiaux¹⁴. Le philosophe qui désire cerner l'essence pure de la justice vit tout bonnement dans l'illusion ; celle de pouvoir transcender les préjugés de son époque et de ne plus être le jouet des concepts dont la valeur et la signification sont relatives à son temps.

Reprenant l'anti-essentialisme de Nietzsche, Geuss nous explique également que les concepts que nous employons ne sont pas des essences intemporelles, mais que leur signification n'est toujours que le produit de leur histoire. Un concept a certes une signification originelle précise, mais cette signification originelle a subi des modifications considérables avant de se rendre jusqu'à nous et ce, en raison des différents acteurs qui ont cherché à lui inculquer des significations divergentes au cours de l'histoire. Voilà bien ce que Nietzsche nous enseigne dans sa *Généalogie de la morale*. L'étude des origines du christianisme montre par exemple qu'en créant l'Église chrétienne, Saint-Paul a apporté une modification importante au christianisme tel que prêché par le Christ. Or, c'est bien la vue de Paul qui a dominé toute l'histoire de l'Occident et non celle du fondateur du christianisme¹⁵. Selon Geuss, la démonstration de Nietzsche prouve que les concepts n'ont pas de signification objective, mais que le sens qu'on leur attribue à un moment particulier n'est toujours que la synthèse des différentes significations qu'ils ont revêtues dans le passé.

Ces idées conduisent Geuss à formuler une double objection aux philosophes qui sont aujourd'hui à la recherche de l'essence intemporelle de la justice. Premièrement, ces derniers oublient que leurs réflexions sont toujours déjà inscrites dans un contexte historique déterminé et qu'il leur est conséquemment impossible d'atteindre un point de

¹⁴ Raymond Geuss, « Culture as Ideal and as Boundary », *Politics and the Imagination*, Princeton, Princeton University Press, 2010, p. 84.

¹⁵ Raymond Geuss, « Nietzsche and Genealogy », *Morality, Culture and History. Essays on German Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 10.

vue transcendant à partir duquel on pourrait poser un regard objectif sur le juste. Deuxièmement, l'idée même que les concepts possèderaient une essence est une fiction métaphysique. Leur signification contemporaine n'est que le complexe formé par les modifications contingentes qu'ils ont connus dans le passé. Plutôt que de se lancer dans une vaine entreprise de spéculation sur l'essence des concepts, le bon philosophe politique devra cibler ceux qui orientent la vie politique de son temps et surtout, savoir questionner leurs origines. En d'autres termes, il s'agira de remplacer le *ti esti* platonicien par la question de savoir comment les concepts qui nous entourent en sont venus à se former. Bien souvent, la signification de ces concepts n'est pas neutre, mais résulte plutôt d'une série de fluctuations que certains acteurs lui ont fait subir afin de servir leurs propres intérêts. D'autres fois, les concepts ont été construits par une association hasardeuse d'éléments qui se présentent comme allant rationnellement et naturellement de pair alors qu'ils ont en fait été juxtaposés de manière purement contingente¹⁶. En bref, l'étude généalogique nous permettra de voir qu'une grande part des concepts qui sont au centre de nos vues politiques contemporaines sont équivoques, ou même incohérents :

A genealogy is to dissolve a certain appearance : concepts that are in common use and present themselves as self-evidently univocal, internally coherent, well grounded, and rational to use are unmasked as historically contingent conjunctions of very diverse, perhaps even contradictory, semantic components¹⁷.

Afin de donner une dimension plus concrète à ses considérations sur la généalogie, Geuss a publié en 2001 son livre *Public Goods, Private Goods*, une étude dont le titre

¹⁶ Geuss accompagne le plus souvent ces propos d'une référence au travail de Michel Foucault, qui fut selon lui un des maîtres de la généalogie tel qu'en témoigne son travail de déconstruction de l'identité du fou ou encore, de l'homosexuel. Voir à ce sujet la conférence donnée par Geuss à l'Université du Minnesota le 6 mai 2010 et disponible en ligne : <http://www.ias.umn.edu/media/RaymondGeuss.php> ou encore, l'article suivant : Geuss, « Genealogy as Critique », *Outside Ethics*, op. cit., p. 153-160.

¹⁷ Geuss, « Culture as Ideal and as Boundary », *Politics and the Imagination*, op. cit., p. 87.

allemand dévoile encore mieux la nature : *Privatheit. Eine Genealogie*¹⁸. L'objectif de l'auteur était alors de démontrer qu'une des distinctions fondamentales sur laquelle s'appuie le libéralisme contemporain – la distinction entre la sphère du public et la sphère du privé – a été employée de manières fort différentes au cours de l'histoire et par des penseurs divers comme Diogène le cynique, Jules César et Saint-Augustin. Selon Geuss, les libéraux ont d'ailleurs tort de présenter cette distinction comme naturelle, évidente et univoque alors qu'une multitude de significations peuvent lui être attribuées. Il serait également irresponsable de l'employer afin de légitimer ou de rejeter une décision politique particulière sans expliquer à quelle fin l'on cherche, dans un cas précis, à opérer cette distinction.

La méthode généalogique a donc joué un rôle central dans l'évolution intellectuelle de Raymond Geuss. Si sa conception de la philosophie politique possède plusieurs dimensions, les références à Nietzsche sont une constante à travers ses écrits. Il nous paraît ainsi indispensable de bien comprendre la nature de ses positions historicistes et anti-essentialistes afin de saisir son orientation philosophique générale. Cependant, on ne saurait cerner cette orientation philosophique en ne s'arrêtant qu'à son enthousiasme pour la philosophie de Nietzsche. Aux yeux de Geuss, en effet, le potentiel critique de la généalogie conceptuelle ne se déploie pleinement que lorsqu'on le jumèle à la pensée de l'École de Francfort.

¹⁸ Raymond Geuss, *Privatheit. Eine Genealogie*, Suhrkamp, 1992.

1.1.2 Adorno et l'*Ideologiekritik*

Comme nous l'avons déjà mentionné, Geuss s'est initialement fait connaître pour un livre publié en 1981 dans lequel il se proposait de synthétiser les thèses centrales de la théorie critique. Son intuition fondamentale était alors que le caractère révolutionnaire de l'œuvre de Marx se situe peut-être au niveau épistémologique plutôt qu'au niveau proprement politique, au sens où la philosophie marxienne jetterait les bases d'un savoir social critique fondamentalement distinct de celui proposé par la science positive¹⁹. C'est bien cette intuition que les penseurs de l'École de Francfort auraient développée en réfléchissant aux conditions de possibilité d'une *théorie critique* de la société. Mais qu'est-ce donc précisément qu'une théorie critique au sens où Raymond Geuss l'entend ?

Il s'agit tout d'abord d'une théorie capable de nous renseigner sur les intérêts réels des divers acteurs sociaux. Alors que les membres d'une société croient le plus souvent poursuivre leurs propres intérêts, ces derniers sont souvent aveuglés par une idéologie qui masque leur situation sociale réelle et qui les pousse à poursuivre des intérêts qui ne sont pas les leurs. La théorie critique devra ainsi donner naissance à une *Ideologiekritik*, soit à une critique de l'idéologie qui montrera aux acteurs sociaux que certaines de leurs croyances sont idéologiquement fausses. Cette critique vise ultimement l'émancipation des acteurs sociaux qui prendront graduellement conscience que leurs croyances sont aliénantes et déformées par une idéologie particulière et qui pourront dès lors choisir de les abandonner. Or, il est ici utile de fournir quelques précisions sur la notion de « fausseté

¹⁹ Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 1.

idéologique » invoquée par Geuss, car il n'est pas immédiatement évident que l'on peut bien qualifier une croyance normative de *vraie* ou de *fausse*.

Raymond Geuss croit pourtant que l'on peut parler de fausseté idéologique à trois niveaux²⁰. Au plan épistémique, une croyance est idéologiquement fausse si elle prétend avoir un statut qu'elle ne possède pas véritablement ; si, par exemple, une croyance qui sert les intérêts d'un groupe particulier se présente comme une croyance qui sert les intérêts de tous. Au plan fonctionnel, une croyance est idéologiquement fausse si sa fonction première est de légitimer l'oppression d'un groupe social particulier au profit d'un autre. Enfin, au plan génétique, une croyance est idéologiquement fausse si elle a été formulée dans des conditions qui ne seraient pas jugées comme des conditions acceptables pour formuler des croyances par les acteurs sociaux qui la portent.

Si, donc, le travail du philosophe politique sera inévitablement lié à la méthode généalogique, c'est non seulement, comme Nietzsche nous l'a enseigné, parce qu'une compréhension adéquate des concepts nécessite que l'on retrace les modifications qu'ils ont subies dans le passé, mais également parce que cette généalogie pourra contribuer à l'émancipation d'un groupe social opprimé en décelant les croyances qui ont été formulées dans des conditions illégitimes. Lorsque la généalogie se met au service de l'émancipation, les intérêts de Geuss pour la philosophie de Nietzsche et pour celle d'Adorno convergent. La conception adornienne de la théorie critique joue effectivement un rôle crucial dans la pensée de Geuss, conception qu'il préfère à celle de théoriciens contemporains comme Jürgen Habermas. Une des questions centrales traitées par Raymond Geuss dans son livre

²⁰ *Ibid.*, p. 13.

sur la théorie critique concerne effectivement la place que l'on devrait accorder à la philosophie d'Adorno par rapport à celle de son disciple²¹. Mais pour quelles raisons ?

Notons tout d'abord que l'idée d'une croyance idéologiquement fautive au plan génétique sous-tend elle-même une vision particulière des conditions acceptables dans lesquelles une croyance peut-être formulée, ce que Geuss nomme « principe épistémique ». Pour le dire simplement, un principe épistémique est une croyance de second niveau au sujet de la manière dont une autre croyance peut légitimement être formulée²². Dans cette optique, la tâche du théoricien critique sera généralement celle d'évaluer s'il existe des contradictions entre les croyances sociales d'un groupe particulier d'acteurs et ses principes épistémiques ; si, en d'autres termes, ce groupe adhère à des croyances qui ont été formulées dans des conditions illégitimes²³.

Ces idées nous renvoient cependant à un problème classique de la théorie critique : celui de savoir quel statut l'on doit accorder aux principes épistémiques d'un groupe particulier. Faut-il croire, par exemple, qu'il existe certains principes épistémiques universels en fonction desquels il faudrait toujours évaluer les croyances particulières d'un groupe ou encore, comme Habermas, que toute croyance légitime est une croyance qui ferait nécessairement consensus dans une situation idéale de parole ? Aux yeux de Habermas, en effet, il existe bien certains principes épistémiques fondamentaux que tous

²¹ Plusieurs commentateurs inspirés par les idéaux de la théorie critique élaborée par Theodor Adorno et Max Horkheimer se sont montrés sceptiques quant aux transformations que Habermas lui a fait subir au cours des années 1980 et 1990. En plus de lui fournir un ancrage transcendantal que Horkheimer et Adorno lui aurait fort probablement refusé, les vues de Habermas se sont progressivement rapprochées de celles des philosophes libéraux de son temps ; ce que plusieurs ont considéré comme un abandon de l'ambition critique initiale de l'École de Francfort.

²² *Ibid.*, p. 61.

²³ *Ibid.*, p. 62-63.

les êtres humains acceptent, du moins de manière implicite. La reconnaissance de ces principes serait de fait la condition de possibilité de l'acte de parole lui-même.

Or, rappelons-le, Raymond Geuss rejette fortement l'idée que l'on pourrait fournir une justification absolue de principes éthiques universels et témoigne en conséquence d'un scepticisme prononcé quant à l'ancrage transcendantal de la philosophie habermassienne :

I find it quite hard to burden pre-dynastic Egyptians, ninth-century French-serfs and early-twentieth century Yanomamö tribesmen with the view that they are acting correctly if their action is based on a norm on which there would be universal consensus in an ideal speech situation. The notion that social institutions should be based on the free consent of those affected is a rather recent Western invention, but one which is now widely held. The notions that an action is morally acceptable or a belief 'true' if they would be the object of a universal consensus under ideal conditions is an even more recent invention held perhaps by a couple of professional philosophers in Germany and the United States ²⁴.

Si l'*Ideologiekritik* se porte mieux sans le bagage transcendantal qu'on a voulu lui faire porter, il nous faudra alors opter pour le modèle plus contextualiste de la théorie critique que l'on trouve dans la philosophie de Theodor Adorno. Selon Geuss, la philosophie d'Adorno se rapproche d'un certain historicisme ; elle nous indique au contraire de celle de Habermas que les principes épistémiques sont historiquement contingents et qu'ils ne peuvent être absolument fondés en raison. Selon ce modèle, l'*Ideologiekritik* ne pourra être pratiquée que s'il existe des contradictions internes entre les principes épistémiques contingents d'un groupe particulier et ses autres croyances. Si les membres d'un groupe social adoptent des croyances qui favorisent leur oppression, mais que ses croyances ont été formulées dans des conditions qui respectent leurs principes épistémiques, le philosophe politique ne pourra alors que renoncer à son rôle de critique. L'idée d'une servitude volontaire qu'un groupe social particulier s'imposerait à soi-même

²⁴*Ibid.*, p. 66-67.

pose donc problème pour la philosophie d'Adorno : on pourrait, par exemple, imaginer un philosophe impuissant devant un groupe de travailleurs aliénés qui accepteraient à la fois l'idée tenue par certains hommes de science que l'état actuel de la société correspond à la nature de l'homme et qu'il ne peut donc être changé et l'idée que ce sont bien les hommes de science qui doivent décider plutôt qu'eux-mêmes si la société devrait être transformée ou non. En d'autres termes, les vues d'Adorno se distinguent de celles de Habermas en nous indiquant que certaines croyances idéologiques peuvent être légitimées par des principes épistémiques qui favorisent eux-mêmes l'oppression et donc, que l'*Ideologiekritik* n'arrive pas toujours par ses propres moyens à renverser les situations de domination. En épousant le point de vue d'Adorno, Geuss veut nous rappeler que les théories critiques sont fragiles, qu'elles n'ont pas de valeur absolue, et qu'elles ne sont vraies qu'en fonction d'un contexte historique donné.

Si l'on se fie aux premiers livres de Geuss, le philosophe politique semble donc posséder une vocation essentiellement négative. Son rôle n'est pas de fonder des principes absolus en fonction desquels on pourrait juger toute croyance ou toute action politique particulière, il est plutôt de cerner les concepts, les croyances et les idéologies qui influencent les décisions politiques de notre temps et d'entreprendre un travail de « déconstruction » généalogique. Nietzsche nous invite à dépoussiérer nos concepts, à comprendre que leur signification originelle est ensevelie sous plusieurs couches qui se sont accumulées au cours de l'histoire. Ce qui se présente comme naturel, évident ou rationnel n'est le plus souvent que le fruit de décisions historiques contingentes. Adorno, quant à lui, nous rappelle que nos concepts et nos croyances servent parfois l'oppression d'un groupe particulier. Sa philosophie nous enseigne que le philosophe politique doit

parfois se faire critique, que son rôle est de démanteler les modes de pensée idéologiques en exposant aux membres d'un groupe social particulier les contradictions qui existent entre leurs croyances sociales et leurs principes épistémiques.

On retrouve toujours, à travers les écrits de Geuss, une apologie de la « dialectique négative » sous prétexte que le refus de la négativité est le plus souvent synonyme d'une volonté de préserver un statu quo politique et social. De fait, le réalisme politique qu'il revendique se donne initialement à comprendre en fonction de ce qu'il n'est pas. Une bonne philosophie politique n'est pas « fondationnaire », elle est critique de la fondation²⁵. L'obsession d'édifier une théorie qui serait absolument fondée en raison, de dénicher un *Grundstanz* universel ne peut que nous mener vers l'illusion et le manque de réflexivité. Pire, elle peut nous pousser à accorder un statut illégitime à une philosophie politique historiquement située ou encore à justifier de manière inconsciente les rapports de domination en place. Aux yeux de Geuss, c'est bien de ces deux offenses que la théorie de John Rawls se rend coupable.

1.2 Le manque de réalisme de la philosophie politique rawlsienne

Alors que son travail initial fut celui de présenter les rudiments de la tradition philosophique allemande dans un style qui rappelle celui des philosophes analytiques, Raymond Geuss pratique aujourd'hui la philosophie politique avec un ton beaucoup plus cinglant. Le philosophe américain semble bien avoir développé un goût pour la polémique. Il se propose par exemple de réhabiliter la pensée de figures historiques qui sont loin de

²⁵ Nous reprenons l'expression philosophie fondationnaire de l'article suivant : Vincent Descombes, « Philosophie du jugement politique », dans *Philosophie du jugement politique. Débat avec Vincent Descombes*, Paris, Éditions Points, 2008, p. 8.

faire l'unanimité ; la référence à Lénine par laquelle il débute son *Philosophy and Real Politics* ne laisse notamment pas le lecteur indifférent ²⁶.

Geuss se présente également comme un penseur ouvertement hostile au libéralisme contemporain et n'hésite pas à décrire certains de ses recueils d'articles comme des ouvrages composés d'essais anti-libéraux ²⁷. Il écrivait par exemple, dans *History and Illusion in Politics* : « The prisons of liberalism are prisons of the mind ²⁸. » Si c'est avant tout au versant philosophique de ce libéralisme qu'il s'en prend et que les passages les plus tranchants sont sans aucun doute ceux où il est question de la philosophie de John Rawls, Raymond Geuss présente parfois son projet comme celui de mener une critique générale du libéralisme ²⁹.

À ses yeux, même si elle se présente comme parfaitement cohérente, l'idéologie libérale contemporaine est en fait fondée sur cinq éléments hétérogènes, voire contradictoires : le libéralisme, la démocratie, l'État, le capitalisme et les droits humains ³⁰. Geuss souligne par exemple que le principe de souveraineté populaire que l'on trouve au cœur de la logique démocratique est aujourd'hui entravé par la domination technique et rationnelle exercée par l'État moderne et fortement limité par les droits individuels que le libéralisme garantit aux citoyens. De surcroît, à l'opposé de ce que les philosophes libéraux contemporains cherchent à nous faire croire, ces droits individuels ne sont pas le fruit d'un consensus *neutre* et *impartial* établi entre des citoyens démocratiques

²⁶ On peut lire, dans *Philosophy and real Politics* : « In my view, if political philosophy wishes to be at all connected with a serious understanding of politics, and thus to become an effective source of orientation or a guide to action, it needs to return from the present reactionary forms of neo-Kantianism to something like the 'realist' view, or, to put it slightly differently, to neo-leninism. » Geuss, *Philosophy and Real Politics*, op. cit., p. 99.

²⁷ Geuss, « Introduction », *Outside Ethics*, op. cit., p. 8.

²⁸ Raymond Geuss, *History and Illusion in Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 69.

²⁹ Raymond Geuss, *Public Goods, Private Goods*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. vii.

³⁰ Geuss, *History and Illusion in Politics*, op. cit., p.3.

raisonnables. Cette revendication de neutralité n'est qu'un stratagème du libéralisme qui tend toujours à se présenter comme une doctrine purgée de toute conception substantielle de la bonne vie et au sujet de laquelle tous les citoyens seraient donc susceptibles de s'entendre. Dans la perspective de Geuss, tout ceci n'est qu'un leurre et la prétention du libéralisme contemporain à susciter l'approbation de tous masque en fait une vérité fondamentale sur la société, un monde au sein duquel des antagonismes et des relations de pouvoir sont toujours dissimulés ³¹.

Aux dires de Geuss, le théoricien politique contemporain qui a le mieux teinté sa philosophie d'une apparence de neutralité n'est nul autre que John Rawls, un penseur dont on pourrait en fait résumer la philosophie en trois thèses ³². À la base de la théorie rawlsienne, on retrouve l'idée que la justice est la vertu première des institutions politiques et que la tâche fondamentale de la philosophie politique est donc d'élaborer une théorie de la justice. La seconde thèse consiste en l'idée que nous avons bien l'intuition morale que la justice est un bien premier et qu'elle précède tout autre idéal politique comme celui de démocratie, de liberté ou encore d'efficacité. Enfin, la troisième thèse centrale de la philosophie rawlsienne introduit le mécanisme de la position originelle. Rawls croit effectivement qu'il serait possible, pour le philosophe politique, d'appréhender l'essence de la justice en imaginant un groupe de citoyens derrière un voile d'ignorance, c'est-à-dire dans une situation où ils seraient dépourvus de la connaissance de leur position sociale particulière et de leurs croyances substantielles sur le bien afin de pouvoir exercer un jugement neutre et impartial. Les principes politiques justes ne seront en dernier lieu que

³¹ Comme nous le verrons bientôt, cette idée joue également un rôle fondamental dans la pensée de Chantal Mouffe.

³² Geuss, *Philosophy and Real Politics*, op. cit., p. 70.

ceux qui seront choisis par ces individus et le devoir premier de nos institutions sera de les appliquer. La philosophie de Rawls est fondationnaire : elle ne prétend rien de moins que fonder de manière normative les principes de justice qui nous renseigneront sur les droits individuels et sociaux dont les citoyens des démocraties contemporaines devront pouvoir bénéficier.

Voilà bien le modèle idéal-typique de la philosophie politique contemporaine dont Raymond Geuss voudra saper les fondements. À son avis, Rawls est le représentant principal de la tendance kantienne du libéralisme contemporain qui infléchit de manière pernicieuse la signification que ses pères fondateurs lui ont donnée³³. Avant que la théorie rawlsienne gagne en popularité au sein du monde américain, les philosophes libéraux se présentaient comme des penseurs hostiles à la philosophie kantienne. Ceux-ci rejetaient tout d'abord l'idée qu'il serait possible de concevoir, par une réflexion *a priori*, des impératifs moraux qui auraient plus de valeur que les préférences subjectives des individus et ensuite, l'idée que l'on pourrait définir la liberté comme une obéissance aux lois de la raison³⁴. Geuss nous met donc initialement en garde contre le danger de considérer la philosophie rawlsienne comme la quintessence du libéralisme politique alors qu'elle modifie sa signification originelle.

Toutefois, si l'on veut cerner les critiques que Geuss dirige contre la philosophie de Rawls de manière plus systématique, il peut être utile de les situer sur deux plans. Geuss cible effectivement deux lacunes fondamentales de la philosophie rawlsienne en fonction

³³ Geuss, « Liberalism and its Discontents », *Outside Ethics*, Princeton, op. cit., p. 16.

³⁴ *Ibid.*, p. 16-17. Le philosophe contemporain s'étant le plus fermement opposé à cette conception positive de la liberté est bien sûr Isaiah Berlin.

desquelles il organisera l'ensemble de sa critique : tout d'abord, son manque de *réflexivité* et ensuite, son manque de *réalisme*.

En édifiant sa théorie de la justice, Rawls pensait initialement nous paver le chemin vers l'appréhension de principes politiques neutres et impartiaux. La position originelle est conçue de manière à ce que les jugements qui y sont formulés soient le reflet transparent des préférences rationnelles de tous les citoyens des démocraties libérales contemporaines. Or, selon Geuss, cette expérience de pensée ne nous permet pas véritablement d'atteindre un point de vue transcendant à partir duquel on pourrait énoncer des vérités sur le juste. Elle ne fait au mieux que reconduire l'idéologie libérale et légitimer les vues sur lesquels les institutions politiques américaines s'appuient :

It is, then, extremely striking, not to say astounding, to the lay reader that the complex theoretical apparatus of *Theory of Justice*, operating through over 500 pages of densely argued text, eventuates in a constitutional structure that is a virtual replica (with some extremely minor deviations) of the arrangement that exists in the United States [...] Some critics might fasten on this as an indication of the essentially conservative bias of Rawls's discussion: the theoretical imagination is employed not to think about *alternatives* to the *status quo*, but in order to reproduce it schematically in thought, presenting it as the outcome of full, free, rational discussion³⁵.

Alors que certains penseurs considèrent l'égalitarisme libéral d'inspiration rawlsienne comme la doctrine qui serait venue donner un second souffle à la pensée de gauche après l'effondrement du modèle marxiste, Raymond Geuss n'y voit rien d'autre qu'un conservatisme remanié. Il en irait de même pour toutes les philosophies politiques dont le projet est initialement de procéder à un examen des intuitions morales d'un groupe particulier pour vérifier ensuite s'il n'est pas possible de procurer une légitimité plus grande à ces intuitions en en faisant, par exemple, des impératifs moraux neutres et rationnels. Une

³⁵ Geuss, « Liberalism and its Discontents », *Outside Ethics*, op. cit., p. 22.

telle manière de pratiquer la philosophie politique ne nous mènerait au bout du compte qu'à nous tromper sur la nature historique et contingente de ces principes.

Le lecteur familier avec les œuvres de Geuss reconnaîtra ici certaines thèses qui se trouvaient déjà dans son livre sur l'École de Francfort. En effet, si les termes qu'il emploie dans *Philosophy and Real Politics* ou dans *Outside Ethics* sont quelque peu différents de ceux que l'on retrouve dans *The Idea of a Critical Theory*, Geuss semble bien nous dire que la philosophie de Rawls agit elle-même comme une sorte d'idéologie. La théorie rawlsienne est idéologiquement fautive au plan épistémique, car elle accorde aux croyances particulières de certains membres de la société américaine le statut de principes politiques universels et impartiaux. De même, on pourrait affirmer que cette théorie est idéologiquement fautive au plan fonctionnel, car elle fait preuve de conservatisme en ne servant en dernier lieu qu'à légitimer les rapports de domination en place.

Dans la perspective de Geuss, Rawls est incapable de voir sa philosophie pour ce qu'elle est véritablement : une intervention politique partisane en faveur du statu quo de la société américaine. Pourtant, les critiques que Geuss formule à l'endroit de Rawls sont encore plus acerbes lorsqu'il est non plus seulement question de son manque de *réflexivité*, mais maintenant de son manque de *réalisme*. Alors que le rôle de la philosophie politique est de nous aider à faire des choix éclairés dans des situations politiques concrètes, Rawls a choisi de faire abstraction de notre expérience réelle du politique afin de construire une théorie politique idéalisée. Afin d'illustrer le manque de réalisme de la théorie rawlsienne, Geuss cherchera à démontrer son incapacité à répondre à deux questions précises au sujet de ses présupposés.

Tout d'abord, pourquoi devrait-on juger que les individus derrière le voile d'ignorance parviendront nécessairement au consensus ³⁶? Ne peut-on pas croire, au contraire, que certains individus émettraient des doutes considérables quant aux principes de justice conçus par Rawls ³⁷? Évidemment, Geuss déguise ici une objection en interrogation. Son but est bien d'indiquer que Rawls est naïf d'imaginer que les individus dont il dresse le portrait partageraient tous les mêmes vues sociopolitiques. Notre expérience concrète du politique nous enseigne plutôt que les hommes ont naturellement tendance à la dissension et au conflit. Le monde politique réel est un monde d'antagonismes et de conflits d'intérêts, voilà bien ce que la philosophie de Rawls néglige et entend masquer. En conséquence, il est bien difficile de voir en quoi son système de droit pourrait nous renseigner sur notre condition et nous aider à aiguïser notre jugement politique.

Ensuite, même si les individus derrière le voile d'ignorance en arrivaient bien à s'entendre, pourquoi leurs conclusions devrait-elles être prises en considération par des acteurs politiques réels qui ne vivent pas dans le monde idéalisé de la position originelle ³⁸? En posant cette question, Geuss révèle le cœur de sa critique. À son avis, l'unique motif qui peut nous pousser à fonder une théorie politique sur une expérience de pensée abstraite plutôt que sur l'étude de problèmes politiques concrets est de considérer la philosophie politique comme une sorte d'*éthique appliquée*. En considérant que la politique est une discipline subordonnée à l'éthique, on croit ainsi que la tâche du philosophe politique se

³⁶ Geuss, « Neither History nor Praxis », *Outside Ethics*, op. cit., p. 32.

³⁷ Geuss, *Philosophy and Real Politics*, op. cit., p. 87. Geuss donne l'exemple de William Morris qui, selon ses dires, aurait préféré une société où tous sont égaux dans la pauvreté à une société régie par les principes de justice rawlsiens.

³⁸ Geuss, « Neither History nor Praxis », *Outside Ethics*, opt.cit., p. 32.

divise en deux temps. Il s'agirait tout d'abord de mener une réflexion *a priori* dans le but de cerner des principes moraux objectifs et universels. On pourrait par la suite appliquer ces principes aux cas politiques particuliers de manière uniforme. Pour se conférer une certaine légitimité, les théories éthiques du politique ont l'habitude de se présenter comme des théories *purement normatives*, c'est-à-dire comme des théories dont le but premier ne serait pas de refléter la nature des phénomènes politiques réels, mais tout simplement de fournir des principes normatifs en fonction desquels les acteurs politiques devraient toujours orienter leurs actions ³⁹.

Tout l'argumentaire de Raymond Geuss vise pourtant à nous détourner de cette manière de pratiquer la philosophie politique. Selon lui, supposer que la tâche première du philosophe politique est de formuler des principes éthiques impartiaux, c'est non seulement ignorer que le point de vue objectif nécessaire à la formulation de tels principes est inatteignable, mais également que ces principes ne pourront être appliqués que très rarement dans les situations politiques particulières. De fait, ces principes abstraits influencent généralement très peu les acteurs politiques dans leurs décisions réelles si on les compare avec d'autres types d'exigences ou de contraintes qui se présentent toujours à eux dans la délibération politique concrète.

Or, selon Geuss, refuser d'examiner les exigences et les contraintes qui sont liées aux cas politiques concrets, c'est faire preuve d'un manque considérable de réalisme et surtout, s'enlever tout moyen d'exercer une influence quelconque sur la vie politique. Chez Rawls, ce manque de réalisme se dévoile sans doute le plus clairement dans son refus de

³⁹ *Ibid.*, p. 37.

prendre en compte les relations de pouvoir⁴⁰. Plutôt que de mettre en lumière les véritables motivations des acteurs, Rawls préfère imaginer un monde dans lequel les décisions politiques seraient uniquement guidées par des principes de justice abstraits, ce qui explique sans doute le peu d'influence que sa théorie a eu sur l'évolution réelle de la société américaine. En effet, Geuss rappelle acerbement qu'au moment où la théorie égalitariste de Rawls devenait de plus influente aux États-Unis, les inégalités sociales augmentaient drastiquement dans la majorité des pays industrialisés⁴¹.

Alors que Geuss est à la recherche d'un philosophe qui saurait cerner les motifs réels de l'action politique, la théorie de Rawls est pour lui l'idéal-type de la philosophie qui manque de réflexivité et de réalisme. Loin de vouloir corriger les faiblesses de la théorie rawlsienne, son projet est bien de la rejeter tout entière en tant que méthode pour penser le politique. Le jugement qu'il porte à la fin de *Philosophy and Real Politics* est dès lors impitoyable :

The often noted absence in Rawls of any theory about how his ideal demands are to be implemented is not a tiny mole that serves as a beauty spot to set off the radiance of the rest of the face, but the epidermal sign of a lethal tumour. In real politics, theories like that of Rawls are non-starters, except, of course, as potential ideological interventions. A theoretical approach with no place for a theory of power is not merely deficient but actively pernicious, because mystifying. This is not a criticism of some individual aspect of Rawls's theory, but a basic repudiation of his whole way of approaching the subject of political philosophy⁴².

Pendant que Geuss fait feu sur l'édifice rawlsien avec un enthousiasme débordant, le lecteur se demande tout de même s'il restera autre chose que des ruines pour reconstruire la philosophie politique une fois la fumée dissipée. Qu'elle est donc, en effet, la nature de la philosophie politique que Geuss nous propose de son côté ? À quoi ressemblerait vraiment

⁴⁰ Geuss, *Philosophy and Real Politics*, op. cit., 2008, p. 90.

⁴¹ Geuss, « Neither History nor Praxis », *Outside Ethics*, op. cit., p. 34.

⁴² Geuss, *Philosophy and Real Politics*, op. cit., p. 94.

une philosophie politique *hors de l'éthique* ? Si l'approche de Geuss fut initialement inspirée de la méthode généalogique nietzschéenne et de l'*Ideologiekritik* de l'École de Francfort, ses travaux récents semblent prendre une orientation plus pratique. Il ne s'agit plus seulement, pour le philosophe politique, d'opérer une généalogie conceptuelle et de déconstruire les idéologies qui distordent la perception des acteurs sociaux, mais bien de se livrer à une analyse de l'action et du jugement politique en s'inspirant de problèmes politiques réels ⁴³.

1.3 Qu'est-ce que le réalisme ?

Dans une conférence récente, Raymond Geuss exprimait quelques réserves quant à la notion de « réalisme » qu'il emploie pourtant assez fréquemment à travers ses écrits. Celui-ci craignait alors que les significations multiples que l'on peut attribuer à ce terme conduisent les lecteurs à se méprendre sur le sens de son projet philosophique ⁴⁴. Pour bien comprendre ce qu'est le réalisme de Raymond Geuss, il faut effectivement le distinguer, d'une part, de l'acception métaphysique et épistémologique du terme et, d'autre part, de son emploi courant en théorie des relations internationales. Quelques remarques sont ici nécessaires pour bien cerner la relation qu'entretiennent le réalisme de Geuss et le réalisme dans l'analyse des relations internationales.

Dans son ouvrage classique *Politics among Nations*, Hans Morgenthau résume les six principes fondamentaux du réalisme politique. Certains d'entre eux trouvent d'ailleurs

⁴³ L'article qui témoigne le mieux de cette préoccupation de Geuss est sans doute le suivant : Raymond Geuss, « What is Political Judgement ? » dans Richard Bourke et Raymond Geuss (dirs.), *Political Judgement. Essays for John Dunn*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 29-46.

⁴⁴ Voir à ce sujet la conférence donnée par Geuss à l'Institute for Advance Study de l'Université du Minnesota le 6 mai 2010 et disponible en ligne : <http://www.ias.umn.edu/media/RaymondGeuss.php>.

un certain écho dans la philosophie de Geuss : Morgenthau rappelle par exemple que le penseur réaliste doit toujours se pencher sur le pouvoir et sur les intérêts des acteurs pour mener une fine analyse du politique et qu'il doit également refuser de considérer les intérêts moraux d'une nation particulière comme les intérêts moraux de l'ensemble de l'humanité, une idée qui n'est pas étrangère à la critique que Geuss dirige contre Rawls⁴⁵. Or, en décrivant sa théorie réaliste comme le reflet de lois fondamentales du politique prenant racine dans une nature humaine stable et intemporelle, Morgenthau attribue un statut épistémologique à sa théorie que Geuss refuserait sans doute à la sienne⁴⁶. De plus, si Geuss s'entend avec Morgenthau pour affirmer que le pouvoir et les intérêts matériels sont des dimensions cruciales du politique, il s'efforce beaucoup plus que ce dernier d'analyser les idées et les croyances qui peuvent aussi pousser les acteurs politiques à agir. Pour bien cerner la nature du réalisme de Geuss, il faut donc tout d'abord comprendre que ce réalisme ne prétend pas cerner la nature intemporelle de l'homme et ensuite, qu'il n'est pas aussi hostile que celui de Morgenthau à une analyse idéologique du politique. Geuss définit de fait son réalisme en termes très simples : il s'agit avant tout de s'intéresser à ce que les acteurs politiques *font* plutôt que de chercher à savoir ce qu'ils *devraient faire*, sans perdre de vue les croyances et les idéaux qui peuvent guider les hommes dans leurs actions politiques.

Dans son livre *Philosophy and Real Politics*, le philosophe tâche tout de même de définir son approche un peu plus précisément en nous présentant les interrogations fondamentales qui devraient selon lui guider la réflexion du philosophe politique. Ces

⁴⁵ Voir les six principes du réalisme expliqués par Morgenthau dans Hans J. Morgenthau, *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, 4^e édition, New York, Alfred A. Knopf Inc. Press, 1967 [1948], p. 3-14.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 4.

questions viendraient alors remplacer la question « Qu'est-ce que la justice ? » qui domine toujours une part importante de la philosophie anglo-américaine et qui ne peut en dernier lieu qu'éloigner la réflexion philosophique de la vie politique réelle. En s'inspirant de la théorie politique de Lénine, Geuss formule ce qu'est à ses yeux la question première de la philosophie politique : « Who does what to whom for whose benefit ⁴⁷? » Selon lui, cette question a bien le mérite de centrer notre regard sur (i) les actions précises posées par (ii) des acteurs politiques ayant une identité définie (iii) dans le but de poursuivre des intérêts particuliers. Plutôt que de s'efforcer d'énoncer des vérités abstraites sur le juste, le penseur politique devrait donc s'adonner à une analyse pratique des actes politiques concrets.

Pour Geuss, le politique n'est pas le domaine des croyances et des propositions normatives, mais bien le domaine de l'action ⁴⁸. La tâche du philosophe politique n'est pas seulement de cerner ce que les acteurs politiques *croient* ou *disent*, mais toujours de comprendre ce qu'ils *font*. Bien entendu, les croyances et les propos tenus par ces acteurs risquent d'influencer leur comportement politique, mais on aurait tout de même tort de penser que les actes politiques sont toujours posés en fonction de maximes générales que l'acteur tâcherait nécessairement d'appliquer aux problèmes politiques particuliers ⁴⁹. Plus encore, Geuss nous rappelle que les propos tenus par les acteurs ne reflètent pas toujours leurs croyances véritables, mais visent le plus souvent à produire un certain *effet* chez leurs interlocuteurs. Il illustre ici son propos par un exemple des plus concrets : lorsque Truman dit à Staline que le premier essai de la bombe nucléaire était un succès pendant la conférence de Potsdam, il visait bien entendu à produire un effet d'intimidation chez

⁴⁷ Geuss, *Philosophy and Real Politics*, op. cit., p. 35.

⁴⁸ Geuss, « What is Political Judgement ? », op. cit., p. 34.

⁴⁹ Geuss, *Philosophy and Real Politics*, op. cit., p. 11.

l'homme politique russe. Autrement dit, on n'aurait pu saisir la visée de ses propos si l'on s'était refusé de se pencher sur leur dimension performative⁵⁰. Les discours politiques énoncés ne visent pas toujours à établir une vérité sur le juste ; ils sont souvent employés de manière stratégique par les acteurs pour influencer la réalité qui se trouve sous leurs yeux. En bref, réfléchir sur le politique de manière réaliste signifie tout d'abord préférer l'analyse de l'action politique à celle des propositions et des croyances sur le juste.

Toutefois, ceci ne signifie pas que l'étude des croyances devra être totalement évacuée de la philosophie politique, car ces croyances influencent bel et bien les acteurs politiques dans leurs décisions. N'oublions pas que Raymond Geuss a débuté son œuvre en demandant aux philosophes d'entreprendre une critique de l'idéologie qui ne peut prendre forme qu'à travers l'analyse des croyances sociopolitiques d'un groupe social donné et de ses principes épistémiques. Les croyances générales des acteurs constituent de fait ce que Geuss nomme depuis peu le « contexte d'action » duquel l'acte politique lui-même ne peut jamais être complètement extrait⁵¹. La question posée par Lénine nous rappelle bien que l'action politique n'est jamais posée par un individu abstrait, mais toujours par un acteur possédant une identité définie et porteur d'une multitude de croyances et d'intérêts qui viendront modeler ses décisions politiques. L'analyse de l'action devra donc être menée dans une perspective contextualiste : il s'agira bien entendu de cerner les motifs réels de l'action politique, mais ces motifs ne devront jamais être envisagés comme complètement indépendants des croyances sociales et historiques qui modèlent l'identité et le comportement des acteurs. En somme, la philosophie politique que Geuss nous prescrit se jouera à deux niveaux : il s'agira à la fois de se pencher sur l'action politique concrète dans

⁵⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁵¹ Geuss, « What is Political Judgement ? », op. cit., p. 34.

le but d'en comprendre les motifs et de cerner, d'une manière plus générale, le contexte idéologique dans lequel elle a été posée. Il faudra finalement trouver un certain intermédiaire entre une philosophie politique qui décrirait tous les actes politiques comme le fruit de l'application d'une maxime morale générale et une analyse si centrée sur les actions politiques particulières qu'elle ne saurait cibler les concepts et les idéologies qui les conditionnent.

Il semble donc qu'une certaine préoccupation pour l'étude des actes politiques particuliers soit venue s'ajouter à l'intérêt de Geuss pour l'analyse du contexte idéologique qu'il décrivait autrefois en termes de généalogie conceptuelle ou de critique de l'idéologie. Si rien ne nous permet de supposer qu'il a renoncé à ce travail critique et généalogique, on se doit de souligner que certains de ces articles récents concernent davantage la politique pratique que ses premiers travaux. On peut ici mentionner l'article « The Politics of Managing Decline » dans lequel Geuss s'intéresse au déclin de l'empire américain, à l'intégration européenne et à la montée en puissance de la Chine⁵². Dans « What is Political Judgement ? », Geuss fonde plutôt son propos sur l'autobiographie de Christopher Meyer, ambassadeur du Royaume-Uni à Washington sous l'administration Bush qui décrit alors ses relations avec les hauts-placés de la politique américaine⁵³.

On pourrait à notre avis résumer le premier volet du réalisme de Raymond Geuss qui touche à l'analyse de l'action et du contexte d'action en le décrivant comme la volonté de parvenir à une *compréhension* et une *description* plus juste du monde politique réel que celles auxquelles les théories purement normatives parviennent. Face à ces théories normatives, Geuss essaie de rapprocher la philosophie de notre expérience concrète du

⁵² Geuss, « The Politics of Managing Decline », *Politics and the Imagination*, op. cit., p. 17-30.

⁵³ Geuss, « What is Political Judgement ? », op. cit., p. 29.

politique. Sa préoccupation pour les phénomènes politiques réels explique d'ailleurs son enthousiasme pour la pensée de Lénine. Au contraire de Rawls, le penseur russe concentre à son avis son analyse sur la *Realpolitik* et nous aide à cultiver le *Tatsachen-Sinn* dont nous parlait Nietzsche. Lénine a bien compris que la tâche première du philosophe politique n'est pas de spéculer sur le Bien, mais tout d'abord de comprendre comment le monde politique fonctionne véritablement et ensuite, d'en offrir une description adéquate.

Pourtant, même s'il rejette la possibilité d'une théorie purement normative du politique, Geuss sait bien que l'ambition fondamentale du philosophe n'est pas seulement de *décrire*, mais aussi de *juger*. Si Nietzsche nous demande bien d'entretenir un certain sens pour les faits, il est aussi le penseur qui nous a enseigné cette leçon fondamentale sur l'homme : « Der Mensch ist ein abschätzendes Tier ⁵⁴. » Geuss, de son côté, sait bien que le philosophe politique ne peut jamais complètement s'empêcher d'évaluer :

We naturally compare one thing with another in the interests of finding out which one is 'tastier', 'more pleasing to the eye', 'more useful', and so forth. In this respect, politics is no different from most other human enterprises. We do not simply want to understand how the apartheid system worked in South Africa in the 1970s ; we wish to judge it as better or worse (in some respect) than other systems ⁵⁵.

Or, s'il reconnaît que la philosophie politique est bien le domaine de l'évaluation, Geuss nous explique aussi que l'on exige le plus souvent de l'acteur politique qu'il *justifie* ses décisions :

⁵⁴ Geuss, *Philosophy and Real Politics*, op. cit., p. 39.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 37.

We are bound to each other by relations of power, and we try to act in a concerted way under pressure of time and resources, and in such a way as to give some kind of account to ourselves and others about why we are acting in the way we are ; within limits, and unless we are preternaturally tolerant or insightful, we expect others to try to give us some kind of similar account of themselves and their actions ⁵⁶.

Ces considérations nous mènent en fait au nœud le plus problématique de la pensée de Geuss qui consiste à savoir si la philosophie qu'il met de l'avant est bien en mesure de nous expliquer ce que pourrait être une justification adéquate d'une décision politique particulière qui ne s'appuierait pas sur des principes moraux universels. Malgré son rejet de l'universalisme dans sa version kantienne ou rawlsienne, Geuss veut conserver la possibilité d'une justification des jugements politiques et s'efforce ainsi d'esquiver les accusations de relativisme ⁵⁷. Il nous faudrait, en d'autres termes, penser une justification du jugement ou de l'action politiques entre le recours au Bien absolu et le pur relativisme.

À ce sujet, plusieurs commentateurs se montrent sceptiques. Certains reprochent tout d'abord à Geuss que sa tentative de renoncer à fonder sa philosophie politique sur des principes moraux abstraits est illusoire. L'argument consisterait alors à affirmer que les vues de Geuss s'appuient sur des conceptions morales tout aussi substantielles que celles des théoriciens qu'il critique. Samuel Freeman, un interprète renommé de la philosophie rawlsienne, s'en prend ainsi au réalisme de Geuss :

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Geuss, « Introduction », *Outside Ethics*, op. cit., p. 8.

But surely critical realist theory is informed by ethical intuitions of its own about justice and the human good—regarding (for example) the injustice or degradation caused by economic exploitation and existing power relations, or the distortion of our characters caused by the wage relationship and ideological consciousness, or the failure of existing power relations to meet basic human needs [...] and so on. If he is not relying on his ethical intuitions, what otherwise could be the force of Geuss’s use of the term “reactionary” and what could be the problem with “vast differences” in power and wealth ⁵⁸?

Il est pourtant loin d’être évident que l’objection de Freeman touche la cible. Après tout, Geuss ne clame jamais que sa philosophie est libre de toute évaluation éthique ; son propos est justement d’affirmer que les philosophies qui prétendent à la neutralité manquent de réflexivité en ne concevant pas qu’elles sont, comme toutes les philosophies politiques, des interventions partisanses ⁵⁹. La lacune fondamentale de la théorie de la justice de Rawls n’est pas de refléter une conception substantielle du Bien ; elle est de déguiser cette conception en principes de justice prétendument neutres et impartiaux. En somme, Geuss n’endosse jamais l’idée qu’une philosophie politique devrait être purgée de toute évaluation morale. Il ne fait qu’exiger que nous cessions de nous croire capables de cerner un Bien moral *objectif* ou encore, de décrire tout raisonnement politique comme l’application de principes moraux abstraits à un cas politique particulier.

Or, si les évaluations morales qui se glissent dans les propos de Geuss ne sont pas neutres et impartiales, est-ce à dire qu’elles sont purement relatives ? Ne pourrait-on pas affirmer, comme certains commentateurs, que la position de Geuss est très proche de la position wébérienne ⁶⁰? Geuss, de fait, ne cache pas sa dette envers la pensée de Max Weber, un penseur qu’il décrit même comme le philosophe politique le plus important du

⁵⁸ Samuel Freeman, « Review of *Philosophy and Real Politics* », *Ethics*, Vol. 120, No. 1, Octobre 2009, p. 181.

⁵⁹ Une autre leçon que Geuss tire de la pensée de Lénine. Geuss, *Philosophy and Real Politics*, op. cit., p. 29.

⁶⁰ David Jary, « Review : *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School* », *Theory, Culture and Society*, Vol. 1, No. 2, Septembre 1982, p. 116.

20^e siècle ⁶¹. S'il serait à notre avis injuste de le décrire comme un pur relativiste, il faut bien admettre que sa position sur l'éthique se rapproche de celle du sociologue allemand, c'est-à-dire que Geuss croit comme Weber qu'il existe un pluralisme de valeurs embrassées par les hommes et qu'il nous est impossible de cerner un Bien objectif qui aurait préséance sur chacune d'elles. Comme Weber toutefois, il ne renonce jamais à l'idée qu'il est bien de la responsabilité du philosophe et de l'homme politique de réfléchir aux conséquences de ses actes et à la justification de ses jugements. Seulement, cette justification ne pourra ressembler au fondement rationnel absolu recherché par certains philosophes.

Cheminons ici avec prudence. Raymond Geuss n'est pas un pur relativiste au sens où il n'adhère jamais à l'idée que tous les jugements politiques se vaudraient. De fait, ce dernier s'efforce corps et âme de nous convaincre que le type de réflexion abstraite qui domine la philosophie politique universitaire ne peut que nous mener vers de mauvais jugements politiques. Le scepticisme de Geuss est plutôt dirigé contre l'idée qu'il serait possible pour le philosophe de fournir une justification absolue d'un jugement politique à travers le langage et l'argumentation philosophique. Le politique est un domaine d'action et le savoir propre à l'homme politique est davantage un *savoir-faire* qu'un savoir conceptuel. Certaines actions peuvent ainsi être considérées comme de bonnes décisions politiques sans que l'on ait à en fournir une justification conceptuelle qui s'appuierait en dernier lieu sur quelques propositions morales fondamentales. Au bout du compte, la faute première du philosophe politique est peut-être justement celle d'exiger ce genre de justification de l'homme d'action. L'origine de cette faute ne remonterait pas à Rawls ou même à Kant, mais à Socrate lui-même :

⁶¹ Geuss, « Moralism and Real Politics », *Politics and the Imagination*, op. cit., p. 40.

Three centuries after Homer, immediately before the advent of Socrates, during the generation of Thucydides and Protagoras, human beings had not merely accumulated a certain amount of rough-and-ready skill in this area but had also begun to reflect carefully about politics – about its nature, and its demands. Still, for better or worse, Socrates' mode of questioning, systematically eschewing any reference to traditional practices, received authorities or institutional contexts, and devaluing the cognitive, practical or aesthetic ability of those who are unable to give explicit, abstract or consistent definition of the basic terms they use, does represent the first faltering step down a path which European thought has pursued ever since⁶².

Raymond Geuss est donc à la recherche d'un homme préoccupé par l'action politique plutôt que d'un habile dialecticien. L'exercice du jugement politique est avant tout une faculté pratique, une sorte de savoir-faire ou même, un art⁶³. Dans cette optique, la responsabilité du philosophe politique est celle d'assigner des limites strictes à sa propre discipline, de pointer du doigt son manque d'humilité et de saper ses prétentions à cerner des propositions fondamentales sur le juste qui pourraient servir de *Grundsatz* à l'action politique. Ceci ne signifie pas que l'on devra cesser de discourir sur le politique ou même de le théoriser, mais seulement qu'il faudra savoir reconnaître les limites du discours théorique et se rappeler qu'il n'épuise jamais toute la complexité de la décision politique réelle.

Le portrait du philosophe politique que Raymond Geuss nous offre en dernier lieu est celui d'un penseur dont la réflexion s'intercalerait entre la théorie et la pratique ou, comme il le dit lui-même, d'un « Thucydide qui saurait philosopher ». Selon lui, c'est Thucydide et non Socrate qui nous aide le mieux à penser et à juger le politique et le philosophe politique devrait s'efforcer de lui ressembler en devenant un homme possédant

⁶² Richard Bourke et Raymond Geuss, « Introduction », dans Richard Bourke et Raymond Geuss (dirs.), *Political Judgement. Essays for John Dunn*, op. cit., p. 2.

⁶³ Geuss, *Philosophy and Real Politics*, op. cit., p. 15. Il s'agit là de la quatrième thèse fondamentale sur le politique que Geuss défend dans l'ouvrage.

une certaine expérience de la vie politique, capable de juger la situation politique particulière avec perspicacité et apte à fournir une justification raisonnable de ses décisions et de ses jugements, sans toutefois les prétendre infaillibles, impartiaux ou universels ⁶⁴.

Il n'est pourtant pas certain que ce repli final sur la figure de l'homme politique habile offre une solution viable au problème de la justification des jugements politiques particuliers. Certes, Geuss tente d'éviter le relativisme en demandant à l'homme politique de justifier ses actions et ses jugements. Or, si on abandonne l'idée qu'il existe un Bien au singulier qui pourrait servir de socle à l'édification de nos jugements, il devient beaucoup plus difficile de voir quelles ressources les hommes pourraient alors employer afin de justifier leurs décisions particulières. Dans la pensée de Geuss, cette tâche devient encore plus problématique en fonction des multiples références à la pensée de Nietzsche et de Weber, penseurs qui semblent tous deux proches d'un certain subjectivisme suivant lequel les différentes valeurs embrassées par les hommes ne sont pas des biens en eux-mêmes, mais justement parce qu'elles sont *valorisées* par ces derniers ⁶⁵.

En plus de laisser une certaine ambiguïté planer à propos des ressources que les hommes peuvent employer pour justifier leurs jugements politiques, Raymond Geuss ne réussit pas à lever toute équivoque au sujet de la signification précise de son réalisme. De fait, deux ambiguïtés subsistent à notre avis.

Tout d'abord, les multiples auteurs auxquels Geuss fait référence à travers ses écrits nous empêchent de savoir si son réalisme politique est un réalisme enthousiaste ou un

⁶⁴ Geuss, « Thucydides, Nietzsche and Williams », *Outside Ethics*, op. cit., p. 233.

⁶⁵ Ceci distingue à notre avis la philosophie de Geuss des positions néo-aristotéliennes selon lesquelles il existerait plusieurs biens politiques objectifs, mais incommensurables. Ce genre de position s'appuie à notre avis sur une ontologie politique plus forte que les positions subjectivistes ou décisionnistes. Nous traiterons plus longuement de cette question dans le chapitre consacré à la pensée de Pierre Manent.

réalisme plus tragique. Le dilemme apparaît pleinement lorsque l'on compare son intérêt pour Weber à son intérêt pour Lénine, deux penseurs que Geuss considère bien comme des penseurs réalistes, mais qui posent un regard tout à fait différent sur le politique. Si les deux hommes dépeignent bien le monde politique comme un monde foncièrement conflictuel dans lequel la volonté des hommes s'entrechoque, leur réalisme mène à des solutions politiques fort éloignées l'une de l'autre. Pour Lénine, devant un réel politique synonyme de domination bourgeoise, de violence et d'oppression, il s'agit de cheminer avec assurance vers la révolution prolétarienne en favorisant l'insurrection armée⁶⁶. Son réalisme politique est violent mais enthousiaste ; si le monde politique est essentiellement constitué de relations de pouvoir et de violence, il ne reste qu'à appeler les hommes aux armes sans broncher afin de renverser les rapports de domination en place. La plume de Weber est quant à elle beaucoup plus prudente. Son propos vise justement à nous mettre en garde contre les révolutionnaires qui sont prêts à tout pour atteindre leurs fins et qui sont le plus souvent incapables de prédire les conséquences désastreuses auxquelles peuvent mener leurs actions et leurs jugements⁶⁷. Weber n'est pas à la recherche de révolutionnaires, mais plutôt de politiciens professionnels qui sauraient allier la passion pour une cause, un fort sentiment de responsabilité et enfin, une capacité à jeter un coup d'œil lucide sur le monde politique⁶⁸. Son réalisme est plus mélancolique que celui de Lénine ; s'il faut bien admettre qu'il n'y a pas de Bien absolu, que chaque homme lutte pour son propre dieu et que cette lutte peut mener à la violence, il est d'autant plus nécessaire de trouver des politiciens modérés et responsables qui sauront limiter les dégâts de l'action politique.

⁶⁶ Lénine, « Le programme militaire de la révolution prolétarienne », *Œuvres choisies en trois volumes. Vol. 1*, Moscou, *Les Éditions du Progrès*, 1977 [1917], p. 760.

⁶⁷ Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Éditions 10/18, 1963 [1919], p. 195-196.

⁶⁸ *Ibid.*

Ce que nous voulons avant tout mettre en lumière, c'est que la question du jugement politique semble jouer un rôle beaucoup plus important dans la vue wébérienne que dans la vue de Lénine. Un léniniste convaincu que la violence seule est en mesure de remédier aux injustices causées par la société capitaliste risque beaucoup moins de peser le pour et le contre de ses actions que l'homme politique wébérien conscient du caractère tragique de la vie politique et de la possibilité de ses dérives. Par conséquent, il nous semble quelque peu difficile d'associer un réalisme aussi cru que celui de Lénine à une grande préoccupation pour la justification des jugements politiques. Après tout, si les croyances politiques sont essentiellement le reflet des rapports de domination en place, on voit mal comment une justification politique pourrait être autre chose que l'expression de la vue politique du vainqueur d'un conflit. Geuss lui-même, de fait, exprime parfois des idées semblables dans ses écrits : « Ethics is usually dead politics : the hand of a victor in some past conflict reaching out to try to extend its grip to the present and the future ⁶⁹. »

Notre intention, ici, n'est pas de soutenir que la position de Geuss est incohérente, simplement qu'elle mériterait d'être clarifiée. Si ce dernier est aussi préoccupé par la question du jugement politique qu'il le laisse paraître dans ses écrits récents, il est difficile de comprendre pourquoi il aurait fait le choix d'accorder une importance si grande à la figure de Lénine dans son *Philosophy and Real Politics*. Si, au contraire, sa sympathie pour Lénine est profonde et vise plus qu'à provoquer le lecteur, ce sont ses professions de foi wébériennes qui deviennent alors énigmatiques. En lisant Geuss, on a parfois l'impression que la réalité politique est crue et violente, que les hommes ne recherchent pas le Bien ou la justice, mais tout simplement leurs propres intérêts et qu'en conséquence, il resterait peu à

⁶⁹ Geuss, « Moralism and Real Politics », *Politics and the Imagination*, op. cit., p. 42.

faire pour le philosophe politique sauf peut-être prendre conscience de cette dure réalité, de la faire voir aux autres et de dénoncer ceux qui cherchent encore à la cacher. À d'autres reprises, celui-ci semble nous dire que le devoir du philosophe politique et de l'homme politique est plutôt de répondre au caractère tragique de la réalité politique par des actes pesés et réfléchis et par des jugements prudents.

La deuxième ambigüité qui subsiste à notre avis dans la pensée de Geuss concerne le rapport qu'il entretient aujourd'hui avec la notion d'*Ideologiekritik* et avec la possibilité d'une critique radicale de la société. Dans un article récent intitulé « On Bourgeois Philosophy and the Concept of 'Criticism' », Geuss se montre beaucoup plus sceptique qu'auparavant quant à la possibilité pour la philosophie politique de maintenir sa fonction critique :

« Criticism, », especially « radical criticism », was itself a daughter of the bourgeois age, and is unlikely to outlive that age [...] The outlook for radical social criticism, then, is poor. It is a very expensive luxury good. What is more, it is a luxury good that has showed itself to be in practice almost completely ineffective. What theory-guided revolution of the nineteenth or twentieth century can count as a success ? Any attempt to rehabilitate the critical tradition must start by engaging in a sober reflection on these facts⁷⁰.

Ces propos sont pourtant surprenants pour le lecteur qui sait bien que Geuss décrivait toujours, deux ans avant la parution de cet article, la critique de l'idéologie comme une tâche fondamentale de la philosophie politique⁷¹. Faut-il croire ainsi que Geuss aurait récemment abandonné son enthousiasme initial pour la théorie critique et pour l'œuvre d'Adorno ou encore, qu'il serait parvenu aux mêmes conclusions pessimistes sur la possibilité d'une critique sociale que ce dernier ?

⁷⁰ Geuss, « On Bourgeois Philosophy and the Concept of 'Criticism' », *Politics and the Imagination*, op. cit., p. 185.

⁷¹ Geuss, *Philosophy and Real Politics*, op. cit., p. 53.

Il faut bien se rappeler, en effet, que la théorie critique développée par Adorno et Horkheimer a fini par souligner sa propre incapacité à mener les hommes vers l'émancipation en raison de la fameuse dialectique de la raison. Certains commentateurs nous aident d'ailleurs à distinguer deux moments dans le développement de la pensée d'Adorno : un premier où son projet aurait été de mener une critique de la rationalité bourgeoise en la désignant comme la cause de l'instrumentalisation de la raison et de l'oppression des hommes et un deuxième, beaucoup plus pessimiste, où Adorno aurait admis qu'il est dans la nature même de la raison de finir par se retourner contre les hommes et ce, même lorsqu'elle cherche à les émanciper ⁷²? Visant initialement à critiquer un type de rationalité, Adorno en serait donc venu à condamner la raison elle-même, fermant du même coup la possibilité d'une critique rationnelle du réel qui pourrait mener les hommes à l'émancipation.

C'est bien cette idée que les propos de Geuss expriment lorsqu'ils nous rappellent que les théories révolutionnaires les plus prometteuses du 19^e et du 20^e siècle ont fini par mener les hommes à la tyrannie. Dans cette mesure, il est difficile de voir si Geuss est toujours aussi attaché qu'auparavant à l'idée d'*Ideologiekritik* où si un moment plus pessimiste est présentement en développement dans sa pensée comme il le fut jadis dans celle d'Adorno.

Résumons les trois questions qu'il nous semble en dernier lieu le plus pertinent d'adresser à la philosophie de Geuss. À quel point la pensée de Raymond Geuss se rapproche-t-elle d'un certain relativisme ? Le réalisme qu'il nous propose est-il un réalisme

⁷² Gérard Raulet distingue le mieux ces deux moments de la pensée d'Adorno dans l'article suivant : Gérard Raulet, « L'aporie de la théorie critique. Les stratégies du renouvellement du noyau théorique », dans Emmanuel Renault et Yves Syntomer (dirs.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, Éditions La Découverte, 2003, p. 36.

plus enthousiaste semblable à celui de Lénine ou plus tragique comme celui de Weber ? Enfin, quelle place accorde-t-il à la possibilité d'une critique sociale radicale trente ans après avoir publié son livre sur la théorie critique ? À notre avis, une réponse à ces questions permettrait nettement de clarifier la notion de réalisme qui se trouve désormais en arrière-plan de l'ensemble de sa philosophie.

Geuss nous l'aura répété plus d'une fois : son intention philosophique est essentiellement critique ou négative. Or, les divers éléments de sa critique apparaissent parfois au lecteur comme un ensemble quelque peu hétérogène. Une certaine cohérence unit pourtant les différents moments de sa philosophie. Geuss est avant tout un critique nourri par la pensée de Nietzsche et des théoriciens de l'École de Francfort. Son ambition initiale fut celle de démasquer les idéologies politiques qui se prétendent neutres, consensuelles, cohérentes ou évidentes en elles-mêmes. Voilà pourquoi il importait à ses yeux de mener une critique radicale de la *Théorie de la justice* de John Rawls. Selon lui, la philosophie rawlsienne agit bien à titre d'idéologie en prétendant cerner des principes de justices impartiaux qui ne reflètent en fait que les vues dominantes de la société américaine. Plus encore, elle offre une vision complètement déformée de la vie politique réelle en évacuant toute considération sur les relations de pouvoir et sur les conflits qui la modèlent. La théorie de Rawls est l'idéal-type d'une philosophie qui manque de réflexivité et de réalisme, d'une philosophie qui se trompe sur son propre statut épistémique et qui s'empêche d'exercer une influence quelconque sur le monde politique concret.

Aux yeux de Geuss, le philosophe politique perspicace est plutôt celui qui centre son regard sur l'action et sur le contexte d'action. Il sait, comme Lénine, offrir une description réaliste du politique en nous renseignant sur l'identité particulière des acteurs

politiques, sur les intérêts et les croyances qui guident leurs actions, mais aussi sur les contraintes qui limitent le plus souvent leurs choix. En revanche, le philosophe politique ne pourra jamais rompre complètement avec l'ambition normative de sa discipline. Or, tout en admettant sa prétention à juger et à évaluer, la responsabilité du philosophe reste tout de même celle de renoncer à la quête d'un critère absolu pour distinguer la bonne décision politique de la mauvaise et de comprendre qu'il sera finalement toujours impossible de donner une justification conceptuelle parfaite de cette décision.

Comme celle des deux penseurs auxquels nous nous intéresserons bientôt, la démarche de Raymond Geuss s'inscrit dans un problème plus général de la philosophie politique contemporaine : celui de penser la nature d'une justification du jugement politique qui se situerait entre le normativisme abstrait et le pur décisionnisme. Or, le terrain intermédiaire sur lequel Geuss tente de situer sa philosophie politique est plus accidenté qu'il ne le paraît. Le regard wébérien qu'il veut porter sur l'action politique n'est pas exempt de toute ambiguïté et sa position d'ensemble risque de sombrer dans un relativisme que Weber n'a pas toujours su éviter. Certes, Geuss conçoit bien la nécessité pour l'homme politique de fournir une certaine justification de ses décisions particulières, mais son affirmation selon laquelle le philosophe devrait s'empêcher d'exiger des fondements rationnels mériterait d'être étayée afin de devenir plus convaincante. Néanmoins, si la philosophie de Geuss n'est pas, à ce jour, suffisamment développée pour éviter toute équivoque au sujet de la justification des jugements politiques, il faut bien admettre que ses réflexions ont le mérite de nous détourner d'un type de philosophie politique qui, en poussant l'ambition normative jusqu'à son paroxysme, échoue peut-être à cerner toute la complexité de la vie politique réelle.

Chapitre 2. Chantal Mouffe et le politique en tant que conflit

Dans un livre consacré à la philosophie politique de Chantal Mouffe ⁷³, Anna Marie Smith nous suggérait d'envisager les réflexions de cette dernière comme une intervention pratique dans la vie politique contemporaine plutôt que comme des considérations philosophiques abstraites ⁷⁴. Comme Smith le souligne bien, le parcours de Mouffe n'est pas seulement celui d'une théoricienne, mais aussi celui d'une militante. De fait, la majeure partie de son œuvre peut être vue comme une tentative de repenser la lutte sociale de gauche au sein des sociétés capitalistes modernes suite aux différentes crises qu'a connues l'idéologie marxiste au vingtième siècle. L'un des objectifs centraux de Mouffe serait ainsi de reconstruire une gauche politique qui saurait articuler les demandes des « nouveaux mouvements sociaux », une étiquette que l'on a commencé à employer dans les années 1980 afin de désigner les divers groupes qui luttent pour les droits des minorités sexuelles et ethniques, pour l'égalité des femmes, pour l'avancement de la cause écologique ou encore, contre la mondialisation capitaliste.

Or, si la réflexion de Mouffe possède indéniablement un volet pratique, elle nous semble tout aussi féconde au plan proprement théorique. Depuis la parution de son livre *The Return of the Political* en 1993, la théoricienne se livre notamment à une critique des

⁷³ Chantal Mouffe est une théoricienne politique belge née en 1943 qui a étudié aux universités de Louvain, de Paris et d'Essex. Elle enseigne maintenant la pensée politique à l'Université Westminster à Londres. Sa carrière de professeur l'a mené à enseigner dans plusieurs universités en Europe, en Amérique du Nord et en Amérique latine. Elle a également occupé des postes en tant que chercheur aux universités Harvard, Cornell et Princeton ainsi qu'au Centre National de la Recherche Scientifique à Paris. De 1989 à 1995, elle fut directrice de recherche au Collège International de Philosophie de Paris. Si elle s'intéresse à des auteurs aussi variés qu'Antonio Gramsci, Carl Schmitt, Claude Lefort, Michael Oakshott, Jacques Derrida et Ludwig Wittgenstein, elle demeure surtout connue pour ses travaux sur la théorie post-marxiste menée en collaboration avec Ernesto Laclau.

⁷⁴ Anna Marie Smith, *Laclau and Mouffe : The Radical Democratic Imaginary*, London, Routledge, 1998, p. 1.

modèles philosophiques de la « démocratie délibérative », catégorie sous laquelle elle range les philosophies politiques de John Rawls et de Jürgen Habermas ⁷⁵. Plutôt que de fonder une théorie politique sur l'idée qu'il serait possible d'atteindre un consensus définitif au sujet de la signification à accorder aux principes démocratiques de liberté et d'égalité, Mouffe nous demande de voir le politique pour ce qu'il est vraiment : un conflit. Toute sa philosophie politique se fonde de fait sur une ontologie de la division selon laquelle la volonté de penser une démocratie consensuelle et sans antagonisme relèverait du pur fantasme ⁷⁶. Au sein d'un monde social divisé, la tâche du philosophe politique consisterait plutôt à prendre conscience du caractère irréductible du conflit politique et même, de favoriser son expression tout en s'assurant que les piliers de la démocratie libérale restent intacts. Cette tâche est d'autant plus délicate que la pensée de Mouffe se construit en dialogue avec celle de Carl Schmitt, un penseur dont la théorie politique culmine en une critique exacerbée de la démocratie parlementaire et dont le parcours a été marqué par sa compromission avec le régime nazi ⁷⁷.

⁷⁵ Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, London, Verso, 1993.

⁷⁶ Cette ontologie emprunte d'ailleurs explicitement les thèses de Claude Lefort et son idée de la division originaire du social. Voir à ce sujet : Chantal Mouffe, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, Éditions La Découverte, 1994, p. 109.

⁷⁷ Carl Schmitt est né en 1888 à Plettenberg en Westphalie. Il fera ses études à Strasbourg avant d'enseigner, après la Première Guerre mondiale, à l'Université de Bonn et de Berlin en tant que spécialiste de la pensée juridique et politique. C'est à ce moment qu'il écrit son texte le mieux connu : *La notion de politique* (1927). À cette époque, Schmitt est connu comme un ferme adversaire du parlementarisme et de l'État weimarien auquel il reproche notamment sa complaisance envers le traité de Versailles. Il se dit alors en faveur de l'établissement d'un État autoritaire, mais se montre méfiant envers la montée en popularité d'Adolf Hitler jusqu'en 1933. Il choisit pourtant de faire confiance à Hitler après son arrivée au pouvoir et il se compromet alors avec le nouveau régime, dont il se propose de faire la théorie. Au long du Troisième Reich, Schmitt ne sera pourtant pas toujours perçu comme un penseur sympathique au régime nazi et on lui reprochera même un certain libéralisme. En 1936, il sera par exemple critiqué dans *Das Schwarze Korps*, le journal officiel des SS. Au contraire du nazisme, sa théorie politique n'est pas explicitement fondée sur une base raciale. Néanmoins, aux lendemains de la Deuxième Guerre mondiale, sa notoriété en fera le bouc émissaire des juristes nazis, ce pourquoi il reste aujourd'hui une figure foncièrement ambiguë au sein du milieu universitaire ; alors que certains penseurs se proposent aujourd'hui de redonner vigueur à sa théorie, la simple évocation de son nom continue de susciter un certain malaise, voire l'hostilité de plusieurs. Ces informations biographiques sont

Notre objectif au sein de ce chapitre sera triple. Il s'agira tout d'abord de montrer comment la démarche intellectuelle de Mouffe fut influencée par Antonio Gramsci et Carl Schmitt, deux penseurs qui lui ont fourni l'essentiel de son vocabulaire théorique. Nous nous pencherons dans un deuxième temps sur sa critique de la démocratie délibérative et plus précisément sur les arguments qu'elle dirige contre la philosophie de John Rawls. Enfin, il s'agira d'examiner les conséquences pratiques de la philosophie de Mouffe et de poser un regard critique sur son projet politique général. Nous nous questionnerons alors plus spécifiquement au sujet de sa prétention à offrir une philosophie politique radicalement différente de celle de John Rawls et sur sa capacité à éviter les pièges du décisionnisme schmittien.

2.1 Du post-marxisme à la pensée de Carl Schmitt

2.1.1 Antonio Gramsci et la critique du marxisme traditionnel

L'œuvre de Chantal Mouffe a pris forme au début des années 1970, au moment où la théorie marxiste connaissait une crise importante. Selon ses dires, le marxisme était alors dans une impasse au plan théorique en raison de l'essoufflement du paradigme althussérien, mais également au plan pratique puisque les réalités complexes du capitalisme contemporain semblaient de moins en moins compatibles avec les catégories marxistes traditionnelles⁷⁸. Alors que le marxisme prédisait originellement l'unification du prolétariat et le renversement du capitalisme par la révolution, les travailleurs semblaient de plus en

tirées des textes suivants : Julien Freund, « Préface » dans Carl Schmitt, *La notion de politique – Théorie du partisan*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 9-11 et Tracy B. Strong, « Foreword : Dimensions of the New Battle Around Carl Schmitt », dans Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. ix-xxviii.

⁷⁸ Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, 2e édition, London, Verso, 2001 [1985], p. viii.

plus divisés et surtout, loin d'être prêts à mener un assaut révolutionnaire contre l'État. Afin de donner un nouveau souffle à la théorie marxiste, les penseurs de gauche se sont alors tournés vers l'œuvre d'Antonio Gramsci, un marxiste italien hétérodoxe qui a selon eux le mérite d'avoir rompu avec l'économisme et le déterminisme historique du marxisme traditionnel⁷⁹. Selon Mouffe, la théorie de Gramsci permet effectivement d'épurer le marxisme de certains de ses dogmes et nous aide par le fait même à élaborer un cadre théorique beaucoup plus approprié pour penser la lutte sociale à l'époque actuelle⁸⁰. Plus précisément, Mouffe construit sa théorie politique en reprenant trois critiques adressées par Gramsci à la théorie marxiste : la critique du déterminisme historique, la critique de l'économisme et enfin, la critique du réductionnisme de classe.

Pour Mouffe, Gramsci est tout d'abord le penseur de la contingence de la révolution en opposition au déterminisme historique. Au contraire de ce que le marxisme traditionnel nous enseigne, Gramsci nous permet de comprendre que l'avènement de la révolution

⁷⁹ Antonio Gramsci est né en 1891 à Ales, en Sardaigne. Il se montre très tôt sensible aux inégalités sociales qui sévissent en Italie et il s'intéresse alors aux idées des socialistes italiens, tout en se tenant à distance du nationalisme populaire. Il se rend à Turin pour étudier à l'université en 1911 et joint les rangs du Parti socialiste italien (PSI) en 1913. En 1915, il abandonne ses études pour se consacrer pleinement au journalisme. Il écrit alors dans le journal *Avanti !* et fonde un nouveau journal hebdomadaire en 1919 : *L'Ordine nuovo*. L'échec du PSI le mènera à envisager la nécessité d'un parti à l'orientation plus léniniste, et c'est de cette manière qu'il se joindra au Parti communiste italien (PCI) nouvellement créé en 1921, parti dont il deviendra éventuellement une des têtes dirigeantes. En 1926, il est arrêté par les officiers de Mussolini. Il restera derrière les barreaux jusqu'en 1937, année de sa mort. En prison, il écrit une série de cahiers qui demeurent ses textes les plus marquants. Aujourd'hui, la pensée de Gramsci jouit d'une certaine popularité chez les penseurs post-marxistes. On reprend notamment son concept d'hégémonie, sa critique du déterminisme économique et du matérialisme historique, ou encore son historicisme, lui-même influencé par la pensée de l'intellectuel italien Benedetto Croce. Ces informations sont tirées de : Antonio Gramsci, *Pre-Prison Writings*, édité par Richard Bellamy, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

⁸⁰ L'essentiel de l'interprétation de la pensée de Gramsci offerte par Chantal Mouffe se trouve dans le texte suivant : Chantal Mouffe, « Hegemony and Ideology in Gramsci », dans Chantal Mouffe (dir.), *Gramsci and Marxist Theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 168-204. La plupart des références qu'elle fait à l'œuvre de Gramsci proviennent de ses cahiers de prison et plus précisément, de l'édition suivante : Antonio Gramsci, *Quaderni dal Carcere*, Turin, éditions V. Gerratana, 1975. Les cahiers les plus utilisés sont le cahier 1, le cahier 4 et le cahier 13. On trouve aussi quelques références à un texte de jeunesse de Gramsci, « Quelques thèmes sur la question méridionale », que l'on retrouve en appendice du livre suivant : Marie-Antonietta Macciocchi, *Pour Gramsci*, Paris, Seuil, 1974.

prolétarienne n'est pas une certitude historique. Autrement dit, il n'existe selon lui aucune loi qui prédétermine le développement historique et qui nous mènera inexorablement à la révolution sans que l'on travaille concrètement à sa réalisation. C'est du moins ce que la révolution bolchévique a mis en lumière en nous montrant que la révolution peut advenir là où les lois supposément objectives du développement économique étaient incapables de le prévoir, c'est-à-dire dans un pays sous-industrialisé et en fonction de l'intervention politique pratique d'un groupe de révolutionnaires professionnels⁸¹. La révolution bolchévique n'était pas inéluctable ; elle ne fut pas le produit de conditions matérielles objectives, mais plutôt le fruit d'un élan révolutionnaire subjectif spontané. Voilà donc pourquoi il nous faudrait rompre avec la croyance métaphysique que l'histoire est tracée d'avance.

Or, cette critique gramscienne du déterminisme historique est directement liée à la deuxième critique du penseur marxiste italien reprise par Mouffe. Selon Gramsci, s'il a bien fallu une intervention politique et idéologique dans l'histoire pour que la révolution bolchévique advienne, c'est que le politique possède une certaine autonomie par rapport à l'économie et donc, que la superstructure idéologique et politique possède une certaine indépendance par rapport à l'infrastructure économique. Mouffe nous demande ainsi de rejeter avec Gramsci la thèse marxiste selon laquelle la superstructure, c'est-à-dire la sphère des idées politiques et sociales, n'est toujours que le reflet de l'infrastructure, c'est-à-dire de la sphère des modes de production économique. Il s'agirait plutôt de comprendre que la superstructure elle-même possède une puissance de transformation. Selon elle, Gramsci n'est pas seulement le penseur de l'anti-déterminisme, il est également le théoricien de la

⁸¹ Mouffe, « Hegemony and Ideology in Gramsci », op. cit., p. 176-177.

superstructure et ses réflexions nous aident à comprendre qu'il faudra entreprendre une véritable lutte idéologique et politique afin de renverser le régime capitaliste en place⁸². En bref, si la révolution advient, elle adviendra par les idées.

Enfin, selon Mouffe, l'apport le plus important de la théorie gramscienne consiste en la compréhension anti-réductionniste de l'identité des acteurs de la lutte révolutionnaire. Au contraire du marxisme traditionnel qui ne met en scène que deux groupes d'acteurs possédant une identité bien définie – la bourgeoisie et le prolétariat –, la théorie de Gramsci nous permet de comprendre que ces catégories sont trop pauvres pour cerner l'identité complexe des acteurs sociaux contemporains⁸³. Dans l'Italie du début du vingtième siècle, la catégorie de prolétaire était par exemple déjà inadéquate pour définir l'ensemble des acteurs opprimés par le capitalisme puisqu'une bonne partie de ces derniers étaient plutôt des paysans⁸⁴. Tout comme Gramsci a vu la nécessité d'articuler les demandes des prolétaires à celles des paysans dans son pays, Mouffe croit qu'il nous faut aujourd'hui articuler les demandes des multiples groupes opprimés comme les afro-américains, les femmes et les travailleurs afin d'opérer une transformation radicale de la société.

Une fois ces critiques gramsciennes bien assimilées, Chantal Mouffe croit que l'on sera en mesure de développer une théorie post-marxiste bien plus appropriée que celle des marxistes orthodoxes afin de réfléchir à la lutte sociale contemporaine⁸⁵. Pour ce faire, il nous faudra abandonner l'idée du Grand Soir où le prolétariat unifié mènerait un assaut frontal définitif contre l'État. Comme Gramsci nous l'a enseigné, la révolution prendra

⁸² *Ibid.*, p. 177.

⁸³ *Ibid.*, p. 171.

⁸⁴ Laclau et Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, op. cit., p. 66.

⁸⁵ Mouffe et Laclau acceptent explicitement l'étiquette post-marxiste dans le livre qu'ils ont écrit ensemble. Voir plus précisément : Laclau et Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, op. cit., p. 9.

plutôt la forme d'une « guerre de positions » continue au cours de laquelle le prolétariat et la bourgeoisie tenteront chacun d'articuler les demandes des différents groupes opprimés à leurs propres demandes afin de devenir la classe sociale hégémonique ⁸⁶.

Chantal Mouffe ne nous présente pas une théorie de la révolution au sens fort du terme, mais plutôt celle d'une lutte sociale continue dans laquelle les groupes opprimés cherchent ainsi à articuler leurs demandes à celles d'autres groupes dans le but de créer une volonté collective assez forte pour modifier les rapports de domination en place. Au sein de sa pensée, cette lutte révolutionnaire des groupes opprimés pour constituer l'hégémonie sociale ne vise jamais à abolir l'État, mais elle est de fait compatible avec les institutions de la démocratie libérale, ce qui explique sans doute le fait que Mouffe préfère qualifier sa pensée de « post-marxiste » que de proprement marxiste.

Enfin, si Mouffe se réfère fréquemment à Gramsci à travers ses écrits, précisons que ceci ne l'empêche pas d'adresser quelques critiques au penseur italien en lui reprochant notamment de ne pas tirer toutes les conséquences possibles de son anti-réductionnisme. Si Gramsci a bien vu la nécessité d'articuler les demandes des multiples groupes opprimés afin que ces groupes en viennent à constituer une nouvelle hégémonie sociale, ce dernier a tort de croire que les hégémonies se constituent toujours en fonction d'un élément unifiant fondamental : la classe sociale ⁸⁷. Dans la théorie de Gramsci, en effet, ce qui nous permet en dernier lieu d'affirmer qu'une hégémonie sociale est révolutionnaire ou anti-révolutionnaire, c'est que l'on retrouve toujours le prolétariat ou la bourgeoisie à sa base. C'est donc toujours aux demandes d'une classe sociale que les demandes d'autres groupes

⁸⁶ Mouffe, « Hegemony and Ideology in Gramsci », op. cit., p. 197.

⁸⁷ Laclau et Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, op. cit., p. 69-70.

sociaux peuvent venir se greffer. D'après Mouffe, cette idée ne fait que mettre en lumière toute la difficulté que Gramsci a eu à rompre de manière définitive avec le réductionnisme marxiste qui décrit au bout du compte tout antagonisme social comme un antagonisme de classe.

Influencée par le post-structuralisme et par l'idée de la plasticité radicale de l'identité du sujet, Chantal Mouffe rejette de son côté toute tentative d'attribuer une identité fixe aux acteurs sociaux⁸⁸. À son avis, l'identité du sujet est fondamentalement fluide et se transforme constamment en fonction des différentes expériences qu'il vit au sein du monde social. En d'autres termes, on ne pourra jamais décrire un individu simplement comme un bourgeois ou un prolétaire, car cet individu possède également un sexe, une nationalité et de multiples autres appartenances qui se modifient constamment. Cette croyance au caractère foncièrement malléable de l'identité du sujet a d'ailleurs un impact significatif sur la manière dont Mouffe envisage la lutte sociale ; elle implique effectivement que l'articulation des différentes demandes des groupes sociaux opprimés ne sera jamais à penser comme une alliance entre des groupes aux identités fixes et définies, mais toujours comme la transformation même de l'identité de ces groupes en une nouvelle identité collective plus large. Mouffe propose :

...the decline of a form of politics for which the division of the social into two antagonistic camps is *an original and immutable datum, prior to all hegemonic construction*, and the transition towards a new situation, characterized by the essential instability of political spaces, in which the very identity of the forces in struggle is submitted to constant shifts, and calls for an incessant process of redefinition⁸⁹.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 85-86.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 151.

De fait, cette préoccupation omniprésente dans la réflexion de Mouffe pour la constitution d'une nouvelle identité collective ne se donne pleinement à comprendre que lorsqu'on analyse son œuvre à la lumière d'une autre de ses influences intellectuelles majeures : la pensée politique de Carl Schmitt, qui joue certainement un rôle aussi important dans ses écrits récents que celui que la pensée de Gramsci a pu jouer au moment de la genèse de sa théorie.

2.1.2 Une interprétation démocratique de Carl Schmitt

Au fur et à mesure que la pensée de Mouffe se développe, les références à Gramsci s'effacent et font place à celles qui renvoient plutôt à l'œuvre de Carl Schmitt. Dans presque tous ses livres récents, Mouffe souligne l'importance de se pencher sur les thèses du juriste allemand afin de dresser un portrait réaliste du monde politique contemporain. Comme nous l'avons déjà souligné, sa philosophie s'inscrit dans un courant de pensée qui cherche à opérer une récupération de gauche de la pensée de Schmitt. Plus précisément, il s'agit de montrer qu'après y avoir apporté quelques modifications, cette pensée devient un outil précieux pour jeter les bases d'une théorie radicale de la démocratie centrée sur l'idée que le conflit constitue l'essence du politique. Bien sûr, le projet d'offrir une interprétation démocratique d'un penseur bien connu pour ses prises de position en faveur de l'autoritarisme est original et ambitieux. Pour le mener à terme, Mouffe fera siennes deux thèses centrales de la pensée de Schmitt tout en les atténuant : la distinction « ami-ennemi » et la critique schmittienne de la démocratie libérale. Commençons par examiner la première.

Aux yeux de Schmitt, il n'y a de phénomènes politiques que là où un groupe social opère une distinction nette entre les individus qui peuvent être considérés comme ses amis et ceux qui doivent plutôt être considérés comme ses ennemis :

La distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi. Elle fournit un principe d'identification qui a une valeur de critère, et non une définition exhaustive ou compréhensive. Dans la mesure où elle ne se déduit pas de quelque autre critère, elle correspond, dans l'ordre du politique, aux critères relativement autonomes de diverses autres oppositions : le bien et le mal en morale, le beau et le laid en esthétique, etc. Elle est autonome en tout cas, non pas au sens où elle correspondrait à un champ d'activité original qui lui serait propre, mais en cela qu'on ne saurait ni la fonder sur une ou plusieurs de ces autres oppositions, ni l'y réduire ⁹⁰.

Ce riche extrait de *La notion de politique* résume en peu de mots la thèse fondamentale de la théorie de Schmitt : le critère du politique est un critère autonome, au sens où la désignation d'un ami ou d'un ennemi par un groupe est complètement indépendante de la morale. Rien n'empêche un groupe particulier de désigner un groupe d'hommes mauvais comme ses amis ou un groupe d'hommes bons comme ses ennemis. Le politique ne dépend pas de la morale, de l'économie, de la religion ou de tout autre domaine de la vie sociale ; il ne requiert en dernier lieu que la décision subjective et arbitraire d'un groupe particulier qui choisit de considérer un autre groupe comme un groupe ami ou au contraire comme un groupe ennemi. En d'autres termes, la théorie de Schmitt n'est pas une théorie morale du politique, elle est une théorie *décisionniste* du politique qui cherche à l'analyser indépendamment de tout jugement normatif préalable ⁹¹.

Le décisionnisme est effectivement la théorie selon laquelle tout système de normes est en dernier lieu fondé sur une simple décision d'autorité, indépendamment de tout *a*

⁹⁰ Carl Schmitt, *La notion de politique – Théorie du partisan*, Paris, Calmann-Lévy, 1972 [1927], p. 64.

⁹¹ Freund, « Préface », op. cit., p. 12.

priori moral et, comme le dit Alain Renaut, « en rupture avec toute chaîne de raisons démonstratives et fondatrices ⁹². » Schmitt est certainement l'un des théoriciens les plus importants de ce courant de pensée, que l'on peut en fait comprendre comme une conséquence possible du positivisme au plan juridique et politique. En effet, si l'on affirme comme les positivistes que seuls les faits sont susceptibles de connaissance objective, les valeurs et les normes doivent alors être conçues comme le produit de décisions arbitraires et subjectives sans fondements moraux ou rationnels ⁹³. Cette idée présente bien entendu le danger de déboucher sur un certain relativisme selon lequel il serait en dernier lieu impossible de justifier rationnellement le choix d'une norme particulière plutôt que d'une autre. Au plan juridique, le positivisme mène par exemple à l'idée que les lois n'ont pas besoin d'être fondées sur des principes moraux pour être considérées comme légitimes et que ce qui nous oblige à leur obéir n'est rien d'autre que la décision particulière d'une communauté et non une obligation morale. À cette idée, Schmitt ajoute que la décision qui définit quels sont les individus qui doivent être considérés comme des membres ou comme des « amis » de la communauté politique et qui, par conséquent, sont dotés de l'obligation d'obéir aux normes étatiques est elle aussi sans fondements moraux ou rationnels.

Or, si l'on ne peut réduire la décision politique à la morale, à l'économie ou à la religion, ceci ne veut pas dire que ces domaines d'activités ne peuvent être l'objet d'une décision proprement politique. Schmitt nous le dit bien, le politique n'est pas un champ d'activité particulier, mais simplement un critère d'intensité. Si un antagonisme moral, religieux ou économique entre deux groupes donnés s'intensifie au point où un de ces

⁹² Alain Renaut, « Décisionnisme », dans Sylvie Mesure et Patrick Savidan (dirs.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 239.

⁹³ *Ibid.*

groupes en vient à désigner l'autre comme son ennemi, alors cet antagonisme se transforme immédiatement en un antagonisme politique. Autrement dit, l'antagonisme politique n'est rien d'autre que l'antagonisme lorsqu'il atteint son plus haut degré d'intensité, peu importe ce qui le motive. Comme Julien Freund le résume bien : « Le critère du politique, c'est la possibilité pour une opposition quelconque d'évoluer vers un conflit extrême mettant aux prises deux ennemis ⁹⁴. » De surcroît, dans la théorie de Schmitt, l'ennemi dont il est question ne désigne pas le simple adversaire moral ou encore le compétiteur économique, mais bien l'individu ou le groupe auquel on accepte de faire violence ou même, contre lequel on est prêt à entrer en guerre. En bref, l'antagonisme politique est l'antagonisme suffisamment intense pour donner naissance à un conflit violent.

La pensée de Carl Schmitt est aussi foncièrement hostile au libéralisme et ce, pour deux raisons principales : tout d'abord, parce que le libéralisme tend à dissimuler la dimension conflictuelle du politique et deuxièmement, parce que le pluralisme libéral est incapable de concevoir l'appartenance politique comme celle qui précède tout autre appartenance. Le libéralisme et les sphères d'activité qu'il tend à privilégier comme le droit, l'économie et la morale refusent effectivement de concevoir la relation qui existe entre les communautés politiques comme une relation entre ennemis. L'économie désigne par exemple tous les hommes comme des concurrents potentiels alors que la morale préfère les considérer comme des adversaires possibles dans la discussion ⁹⁵. En ce sens, le libéralisme est une doctrine apolitique qui se meut entre la polarité éthique et économie, et qui doit pour ce faire nier l'antagonisme qui existe toujours entre les hommes et céder au fantasme

⁹⁴ Freund, « Préface », op. cit., p. 23.

⁹⁵ Schmitt, *La notion de politique-Théorie du partisan*, op. cit., p. 66-67.

d'un monde post-politique où le conflit serait chose du passé⁹⁶. Or, cette dépolitisation est non seulement naïve parce que le conflit politique n'est pas sur le point de disparaître, mais elle est également hypocrite parce que délégitimer le conflit ou la guerre est en vérité un nouveau moyen pour le libéralisme de désigner les communautés qui emploient la guerre comme ses ennemis⁹⁷. Aux yeux de Schmitt, ceci présente d'ailleurs le risque de nous mener vers des guerres particulièrement dévastatrices menées au nom de la paix, de la morale ou de l'humanité⁹⁸.

De surcroît, si le libéralisme est selon Schmitt une doctrine pernicieuse, ce n'est pas seulement en raison de sa conception distordue des relations internationales, mais aussi de sa mécompréhension du lien politique qui unit les hommes au sein même de l'État. Schmitt mène d'ailleurs une forte critique du théoriciens du pluralisme libéral qui cherchent à relativiser l'importance de la loyauté étatique⁹⁹. Selon George Cole et Harold Laski, par exemple, l'association politique incarnée par l'État est équivalente aux autres associations religieuses, économiques ou sociales auxquelles les individus choisissent librement d'adhérer. En conséquence, rien ne nous pousse selon eux à croire que l'association politique est une association différente des autres et que les obligations étatiques devraient être vues comme des obligations plus importantes ou plus légitimes que celles provenant de ces autres associations. Pour Schmitt, ces théories négligent bien entendu le fait que l'unité politique est l'unité la plus intense qui existe entre les individus et que l'État est la seule association qui permet de faire régner la paix au sein de la communauté politique.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 115.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 92.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 96. Voir aussi : Carl Schmitt, « Ethic of State and Pluralistic State », dans Chantal Mouffe (dir.), *The Challenge of Carl Schmitt*, London, Verso, 1999, p. 205.

⁹⁹ Schmitt, « Ethic of State and Pluralistic State », op. cit., p. 196-197. Les deux théoriciens visés par Schmitt sont alors G.D.H. Cole et Harold Laski.

Seule la distinction politique entre amis et ennemis, en effet, est suffisamment forte pour que tous les citoyens vivant sous le même gouvernement étatique se considèrent comme des amis. Parce qu'elles négligent cette idée fondamentale, les théories de Cole et de Laski ne sont pas des théories proprement politiques, mais plutôt des critiques libérales de la politique, au sens où elles ne font en définitive que relativiser injustement l'importance de l'unité politique¹⁰⁰.

Ces quelques explications mettent déjà en lumière toute la radicalité de la pensée politique de Carl Schmitt, ce qui ne découragera pourtant pas Chantal Mouffe de reprendre ses thèses afin d'élaborer sa propre théorie politique. Mouffe est bien d'accord avec Schmitt pour affirmer que le conflit est la dimension irréductible du politique et même, qu'il en constitue l'essence. Elle lui accorde également que toute théorie qui chercherait à penser la fin du conflit serait une théorie proprement apolitique. De fait, nous verrons bientôt que cette idée est au centre de sa critique de la philosophie de John Rawls. Or, Mouffe devra aussi s'efforcer de rejeter les thèses les plus radicales du penseur allemand afin de construire une théorie politique en accord avec les prémisses de la démocratie libérale contemporaine. Comme elle le dit elle-même, son projet est celui de penser la démocratie moderne avec et contre Carl Schmitt, c'est-à-dire d'offrir une lecture démocratique de sa pensée politique.¹⁰¹

Néanmoins, on pourrait ici être tenté d'objecter que le projet de penser la démocratie libérale avec Carl Schmitt est voué à l'échec. Après tout, le juriste n'est pas

¹⁰⁰ Schmitt explique effectivement que le libéralisme n'est finalement qu'une critique de la politique dans : Schmitt, *La notion de politique-Théorie du partisan*, op. cit., p. 116.

¹⁰¹ Mouffe, « Penser la démocratie moderne avec – et contre – Carl Schmitt », *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, op. cit.

seulement connu pour sa distinction entre ami et ennemi, mais également pour sa critique violente de la démocratie libérale. Afin de parvenir à une interprétation démocratique de l'œuvre de Schmitt, Chantal Mouffe devra donc tout d'abord rejeter les considérations de ce dernier sur ce qu'il nomme « le paradoxe de la démocratie libérale » et selon lesquelles il existerait en fait une contradiction fatale entre la logique propre à la démocratie et la logique propre au libéralisme ¹⁰².

Plus précisément, afin de fonctionner adéquatement, la démocratie doit selon Schmitt donner naissance à une identité collective homogène qui ne peut se constituer que par la désignation d'un ennemi collectif. L'égalité démocratique implique donc en elle-même une certaine inégalité : si les membres du *dèmos* se conçoivent tous comme des égaux entre eux, les individus qui ne font pas partie du *dèmos* sont plutôt considérés comme des ennemis inégaux. Au contraire de la démocratie, le libéralisme n'est pas fondé sur l'idée de *dèmos*, mais bien sur l'idée d'*humanité* qui implique en soi que tous les êtres humains sont égaux. À l'opposé de l'égalité démocratique, l'égalité libérale n'est enjointe d'aucune inégalité ; elle ne suppose pas que l'on trace une frontière précise entre le peuple et ceux qui n'en font pas partie, mais cherche plutôt à regrouper tous les membres de l'espèce sous une même catégorie. C'est bien cette idée qui pousse Schmitt à affirmer que le libéralisme est une doctrine complètement apolitique, au sens où il est incapable d'opérer la distinction ami-ennemi constitutive du politique ¹⁰³. En raison de cette irréductible opposition entre démocratie et libéralisme, le juriste allemand finit même par prédire

¹⁰² Voir à ce sujet : Chantal Mouffe, « Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy », dans Chantal Mouffe (dir.), *The Challenge of Carl Schmitt*, London, Verso, 1999, p. 38-53.

¹⁰³ Schmitt, *La notion de politique-Théorie du partisan*, op. cit., p. 114.

l'effondrement des démocraties libérales modernes, régimes qui sont à ses yeux destinés à imploser en fonction de leurs tensions internes. Comme Mouffe l'indique bien :

Schmitt asserts that the rise of an insuperable opposition between liberal individualism, with its moral discourse centred around the individual, and the democratic ideal, which is essentially political, and aims at creating an identity based on homogeneity. He claims that liberalism negates democracy and democracy negates liberalism, and that parliamentary democracy, since it consists in the articulation between democracy and liberalism, is therefore a non-viable regime ¹⁰⁴.

Chantal Mouffe, quant à elle, est prête à concéder plusieurs points à l'analyse de Schmitt. Tout d'abord, Schmitt a raison d'affirmer qu'un régime politique se construit toujours en fonction d'une distinction primordiale entre un « nous » et un « eux », termes que Mouffe semble choisir afin d'éviter d'avoir à affirmer que cette distinction est nécessairement une distinction entre amis et ennemis. La distinction entre le « nous » et le « eux » dont nous parle la théoricienne est de fait quelque peu différente de la distinction sur laquelle l'analyse de Schmitt s'appuie.

Selon elle, au sein de tout régime politique, le groupe dominant se doit de construire une identité collective qui exclut une partie de ses adversaires et qui délégitime les demandes de ces derniers. En d'autres termes, le groupe hégémonique définit toujours un « nous » qui n'inclut pas tous les citoyens, mais qui en délaisse une partie, c'est-à-dire qu'il exclut toujours un « eux » dont les revendications politiques sont aussitôt marginalisées. Tout comme Raymond Geuss, Chantal Mouffe nous rappelle que le politique est le lieu d'expression par excellence des relations de pouvoir et que les idées sociales dominantes cherchent le plus souvent à cimenter une hégémonie particulière. D'après elle, la formation

¹⁰⁴ Mouffe, « Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy », op. cit., p. 40.

de toute hégémonie sociale implique donc des actes d'exclusion et la marginalisation de certains citoyens. Comme elle l'exprime souvent en termes derridiens, tout consensus politique apparent possède de fait un *extérieur constitutif*, c'est-à-dire un dehors en fonction duquel il se constitue, mais qu'il tend le plus souvent à dissimuler. Le « nous » n'est jamais parfaitement inclusif, il possède toujours un excédent, un « eux » auquel il doit son existence même ¹⁰⁵.

Comme le politique est essentiellement constitué d'antagonismes, de relations de pouvoir et d'actes d'exclusion, il est de la responsabilité du philosophe politique de prendre conscience de sa nature foncièrement conflictuelle et même, de favoriser l'expression du conflit au sein des institutions de la démocratie libérale contemporaine. On touche ici à une idée centrale de la théorie politique de Mouffe : plutôt que de nier l'existence du conflit ou encore de chercher vainement les moyens de l'éradiquer, le philosophe politique doit plutôt le valoriser et le concevoir comme le signe de la vitalité des institutions démocratiques d'une société donnée. Bien entendu, la condition de possibilité d'une telle affirmation est l'idée suivant laquelle il serait bien possible de désamorcer le potentiel violent du conflit et le canaliser à l'intérieur de ces institutions :

A first step in my argumentation is to assert that the friend/enemy opposition is not the only form that antagonism can take and that it can manifest itself in another way. This is why I propose to distinguish between two forms of antagonism, antagonism proper – which takes place between enemies, that is, persons who have no common symbolic space – and what I call 'agonism', which is a different mode of manifestation of antagonism because it involves a relation not between enemies but between adversaries, adversaries being defined in a paradoxical way as 'friendly enemies', that is, persons who are friends because they share a common symbolic space but also enemies because they want to organize this common symbolic space in a different way ¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, London, Verso, 2000, p. 12.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 13.

Au sein de la théorie de Mouffe, l'antagonisme se transforme donc en agonisme lorsque les ennemis conçus par Schmitt deviennent des adversaires démocratiques, c'est-à-dire des « ennemis amicaux » qui se reconnaissent mutuellement une certaine légitimité et qui acceptent de se combattre au sein même des institutions de la démocratie libérale. Pour que cette transformation puisse advenir, il faudra tout d'abord qu'un certain consensus soit atteint par les citoyens au sujet de la légitimité des principes aux fondements du régime démocratique moderne : ceux de la liberté et de l'égalité pour tous. Une fois ce consensus atteint, on pourra créer des espaces publics de contestation dans lesquels les citoyens seront libres d'exprimer leurs vues politiques et de questionner les multiples interprétations que l'on peut donner de la liberté et de l'égalité ¹⁰⁷.

Mentionnons qu'il est ici quelque peu surprenant de voir Chantal Mouffe souligner la nécessité que l'on parvienne à un certain consensus sur les principes fondateurs de la démocratie libérale afin que le conflit puisse s'exprimer de manière pacifique. Une partie importante de ses écrits est effectivement dédiée à la critique des philosophies du consensus et plus précisément, à la philosophie de John Rawls. Afin de distinguer le consensus qu'elle propose de celui théorisé par Rawls, Mouffe qualifie habituellement le consensus propre à sa théorie de « conflictuel » ; l'emploi du qualificatif viendrait ici nous rappeler que le consensus dont il est question ne concerne que la légitimité des principes d'égalité et de liberté et non leur signification précise ¹⁰⁸. Toutefois, ces quelques explications ne sont pas suffisantes pour nous libérer de la tâche de saisir ce qu'elle désigne péjorativement comme

¹⁰⁷ Mouffe, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, op. cit., p. 20.

¹⁰⁸ Mouffe, *The Democratic Paradox*, op. cit., p. 103.

une « philosophie du consensus » et de cerner les modalités de la critique qu'elle adresse à la théorie rawlsienne.

2.2 La critique du consensus rawlsien

Comme l'ensemble de sa théorie politique, la critique que Chantal Mouffe déploie contre la théorie rawlsienne est plus facilement compréhensible si l'on se rappelle qu'elle fut initialement motivée par une certaine déception quant à l'orientation que la philosophie politique a prise au moment de l'effondrement du marxisme. Sortis vainqueurs de la lutte contre leur adversaire principal, les libéraux ont alors commencé à croire que l'on assisterait bientôt à la fin du conflit politique et à l'expansion toujours plus grande du consensus sur la légitimité de la démocratie libérale. Après l'ère de l'antagonisme politique, on connaîtrait enfin le règne du droit et de la morale ¹⁰⁹.

C'est dans un tel climat intellectuel que la philosophie de John Rawls a gagné en popularité. Aux yeux de Mouffe, sa théorie tout entière est fondée sur l'idée qu'il serait possible d'atteindre un consensus rationnel et universel sur une interprétation particulière des principes démocratiques de liberté et d'égalité. À son avis, Rawls nous présente une théorie politique où la possibilité du conflit est complètement éradiquée, ce qui la rend à la fois incapable de cerner la nature réelle de la vie politique et de thématiser les tâches fondamentales des philosophes politiques contemporains.

Influencée par la théorie de Schmitt, Mouffe entame donc sa critique de la philosophie de Rawls en lui reprochant d'évacuer la dimension proprement conflictuelle du

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 7-8.

politique. À ses yeux, le philosophe américain n'a pas compris que le conflit est la réalité constitutive et essentielle du politique. Il nous offre en conséquence une théorie apolitique et sans dissension dans laquelle tous les individus s'entendent sur des principes de justice précis. Au sein de sa *Théorie de la justice*, aucune voix ne vient s'élever pour remettre en cause les conclusions tirées par l'individu « rationnel » plongé derrière le voile d'ignorance et personne ne peut raisonnablement être en désaccord avec les principes de justice choisis. Alors que le politique met toujours en scène plusieurs adversaires, dans la théorie de Rawls, « un seul homme suffit à calculer l'intérêt rationnel de tous ¹¹⁰. » Cette évacuation totale du politique pousse alors la théoricienne à poser un jugement des plus sévères sur la démarche intellectuelle de Rawls : sa *Théorie de la justice* n'est à son avis rien d'autre qu'« une philosophie politique sans politique ¹¹¹. »

Si Rawls nous parle de consensus et d'entente rationnelle, Chantal Mouffe nous rappelle plutôt que la réalité politique qui se trouve sous nos yeux est caractérisée par le conflit et la violence, voilà en quel sens il nous apparaît pertinent de qualifier sa critique de *réaliste*. En d'autres termes, si la philosophie politique de Rawls est à rejeter, c'est tout simplement parce qu'elle ne reflète en rien la vie politique réelle, celle au sein de laquelle les hommes s'affrontent en tant qu'adversaires démocratiques ou se combattent en tant qu'ennemis. Or, comme nous l'avons déjà souligné, la vie politique n'est pas seulement caractérisée par le conflit et la violence, mais tout autant par les luttes de pouvoir et les relations de domination. Le deuxième argument que Mouffe dirige contre Rawls vise donc

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 107.

¹¹¹ L'article où Mouffe critique le plus directement la philosophie de John Rawls s'intitule effectivement « John Rawls : une philosophie politique sans politique ». Voir : Mouffe, « John Rawls : une philosophie politique sans politique », *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, op. cit., p. 91-119.

à nous rappeler que tout consensus social implique en dernier lieu l'exclusion et la marginalisation des vues politiques d'un certain nombre de citoyens. En d'autres termes, prétendre atteindre un consensus rationnel sur les principes de justice légitimes au sein des démocraties libérales modernes revient tout bonnement à délégitimer de manière implicite l'opinion de tous les citoyens qui sont en désaccord avec ces principes sous prétexte que leurs demandes sont irrationnelles ou irraisonnables. En bref, le consensus imaginé par Rawls présuppose comme tout consensus que l'on exclue d'avance toute opinion politique qui chercherait à l'ébranler ou à le remettre en question ¹¹².

Il faut bien voir le lien qui unit les deux premiers arguments que Mouffe formule à l'endroit de la théorie rawlsienne. Parce que Rawls est en premier lieu incapable de concevoir que le politique est toujours caractérisé par le conflit, il croit également que l'interprétation « consensuelle » des principes d'égalité et liberté qu'il propose ne suscitera pas d'objections. Plutôt que d'accepter que des citoyens puissent légitimement être en désaccord avec son interprétation, il présuppose naïvement qu'aucun citoyen raisonnable ne peut être opposé aux principes de justice choisis et donc, que le « nous » des citoyens rationnels et raisonnables qu'il définit est parfaitement inclusif. Sa philosophie est : « a conception of the well-ordered society as free from antagonism and without exclusion – in other words, the illusion that it is possible to establish a 'we' that would not imply the existence of a 'them' ¹¹³. »

Alors qu'elle aspire à la validité universelle, la philosophie de Rawls musèle en fait plusieurs opinions politiques légitimes, que ce soit celles qui demandent une extension plus

¹¹² Mouffe, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, op. cit., p. 8.

¹¹³ Chantal Mouffe, « Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy », dans Chantal Mouffe (dir.), *Deconstruction and Pragmatism*, London, Routledge, 1996, p. 9.

grande de l'égalité au sein de la société libérale ou encore celles qui jugent qu'elle entrave déjà trop la liberté individuelle. En imaginant que sa théorie reflète les préférences politiques de tout individu raisonnable, Rawls cède au fantasme d'un « nous » englobant, c'est-à-dire d'un nous qui ne se construirait pas nécessairement par l'exclusion d'un « eux ». Par conséquent, sa philosophie est aveugle à l'extérieur constitutif du consensus de la position originelle ¹¹⁴. En somme, Rawls se méprend au bout du compte sur le caractère partiel et partial de son consensus. En pensant parler au nom de tous, le philosophe américain finit par légitimer les vues politiques d'un groupe particulier.

Enfin, le troisième argument que Mouffe adresse à la philosophie de Rawls afin de montrer qu'elle offre un portrait distordu du politique consiste à affirmer que le politique n'est pas le domaine de la délibération rationnelle et de la décision individuelle, mais plutôt un espace dans lequel les citoyens sont mus par les passions et les identités collectives. Or, face à de telles passions et de telles identités, le seul moyen envisagé par Rawls afin d'avoir un impact réel sur le monde politique consiste à réintroduire un certain moralisme au sein de la philosophie politique en nous rappelant qu'il est de notre devoir d'appliquer les principes de justice rationnellement trouvés derrière le voile d'ignorance ¹¹⁵. Mouffe, quant à elle, reste foncièrement sceptique quant aux chances que la vision rawlsienne en vienne à influencer la vie politique contemporaine en restant prisonnière de la sphère de la moralité et sans réfléchir à la création d'une nouvelle identité collective qui permettrait aux citoyens de s'identifier aux principes égalitaristes prescrits. Rappelons qu'une partie essentielle de la philosophie de Mouffe traite des moyens concrets à adopter pour reconstituer une gauche

¹¹⁴ Mouffe, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, op. cit., p. 153. Voir aussi : Mouffe, *The Democratic Paradox*, op. cit., p. 12.

¹¹⁵ Mouffe, *The Return of the Political*, op. cit., p. 112.

politique forte et qu'au contraire de Rawls, la théoricienne juge qu'une telle reconstitution sera impossible sans l'élaboration d'une nouvelle identité collective capable d'unir les forces fragmentées de la lutte sociale. Malgré ses bonnes intentions, le froid appel à la rationalité et à la morale lancé par Rawls risque donc de se révéler complètement inefficace afin de revitaliser la lutte pour l'avènement d'une société plus égalitaire et plus juste.

Résumons. La première partie de la critique dirigée par Mouffe à l'endroit de la philosophie de Rawls vise essentiellement à démontrer que cette dernière oblitère la nature même du phénomène politique pour trois raisons principales. Premièrement, elle ne conçoit pas que le politique est toujours traversé par des antagonismes et qu'il est par conséquent impossible d'atteindre un consensus définitif sur une interprétation particulière des principes d'égalité et de liberté. Deuxièmement, en prétendant atteindre un point de vue neutre et impartial, Rawls est incapable de voir que sa philosophie politique présuppose l'exclusion de plusieurs opinions politiques légitimes et donc, que le consensus qu'il nous propose est un leurre. Troisièmement, son moralisme mine ses chances d'avoir un impact quelconque sur le monde politique réel au sein duquel les citoyens n'agissent pas au nom de principes de justice abstraits mais plutôt en fonction des identités collectives auxquelles ils s'identifient.

Après avoir expliqué que la philosophie de Rawls ne nous permet pas de cerner la nature véritable du politique, Mouffe cherchera dans un deuxième temps à démontrer que le philosophe américain conçoit tout aussi inadéquatement les tâches de la philosophie politique contemporaine. La deuxième partie de sa critique est plus spécifiquement fondée sur l'idée que la tâche des philosophes politiques n'est pas de fournir un fondement

rationnel aux principes politiques de liberté et de d'égalité, mais plutôt de favoriser l'adhésion des citoyens à ces principes *en pratique*.

Tout comme Raymond Geuss, Chantal Mouffe est fondamentalement convaincue qu'il est impossible d'atteindre un point de vue de surplomb à partir duquel on pourrait penser un fondement rationnel absolu à la démocratie libérale. Dans son article « La démocratie plurielle entre modernité et post-modernité », elle nous explique ainsi que « la post-modernité n'est, en fait, que la reconnaissance de cette impossibilité de trouver un fondement ultime et une légitimation dernière ¹¹⁶... » Bien sûr, Mouffe n'est pas la première à formuler cette critique à l'endroit des théories fondationnalistes et rationalistes contemporaines. On trouve déjà une version détaillée de l'idée suivant laquelle il serait impossible de se dégager de nos présupposés pour jeter un regard neutre et objectif sur la valeur de notre régime dans la critique communautarienne de la philosophie rawlsienne ou encore, dans l'herméneutique gadamérienne.

De fait, si plusieurs critiques ont déjà souligné l'impossibilité de fournir un fondement ultime à la démocratie libérale, Chantal Mouffe cherche surtout à en souligner l'*inutilité*. Influencée par un certain pragmatisme et par la philosophie de Ludwig Wittgenstein, Mouffe indique à plusieurs reprises que la tâche des philosophes politiques contemporains n'est pas de rechercher un fondement théorique à la démocratie libérale, mais plutôt de favoriser l'identification pratique des citoyens aux principes d'égalité et de liberté. En d'autres termes, il s'agit d'accepter que ces principes ne sont pas des principes fondés en raison mais bien des principes contingents qui ne prennent sens qu'au sein du *jeu*

¹¹⁶ Mouffe, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, op. cit., p. 30.

de langage propre à la démocratie libérale¹¹⁷. Dans cette mesure, le devoir du philosophe est d'adopter une position contextualiste et de refuser de masquer l'absence de fondement des valeurs démocratiques. Dans la perspective de Mouffe, ceci ne doit pas le mener à embrasser une position relativiste ou nihiliste, mais plutôt le motiver davantage à lutter pour la constitution d'un véritable *éthos* démocratique, c'est-à-dire à favoriser l'identification des citoyens aux principes de la démocratie à travers un ensemble de pratiques, de discours et de jeux de langage¹¹⁸. En bref, le travail du philosophe politique contemporain n'est pas celui de fonder la démocratie libérale en raison, il est celui de modeler l'identité démocratique des citoyens.

À ce stade, les considérations de Mouffe restent pourtant quelque peu abstraites. Certes, en retraçant ses influences intellectuelles et sa critique de la philosophie rawlsienne, nous nous sommes efforcés de présenter certains objectifs centraux de sa philosophie politique comme celui de constituer une nouvelle hégémonie sociale en unifiant les forces fragmentées de la gauche ou encore, celui de transformer l'antagonisme politique en agonisme en créant des espaces publics de contestation au sein desquels l'interprétation dominante des principes démocratiques d'égalité et de liberté pourrait être questionnée par les citoyens. Nous avons pourtant entamé ce chapitre en soulignant que les considérations théoriques de Mouffe mènent le plus souvent à des positions politiques pratiques et que le discours qu'elle adopte est à la fois celui d'une philosophe politique et d'une militante de gauche. Avant de jeter un regard plus critique sur sa philosophie, il nous semble donc

¹¹⁷ Mouffe, *The Democratic Paradox*, op. cit., p. 64.

¹¹⁸ Chantal Mouffe, « Wittgenstein and the Ethos of Democracy », dans Ludwig Nagl et Chantal Mouffe (dirs.), *The Legacy Of Wittgenstein : Pragmatism or Deconstruction*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2001, p. 137. Voir aussi : Mouffe, *The Democratic Paradox*, op. cit., p. 70.

particulièrement important de montrer quelles sont les positions normatives que ses propos philosophiques l'ont conduite à adopter.

2.3 Le projet d'une démocratie radicale et plurielle

Nous avons vu que Chantal Mouffe est principalement hostile à la théorie de la justice de John Rawls car cette dernière prétend illusoirement être en mesure de clore le débat démocratique sur la signification des principes démocratiques d'égalité et de liberté. Aux yeux de Mouffe, la responsabilité du philosophe politique est plutôt de prendre conscience qu'il existera toujours un conflit sur la signification de ces principes au sein des démocraties libérales contemporaines. De fait, nier cette idée reviendrait tout simplement à nier la dimension conflictuelle constitutive du politique.

Or, les objections que Mouffe soulève en théorie contre Rawls la mènent également à critiquer en pratique les partis politiques qui se trouvent aujourd'hui au centre-gauche de l'échiquier politique et qui, à son avis, participent eux aussi à une certaine logique du consensus. En effet, au cours des années 1990 et 2000, plusieurs partis qui se présentaient comme une « troisième voie », c'est-à-dire comme une alternative aux partis politiques de gauche et de droite traditionnels en sont venus à former le gouvernement dans certains pays occidentaux. On peut ici penser aux gouvernements dirigés par Tony Blair, Gerhard Schröder et Bill Clinton¹¹⁹. Selon Mouffe, plutôt que de redonner vigueur à la lutte politique de gauche, les partis sociaux-démocrates cèdent aujourd'hui à une logique du compromis qui les rapproche au bout du compte des partisans du néolibéralisme¹²⁰. Plus

¹¹⁹ Mouffe, *The Democratic Paradox*, op. cit., p. 5-6.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 7.

précisément, ces partis auraient finalement cédé à l'idée qu'il serait désormais impossible de lutter de manière légitime contre la logique libérale de l'expansion des marchés et de la mondialisation capitaliste.

Dans l'optique de Mouffe, cette situation mène non seulement à un affaiblissement important de la gauche, mais également à un déficit démocratique grave car l'atteinte d'un compromis entre la gauche et la droite met fin au débat qui permet à l'agonisme politique de subsister. La démocratie ne peut effectivement se déployer pleinement que lorsqu'un débat agoniste entre la gauche et la droite politique apporte une certaine vitalité au régime. Or, le fait que ces pôles opposés prétendent aujourd'hui avoir atteint un consensus définitif sur la signification des principes de liberté et d'égalité est fondamentalement dangereux, car il est le signe que la vie démocratique a perdu son énergie vitale : « ...the desire to reach a final destination can only lead to the elimination of the political and the destruction of democracy. In a democratic polity, conflicts and confrontations, far from being a sign of imperfection, indicate that democracy is alive and inhabited by pluralism ¹²¹. »

Si, donc, les partis politiques de la « troisième voie » sont une menace à la vitalité même de la démocratie, il faudra revitaliser la distinction traditionnelle entre la gauche et la droite, seule distinction qui a selon Mouffe le potentiel de légitimer le conflit au sein des démocraties libérales contemporaines ¹²². Autrement dit, la gauche et la droite sont les seuls pôles autour desquels des identités collectives fortes pourront se constituer et donner naissance à un débat démocratique bénéfique entre « ennemis amicaux ».

¹²¹ *Ibid.*, p. 34.

¹²² *Ibid.*, p. 117.

Cette volonté de Chantal Mouffe de revaloriser la distinction gauche-droite provient encore une fois de son intérêt pour l'œuvre de Schmitt. À son avis, si on ne laisse pas la chance au conflit inhérent au politique de prendre la forme d'une confrontation agonistique entre adversaires de gauche et de droite, celui-ci se transformera inévitablement en une distinction violente entre amis et ennemis. La revalorisation de la distinction gauche-droite n'est donc pas un simple moyen pour revitaliser la gauche, mais bien un outil indispensable pour éviter que la violence ne s'installe au coeur de la démocratie libérale. Mouffe identifie d'ailleurs le rejet contemporain de cette distinction comme cause principale de la montée des partis d'extrême-droite en Europe. À ses yeux, l'existence de ces partis est bien le signe que l'on est aujourd'hui incapable de transformer l'antagonisme politique en agonisme et que cet antagonisme est sur le point de donner naissance à une nouvelle distinction violente entre amis et ennemis, pensée cette fois en termes ethniques¹²³. En effet, les partis d'extrême-droite ne définissent pas l'immigrant comme un adversaire démocratique, mais bien comme un ennemi qu'il ne resterait plus qu'à expulser hors des frontières nationales.

Au plan concret, Chantal Mouffe nous explique que la revalorisation de la distinction gauche-droite ne pourra se faire que par la désintégration des partis sociaux-démocrates et par la constitution d'une nouvelle identité collective qui pourrait réunir les militants de la gauche radicale. Pour le dire dans les termes de Gramsci, il s'agirait de constituer une « chaîne d'équivalence » entre les demandes des différents militants, de montrer que ceux-ci luttent tous pour l'extension de la liberté et de l'égalité au sein de la démocratie libérale et de les amener à se définir collectivement comme des *démocrates radicaux* :

¹²³ *Ibid.*, p. 116.

...il ne s'agit pas d'établir une simple alliance entre des intérêts donnés, mais de modifier l'identité même des forces en jeu. Pour que la défense des intérêts des ouvriers ne soit pas faite aux dépens des droits des femmes, des immigrants et des consommateurs, l'établissement d'une équivalence entre ces différentes luttes est nécessaire. C'est à cette condition seulement que les luttes contre le pouvoir deviennent réellement démocratiques. La philosophie politique a un rôle très important à jouer dans l'émergence de ce sens commun¹²⁴ ...

C'est donc aux philosophes politiques qu'il revient en dernier de construire l'identité collective qui permettrait à la gauche de se reconstituer, à la distinction gauche-droite d'être revalorisée et à la démocratie de se revitaliser. Si Chantal Mouffe nous propose en dernier lieu une philosophie politique pratique qui rejette le projet rationaliste de fournir une justification absolue de la démocratie libérale, sa démarche est finalement tout autant motivée que celle de Rawls par un attachement profond aux valeurs démocratiques. Tout le vocabulaire par lequel elle nous explique que la distinction ami-ennemi peut se transformer en une distinction entre adversaires ou encore que l'antagonisme violent peut devenir un agonisme démocratique la mène en dernier lieu à deux propositions politiques précises : tout d'abord celle de revaloriser la distinction gauche-droite au sein des démocraties contemporaines et ensuite, celle de reconstituer la gauche fragmentée.

Or, après avoir vu Chantal Mouffe malmener la philosophie politique de Rawls et recourir à des auteurs aussi subversifs que Gramsci et Schmitt, on ne peut qu'être surpris de

¹²⁴ Mouffe, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, op. cit., p. 41-42. On peut s'étonner, en lisant cette citation, que Chantal Mouffe se décrive comme une théoricienne influencée par la démarche de Ludwig Wittgenstein. Le philosophe autrichien semble effectivement accorder un rôle beaucoup plus modeste à la philosophie que Mouffe. Alors que l'œuvre du premier peut être considéré comme une sorte de thérapie pour le philosophe visant à lui montrer que la plupart de ses questionnements proviennent de confusions créés par la langage philosophique lui-même, Mouffe a une conception beaucoup plus forte de la philosophie qui est selon elle l'outil à employer afin de favoriser l'émergence d'une nouvelle identité collective et la reconstruction de la gauche au plan politique.

constater que ses propositions politiques concrètes sont aussi modérées et surtout, qu'elles semblent parfaitement compatibles avec les institutions politiques de la démocratie libérale. Si une certaine profession de foi envers le bien-fondé de ces institutions est en quelque sorte le point de départ de la philosophie de Rawls, elle est également le point d'arrivée de la philosophie de Mouffe.

Celle-ci admet d'ailleurs à quelques reprises qu'il existe certaines similarités entre sa position et celle de Rawls ¹²⁵. Certes, plutôt que de proposer comme lui un consensus définitif sur une interprétation précise des principes démocratiques d'égalité et de liberté, Chantal Mouffe nous propose un « consensus conflictuel » qui laisserait le soin aux citoyens de débattre non pas de la valeur de ces principes, mais bien de leur signification ¹²⁶. Nous avons pourtant débuté notre réflexion en précisant que le débat qui a immédiatement suivi la publication de la *Théorie de la justice* de John Rawls concernait justement l'extension plus ou moins grande qu'il fallait accorder aux principes de liberté et d'égalité au sein des démocraties libérales contemporaines. Ce fut du moins le sens de la critique libertarienne de l'égalitarisme libéral. Par conséquent, en parcourant l'œuvre de Mouffe, on ne peut s'empêcher de se demander si le débat qu'elle nous propose n'est pas justement celui qui a orienté la philosophie politique anglo-américaine dans le dernier tiers du vingtième siècle. Cette critique n'est pas inoffensive, car si Chantal Mouffe présente à plusieurs reprises son projet comme celui de favoriser une démocratie radicale, le débat qui a opposé les égalitaristes libéraux aux libertariens a plutôt pris la forme d'une discussion civilisée entre des citoyens modérés qui s'entendent sur la valeur dernière de la démocratie

¹²⁵ Chantal Mouffe, *On The Political*, London, Routledge, 2005, p. 121.

¹²⁶ Mouffe, *The Democratic Paradox*, op. cit., p. 103.

libérale et qui ne cherchent au bout de compte que les meilleurs moyens de réaliser les idéaux propres à ce régime au sein de la société.

On pourrait bien sûr objecter que ce que Chantal Mouffe nous propose n'est pas un débat abstrait entre philosophes, mais plutôt un débat concret entre des citoyens qui se conçoivent mutuellement comme des adversaires démocratiques. Mais à ce moment, celle-ci nous proposerait en dernier lieu de reconduire le débat entre la gauche et la droite qui caractérise la vie parlementaire des démocraties libérales occidentales depuis déjà deux siècles. Alors qu'on aurait pu croire que son intérêt pour le marxisme l'aurait mené à questionner la valeur même de la démocratie libérale, Mouffe précise que la lutte révolutionnaire qu'elle conçoit ne se déroulera pas *contre* les institutions propres à ce régime, mais bien *au sein* de ces dernières. Si la philosophie de Rawls apparaît parfois comme une philosophie politique sans politique, la modération dont Mouffe fait preuve dans ses écrits et la lecture atténuée qu'elle fait de l'œuvre de Gramsci font peut-être de sa théorie une théorie marxiste sans marxisme.

Il ne s'agit pas, ici, de remettre en question la pertinence de la théorie politique de Chantal Mouffe, mais simplement d'indiquer que ce qui en fait la valeur est peut-être justement le fait qu'elle se révèle en dernier lieu beaucoup moins radicale qu'elle n'y paraît à première vue. De fait, le caractère modéré de sa démarche apparaît non seulement dans sa profession de foi envers les institutions de la démocratie libérale et dans sa lecture de Gramsci, mais également dans son appropriation sélective des thèses de Carl Schmitt. Cette lecture modérée de l'œuvre de Schmitt lui a d'ailleurs valu certaines critiques de la part de théoriciens qui restent sceptiques devant la fascination contemporaine de la gauche

pour une pensée qu'ils jugent étatiste, autoritaire et conservatrice. Dans son article « The Leftist Fascination with Schmitt and the Esoteric Quality of the Political », Torben Bech Dyrberg soutient ainsi que la pensée de Schmitt visait essentiellement la constitution d'une identité nationale allemande fondée sur l'idée de race¹²⁷. La thèse fondamentale de Dyrberg est en fait que si l'on abandonne comme Chantal Mouffe l'idée que la distinction ami-ennemi implique nécessairement la violence et que l'objectif premier de Schmitt était de limiter le pluralisme au sein de l'État allemand et d'unifier le peuple en antagonisant l'ennemi extérieur, on ne peut que très difficilement se revendiquer de son œuvre. De fait, l'article de Dyrberg nous amène à nous demander si la position politique de Schmitt ne serait pas plus proche de celle des nouveaux partis d'extrême-droite européens que de celle de Mouffe qui tente par tous les moyens de les combattre.

Mais au-delà de sa lecture hétérodoxe de l'œuvre de Schmitt, il semble que l'usage contemporain que Chantal Mouffe fait des thèses du penseur allemand pose un problème central pour sa théorie. Comme nous l'avons déjà mentionné, la théorie de Carl Schmitt est une théorie *décisionniste* du politique, c'est-à-dire qu'aux yeux du juriste, la distinction

¹²⁷ Torben Bech Dyrberg, « The Leftist Fascination with Schmitt and the Esoteric Quality of 'the Political' », *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 35, No. 6, 2009, p. 646-669. Il existe effectivement un important courant schmittien de gauche. Pour un aperçu général, il est particulièrement utile de consulter le recueil dirigé par Mouffe auquel plusieurs auteurs appartenant à ce courant ont contribué. Souvent, ces auteurs emploient les thèses de Schmitt pour mener une critique de l'idéologie libérale contemporaine et de l'idée suivant laquelle le droit et la morale seraient aujourd'hui suffisants pour assurer une nouvelle gouvernance mondiale et pour mettre fin aux conflits politiques. Les idées de Schmitt qui sont reprises par ces théoriciens varient bien sûr en fonction de leur discipline d'appartenance et de leurs intérêts particuliers. Certains penseurs comme Chantal Mouffe et Slavoj Žižek utilisent par exemple la distinction ami-ennemi pour nous rappeler la dimension conflictuelle inhérente au politique. D'autres comme David Dyzenhaus emploient sa théorie de l'État afin de contrer les propos des auteurs qui tendent à déprécier son rôle et sa valeur dans la conjoncture internationale actuelle au profit de nouveaux acteurs sociaux. Dans ce contexte, les propos de Torben Bech Dyrberg reflètent plutôt le scepticisme d'un autre groupe de penseurs de gauche pour qui la théorie politique de Carl Schmitt ne peut mener qu'à une position politique de droite. Ces auteurs offrent plutôt une lecture de Schmitt qui insiste sur son fort penchant pour l'autoritarisme et cherchent à montrer que sa théorie contient les germes d'une conception ethnique de l'appartenance à la communauté, ce qui reste matière à débat.

ami-ennemi n'est fondée sur aucun *a priori* moral ; elle est plutôt le fruit de la décision subjective collective et arbitraire d'une communauté politique au sujet des individus qui doivent être considérés comme ses amis et de ceux qui doivent plutôt être considérés comme ses ennemis. Au sein de la théorie de Schmitt, une communauté particulière n'est donc jamais tenue de fournir de justification morale de ce qui peut la mener à opérer une telle distinction.

Chantal Mouffe, quant à elle, semble beaucoup moins en paix avec l'idée qu'aucun principe moral ne doit être invoqué afin de désigner un groupe particulier comme un ennemi. De fait, la théoricienne nous rappelle constamment qu'il est important de favoriser l'adhésion concrète des citoyens contemporains aux principes moraux fondamentaux de la démocratie libérale : ceux de la liberté et l'égalité pour tous. De fait, au sein de la philosophie de Mouffe, on retrouve une distinction assez nette entre les citoyens dont on peut qualifier les demandes de légitimes, c'est-à-dire ceux qui acceptent les principes fondamentaux de la démocratie et qui ne font que questionner leur signification et ceux qui les rejettent tout simplement et dont les demandes doivent en conséquence être jugées illégitimes¹²⁸. Tout, ainsi, nous porte initialement à croire qu'afin de construire sa propre théorie politique, Mouffe a dû abandonner le décisionnisme schmittien et affirmer comme plusieurs libéraux contemporains que le devoir des régimes politiques contemporains est bien celui d'embrasser sans hésitation les principes démocratiques de liberté et d'égalité.

Néanmoins, la position de Mouffe demeure quelque peu ambiguë à ce sujet. Alors que ses propos se fondent sur une très grande valorisation des principes de la démocratie libérale, cette dernière nous demande parfois de cesser de concevoir ce régime comme le

¹²⁸ Mouffe, *On The Political*, op. cit., p. 121.

meilleur régime politique qui soit ¹²⁹. Plus encore, nous avons vu que sa critique de la théorie de la justice de John Rawls est fondée sur l'idée qu'il est finalement impossible de fournir une justification rationnelle des principes de liberté et d'égalité. Or, dans cette mesure, on en vient à se demander qu'est-ce qui peut pousser Chantal Mouffe à opérer une distinction si nette entre les revendications légitimes compatibles avec ces principes et les revendications illégitimes incompatibles avec ces derniers ? Faut-il croire que le choix de Chantal Mouffe en faveur des principes fondamentaux de la démocratie n'est pas le résultat d'un jugement politique rationnel, mais tout simplement une *décision* politique sans fondements ?

Ce que nous cherchons avant tout à mettre en lumière, c'est que la théorie de Chantal Mouffe illustre parfaitement un problème récurrent des théories anti-fondationnaires du politique. Alors que ces dernières refusent de fonder les principes fondamentaux de la démocratie en raison, elles ne semblent jamais prêtes à affirmer que l'attachement à ces principes résulte d'une simple préférence subjective et arbitraire. Au sein de la philosophie de Mouffe, la tension est à son paroxysme lorsqu'elle cherche à concilier un engagement ferme en faveur des valeurs démocratiques de liberté et d'égalité et un usage extensif de la théorie décisionniste de Schmitt. Une lecture approfondie de son œuvre peut donc difficilement nous mener à autre chose qu'au constat qu'une tension fondamentale subsiste au sein de sa pensée. Le lecteur n'est effectivement jamais en mesure de comprendre si Chantal Mouffe conçoit bien son engagement en faveur de la démocratie libérale comme une pure décision politique où si elle juge au contraire que nous avons des

¹²⁹*Ibid.*, p. 83.

motifs rationnels de croire que ces principes sont ceux qui sont les plus appropriés aux fins du gouvernement collectif des hommes.

De ses premiers écrits sur Gramsci à sa critique de la philosophie politique de John Rawls, le parcours intellectuel de Chantal Mouffe demeure celui d'une démocrate. Sa lecture de l'œuvre d'Antonio Gramsci et de celle de Carl Schmitt est suffisamment modérée pour éviter que ses positions politiques dernières ne nous mènent vers l'abandon des principes fondamentaux de la démocratie libérale. Certes, Chantal Mouffe n'est pas une théoricienne du *statu quo*. Son projet politique est plutôt celui de détruire la légitimité des partis politiques de centre-gauche, de reconstituer la gauche aujourd'hui fragmentée et de permettre l'éclosion d'un nouveau débat citoyen sur la signification des principes de liberté et d'égalité en revalorisant la distinction traditionnelle entre la gauche et la droite. L'originalité de sa pensée réside peut-être justement dans le fait qu'elle réussit à mobiliser les ressources de pensées de gauche et de droite radicales afin de poursuivre des objectifs proprement démocratiques. Son intérêt pour Gramsci l'aura mené à réfléchir aux moyens de créer une chaîne d'équivalence entre les demandes des différents mouvements sociaux afin de les amener à partager une nouvelle identité collective en tant que démocrates radicaux. Son usage de l'œuvre de Schmitt vise quant à lui à nous rappeler que le conflit est la dimension constitutive du politique et que l'ensemble des théories qui prétendent que l'on pourrait atteindre un consensus définitif au sujet de la signification de la liberté et de l'égalité démocratiques demeurent incapables de cerner son essence.

Cependant, on se doit de souligner que la critique que Mouffe adresse à l'endroit de la théorie rawlsienne la mène finalement à une position politique qui n'est pas si éloignée

de celle du philosophe américain ; les deux penseurs partagent bien un attachement profond à la démocratie libérale. Alors que Rawls croit avoir trouvé un arrangement définitif entre les principes de liberté et de l'égalité, Mouffe ne fait en dernier lieu que lui rappeler que le débat citoyen au sujet de l'extension qu'il faut leur accorder se poursuivra indéfiniment et qu'il est de notre devoir en tant que philosophes politiques de favoriser les conditions de son expression. De surcroît, si la prise de position de John Rawls en faveur de ces principes est le résultat d'une réflexion théorique complexe qui vise à nous montrer que tout individu rationnel et raisonnable en viendrait en dernier lieu à les endosser, Mouffe abandonne toute tentative d'en fournir une justification rationnelle ultime. Notre condition post-moderne nous force en dernier lieu à faire un choix partisan en faveur de la démocratie libérale et à s'efforcer de construire une forte identification citoyenne à cette dernière tout en reconnaissant sa contingence. Voilà bien pourquoi il est finalement très difficile de savoir à quel point la position de Chantal Mouffe se distingue en dernier lieu du décisionnisme schmittien.

Chapitre 3. La question de la forme politique dans la pensée de

Pierre Manent

Tout comme celle de Chantal Mouffe, la pensée de Pierre Manent a connu sa genèse dans le contexte de l'essoufflement du marxisme¹³⁰. Or, au moment où Mouffe se proposait de repenser les fondements de la lutte sociale, Manent cherchait de son côté les moyens d'envisager le politique comme un domaine d'étude autonome et contre l'idée marxiste que celui-ci pourrait être décrit comme l'épiphénomène de causalités sociales plus grandes. Sa démarche intellectuelle s'inscrit plus généralement dans ce que certains commentateurs ont nommé « le nouveau français de la philosophie politique » qui regroupe¹³¹, depuis le début des années 1980, des intellectuels issus d'un horizon intellectuel de gauche et d'autres qui, comme lui, furent toujours plus attachés au libéralisme. Aux yeux de tous ces penseurs, pourtant, il s'agissait alors de surpasser la division gauche-droite et de mettre leurs efforts en commun afin de donner un nouvel essor à la philosophie politique en s'intéressant plus précisément à la nature de la démocratie moderne et du phénomène totalitaire.

¹³⁰ Pierre Manent est un philosophe politique français né en 1949. Après des études de philosophie, il devint en 1974 l'assistant de Raymond Aron au Collège de France. En 1992, il est entré à l'École Des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris comme directeur de recherche. De 1978 à 1990, il a participé à la revue *Commentaire* fondée par Aron. Ses intérêts de recherche l'ont mené à entreprendre une étude approfondie de la philosophie politique moderne et, plus récemment, à élaborer une histoire politique de l'Occident à partir de la notion de forme politique dont il livre le sens dans son plus récent ouvrage : *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*. Depuis quelques années, Manent est également connu comme défenseur de la forme nationale et comme critique de l'état actuel de l'Union européenne.

¹³¹ Voir le texte d'Yves Couture et, plus généralement, le numéro de *Monde commun* dédié à ce mouvement intellectuel : Yves Couture, « Le nouveau français de la philosophie politique », *Monde Commun*, Vol. 1, No.1, décembre 2007, [en ligne] : http://www.mondecommun.com/index.php/revue/le_nouveau_francais_de_la_philosophie_politique.

Le regain d'intérêt pour la démocratie libérale qui caractérise le renouveau de la philosophie politique en France s'est également accompagné de la redécouverte de l'œuvre de certains libéraux français tels que Montesquieu, Constant, Guizot ou Tocqueville ¹³². De fait, l'un des premiers livres publiés par Manent est consacré à l'étude de la pensée de Tocqueville, un auteur qui a exercé une influence déterminante sur sa démarche intellectuelle et qui est peut-être la source du regard ambivalent qu'il pose aujourd'hui sur la démocratie et l'homme modernes ¹³³.

Or, avant de porter un jugement sur l'homme moderne, Pierre Manent s'est tout d'abord efforcé de le comprendre et surtout, de prendre au sérieux la manière dont il se comprend lui-même, c'est-à-dire comme un homme fondamentalement différent de ses prédécesseurs. Depuis ses premiers travaux, Manent se pose la question de l'homme ¹³⁴, c'est-à-dire la question de savoir en quoi l'homme moderne se distingue de l'homme tout court. Sur cette question, la perspective des Modernes s'oppose bien entendu à celle des Anciens. Pour les premiers, l'avènement de la Modernité aurait permis à l'homme de se transformer à un point tel qu'il nous serait désormais impossible de parler d'une nature humaine commune à l'homme moderne et à l'homme pré-moderne. Cependant, alors que les Modernes décrivent l'homme comme un « être historique » pouvant subir des

¹³² Le phénomène est décrit par Mahoney dans l'article suivant : Daniel J. Mahoney, « No 'End of History' : Pierre Manent's philosophical defense of politics. Introduction », *Perspectives on Political Science*, Vol. 21, No. 4, automne 1992, p. 137-138. Yves Couture consacre également une bonne partie de l'article susmentionné à la redécouverte de Tocqueville. Enfin, Manent lui-même offre une description plus intime de cette redécouverte telle qu'elle s'est jouée dans un groupe de réflexion organisé par François Furet à l'École des Hautes Études en Sciences sociales de Paris dans : Pierre Manent, *Le regard politique*, Paris, Flammarion, 2010, p. 112-113.

¹³³ Daniel Tanguay souligne notamment l'importance de comprendre la perspective tocquevilienne adoptée par Manent afin de bien cerner la nature de sa pensée dans : Daniel Tanguay, « Pierre Manent et la question de l'homme », *Politique et sociétés*, Vol. 22, No. 3, 2003, p. 71-98.

¹³⁴ Cette question est certainement le mieux expliquée dans l'introduction de la *Cité de l'homme*. Voir : Pierre Manent, *La cité de l'homme*, Paris, Flammarion, 1997, p. 9-14. Daniel Tanguay expose aussi les enjeux liés à cette question dans son article susmentionné.

transformations radicales au fil du temps, les Anciens nous offrent quant à eux le portrait d'une nature humaine stable et à l'abri du changement¹³⁵. Foncièrement préoccupé par cette question, Manent ne s'est pas seulement efforcé d'étudier la perspective moderne, mais également de redécouvrir le point de vue des Anciens et plus précisément, celui d'Aristote, à partir duquel il mène aujourd'hui une critique de la philosophie politique contemporaine.

Notre objectif central, au sein de ce chapitre, sera de montrer comment ce retour de Manent à la science politique grecque a influencé la critique qu'il adresse aujourd'hui à la philosophie de John Rawls et plus généralement, à ce qu'il nomme la « théorie de la démocratie¹³⁶. » Nous verrons que son étude de la science politique grecque l'a non seulement conduit à reprendre la vision aristotélicienne du régime politique dans sa propre analyse, mais également à développer une nouvelle notion pour penser le politique : celle de *forme* politique. Dans un deuxième temps, il s'agira de montrer comment ces deux notions ont guidé sa critique de l'œuvre de Rawls, qui repose comme celle de Raymond Geuss et de Chantal Mouffe sur l'idée que la démarche du philosophe américain est trop abstraite et qu'elle nous renseigne très peu sur les conditions concrètes de notre existence politique. Après avoir cerné les modalités de cette critique, nous tâcherons d'examiner les positions normatives qui sont aujourd'hui défendues par Manent et de comprendre le rapport qu'elles entretiennent avec son analyse théorique. Nous y verrons que Manent réussit mieux que Geuss et que Mouffe à penser les moyens de justifier les jugements

¹³⁵ Manent, *La cité de l'homme*, op. cit., p. 12-13.

¹³⁶ Voir : Pierre Manent, *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion, 2010, p. 36. Voir aussi : Manent, *Le regard politique*, op. cit., p. 210-211.

politiques particuliers en s'appuyant sur l'ontologie aristotélicienne de la diversité des biens politiques.

3.1 Du régime à la forme : Pierre Manent et la science politique grecque

Si les considérations de Manent sur la science politique d'Aristote sont le plus limpides dans la *Cité de l'homme*, un livre où il se propose d'entreprendre un examen critique des prémisses de la philosophie politique moderne et de la vision de l'homme qui lui est propre, les propos qui renvoient à l'expérience grecque de la cité forment également une partie centrale de son livre le plus récent : *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*. Il faut cependant noter que Manent a quelque peu modifié sa perspective dans son dernier livre. Alors que son analyse se cristallisait auparavant autour de l'idée d'une rupture entre l'expérience politique des Anciens et celle des Modernes, le penseur nous livre aujourd'hui une histoire politique de l'Occident dont la plaque tournante est l'invention de la cité grecque et qui trouve son impulsion fondamentale dans la transformation de cette forme politique initiale en deux formes succédentes : l'empire tout d'abord, l'État-nation ensuite ¹³⁷.

De fait, ces deux moments de l'analyse de Manent nous permettent de cibler deux notions qui jouent un rôle central dans sa pensée : tout d'abord celle de régime politique qu'il envisage d'un point de vue aristotélicien et ensuite, celle de forme politique qui oriente ses travaux actuels.

¹³⁷ Manent revendique lui-même ce changement de perspective dans : Manent, *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, op. cit., p. 21.

3.1.1 L'expérience naturelle du citoyen et la notion aristotélicienne de régime

Comme nous l'avons mentionné ci-dessus, Pierre Manent construit une partie importante de son analyse en opposant la science politique des Modernes à celle des Anciens. Or, cette idée qu'il existe bien une différence fondamentale entre la philosophie politique des Anciens et des Modernes et surtout, que les Anciens détenaient peut-être une sagesse que l'avènement de la Modernité nous aurait fait perdre, Manent la reprend de Leo Strauss. Tout comme Strauss, celui-ci croit effectivement que la philosophie politique contemporaine aurait beaucoup à gagner en se dégageant du préjugé moderne selon lequel nous serions éminemment supérieurs à nos prédécesseurs¹³⁸. Plus précisément, il faudrait nous libérer de l'idée selon laquelle nous serions parvenus à la fin de l'histoire et qui nous pousse dorénavant à croire que l'étude de la philosophie ancienne ne peut au mieux que nous renseigner sur des phénomènes politiques désuets. Bien au contraire, le philosophe politique devrait tâcher de comprendre les Anciens comme ils se sont compris eux-mêmes, c'est-à-dire entreprendre une étude détaillée de leur philosophie politique en admettant que leurs vues sont peut-être porteuses de vérités sur le politique. Influencé par la démarche de Strauss, Pierre Manent admet donc que les Anciens détiennent peut-être une connaissance plus fine du politique que la nôtre et nous demande par conséquent de remonter hardiment à la science et à l'expérience de la cité « afin de dégager les éléments constitutifs de notre condition politique¹³⁹. »

¹³⁸ Manent, *La cité de l'homme*, op. cit., p. 13.

¹³⁹ Manent, *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, op. cit., p. 37. Manent affirme aussi que la cité est le point de départ de toute réflexion politique auquel il nous faut toujours revenir dans : Pierre Manent, *Cours familial de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2001 p. 75.

Mais quelle est donc la nature de cette science ancienne de la cité ? Quels sont les éléments et les notions de la compréhension grecque du politique que nous devrions aujourd'hui reprendre afin de porter un regard plus juste sur notre propre condition ? Nous nous efforcerons, dans ce qui suit, de cibler deux thèses centrales que Manent reprend dans sa propre analyse du phénomène politique et qui proviennent plus spécifiquement de la philosophie politique d'Aristote.

La science politique grecque s'articule tout d'abord autour d'une question fondamentale : quel est le meilleur régime ou encore, quel est le régime politique le plus juste ? Or, lorsque l'on se penche sur les phénomènes politiques, la première chose que l'on constate est que les citoyens ont des opinions très différentes à ce sujet. Devant cette pluralité de vues politiques, la philosophie politique ancienne est celle qui se propose de procéder à un examen critique des opinions des citoyens dans le but d'arriver à une connaissance plus adéquate de la justice. La science politique grecque est donc celle qui part de l'expérience naturelle du citoyen comme point de départ de l'enquête sur le juste¹⁴⁰. Encore une fois, c'est à Leo Strauss que Manent attribue la redécouverte de cet aspect crucial de la perspective ancienne :

Strauss a redécouvert, il a permis de mieux comprendre l'approche grecque ou aristotélicienne des choses politiques. C'est lui qui a vraiment, je crois pour la première fois dans une longue histoire, dans une longue jachère de la philosophie politique, reformulé ce que devait être la démarche de la philosophie politique ou de la science politique au sens originel du terme. Il a souligné que le point de vue de la science politique ou de la philosophie politique n'était pas radicalement distinct du point de vue du citoyen, qu'il en était plutôt le prolongement, le raffinement¹⁴¹.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 79.

¹⁴¹ Manent, *Le regard politique*, op. cit., p. 66.

Les Grecs nous apprennent ainsi que le questionnement sur la justice ne se pose pas de manière abstraite, mais bien de manière concrète par les citoyens qui habitent entre les murs de la cité. Afin de discourir sur le juste de façon adéquate, le philosophe devra ainsi adopter le langage des hommes ordinaires et accepter que l'opinion de ces derniers est susceptible de contenir une part de vérité.

Or, si Manent partage bien l'opinion de Strauss à ce sujet, il faut noter qu'il retient également les leçons de Raymond Aron sur ce point. Alors que la plupart des intellectuels de son temps ont succombé aux charmes du marxisme, Aron est selon Manent le penseur qui a le mérite d'avoir pensé le phénomène politique dans sa particularité concrète plutôt que sous l'égide d'une philosophie de l'histoire abstraite ¹⁴². Plus précisément, Aron a bien compris qu'on ne peut atteindre une certaine intelligibilité du politique qu'en partant du point de vue de l'acteur, c'est-à-dire du point de vue du citoyen ou de l'homme d'État ¹⁴³. Si Manent partage surtout son enthousiasme pour la philosophie politique grecque avec Leo Strauss, il ne faut donc jamais oublier que sa pensée demeure également fidèle à cet impératif central du réalisme aronien.

La première leçon que Pierre Manent reprend de la science politique grecque consiste donc en l'idée qu'il est nécessaire de partir de l'expérience naturelle du citoyen afin d'envisager la chose politique de manière réaliste et concrète. Or, ceci pose déjà un problème pour le philosophe politique, car les opinions des citoyens sur la nature du meilleur régime sont non seulement multiples, mais aussi contradictoires. De fait, cette idée devient encore plus problématique si l'on admet comme Aristote qu'aucun régime politique

¹⁴² Pierre Manent, « Raymond Aron éducateur », *Enquête sur la démocratie. Études de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2007, p. 231.

¹⁴³ Manent, *La cité de l'homme*, op. cit., p. 70.

n'exprime la totalité de la justice, mais que chacun accorde plutôt une place plus ou moins importante à des biens politiques légitimes, mais incommensurables ¹⁴⁴. En d'autres termes, ils ne sera jamais possible pour le philosophe politique d'isoler une opinion politique qui réglerait une fois pour toutes le débat sur la nature du meilleur régime, car tout régime pourra en dernier lieu être critiqué sous prétexte qu'il offre une place insuffisante à un ou plusieurs biens politiques particuliers : à la liberté, à l'égalité, à l'honneur et ainsi de suite. À titre d'exemple, la démocratie subira toujours les attaques des oligarques qui lui reprochent d'accorder une place insuffisante à l'inégalité due au mérite, et l'oligarchie devra à son tour subir les attaques des démocrates lui reprochant de négliger l'égalité qui doit régner entre les citoyens ¹⁴⁵.

Néanmoins, force est de constater que malgré le problème de l'incommensurabilité des biens, le monde politique est constitué par une pluralité de régimes fondés sur une interprétation particulière de la justice. Autrement dit, si les biens politiques s'opposent toujours en partie les uns aux autres, le désir humain de vivre en commun et de constituer des cités force les hommes à proposer une certaine hiérarchie des biens politiques à partir de laquelle la communauté politique pourra être organisée. Les différents régimes politiques sont ainsi fondés sur différentes manières d'aménager les biens politiques et désignent chacun, en fonction des biens qu'ils privilégient, des hommes différents pour gouverner la cité ¹⁴⁶.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 234.

¹⁴⁵ Selon Manent, Aristote souligne d'ailleurs que le régime politique juste devra accorder une place aux revendications des démocrates, mais également à celles des oligarques. Voir ses propos à ce sujet dans : Manent, *La cité de l'homme*, op. cit., p. 236.

¹⁴⁶ Aux yeux de Manent, la science politique grecque prend ainsi la forme d'une classification des régimes politiques établie en fonction du nombre de citoyens qui sont appelés à gouverner et de leur qualité : le

Or, la deuxième leçon que Pierre Manent reprend de la science politique grecque consiste précisément en cette compréhension aristotélicienne de la notion de régime politique. Dans l'optique d'Aristote, le régime politique est à concevoir comme une solution pratique au problème théorique de l'incommensurabilité des biens politiques¹⁴⁷. Cette deuxième leçon entretient d'ailleurs une relation étroite avec la première, car si les biens politiques sont théoriquement incommensurables, il nous faudra renoncer à l'ambition philosophique de trouver une solution définitive à la question de la nature de la justice et du meilleur régime. Plus encore, la tâche de penser la commensuration pratique des biens politiques ne pourra être entièrement laissée au théoricien, mais devra plutôt être reprise par l'homme politique qui s'efforcera lui-même de trouver un compromis juste et équitable entre les biens. Comme le dit Daniel Tanguay, la science politique devra être conçue comme « une préparation à l'art politique propre à l'homme politique véritable qui cherche par la composition des biens politiques la mesure la plus exacte possible et l'équilibre à réaliser entre ces différents biens¹⁴⁸. »

La thèse de l'incommensurabilité des biens politique est donc compatible avec un certain réalisme qui laisse en dernier lieu à l'homme politique concret le soin de procéder à la composition des divers biens politiques. Or, au-delà de l'importance de considérer la chose politique d'un point de vue concret, cette thèse nous aide à cerner un autre point central de la philosophie politique de Manent. En effet, si le régime politique est bien ce qui opère « la commensuration pratique de biens incommensurables théoriquement », le

gouvernement d'un seul donne lieu à la royauté ou à la tyrannie, le gouvernement du petit nombre à l'aristocratie ou à l'oligarchie et le gouvernement du grand nombre à la constitution ou à la démocratie.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 236-237.

¹⁴⁸ Daniel Tanguay, « Pierre Manent : Aristote plutôt que Platon », dans Martin Breugh et Yves Couture (dirs.), *Les anciens dans la pensée politique contemporaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 347.

philosophe politique ne devra jamais le négliger dans son analyse, car il est bien ce qui oriente notre interprétation particulière de la justice et la valeur que nous attribuons aux différents biens politiques¹⁴⁹. Autrement dit, que ce soit en tant que citoyens ou en tant que philosophes, nous ne posons jamais la question de la justice de manière abstraite, mais toujours à l'intérieur d'un régime politique qui en propose déjà une certaine interprétation et qui modèle nos propres vues. Dans la perspective de Manent, ceci ne doit pas nous mener à abandonner la réflexion politique sous prétexte que nous serions incapables d'atteindre un point de vue de surplomb objectif ou impartial, mais bien plutôt à cultiver une certaine sensibilité à la diversité des biens politiques et à faire preuve d'une certaine humilité par rapport à notre régime en nous rappelant qu'il n'épuise pas la totalité de la justice. Comme nous le verrons bientôt, cette idée est de fait centrale à la critique qu'il formule contre les théories contemporaines de la démocratie.

Jusqu'à présent, nous nous sommes efforcés de présenter deux idées qui poussent Pierre Manent à concevoir la science politique des Anciens comme une science politique plus riche que celle des Modernes. Résumons-les. Tout d'abord, la science politique grecque peut être vue comme supérieure à celle des Modernes parce qu'elle se fonde sur l'expérience naturelle et concrète du citoyen plutôt que sur une réflexion théorique abstraite. Ensuite, on peut dire que cette science conçoit mieux que la nôtre l'importance du régime politique en tant que réalité qui impose une hiérarchie particulière des biens politiques. Si Manent reprend bien entendu plusieurs autres leçons de la philosophie ancienne¹⁵⁰, ces

¹⁴⁹ Manent, *La cité de l'homme*, op. cit., p. 239.

¹⁵⁰ Une partie importante des idées d'Aristote reprises par Manent dans *La cité de l'homme* vise par exemple à critiquer le point de vue sociologique des Modernes. Manent insiste alors sur la supériorité du point de vue normatif naturel adopté par les Grecs et critique la distinction fait/valeur opérée par la science moderne. Une autre critique de la sociologie concerne sa tendance à expliquer les phénomènes politiques comme le résultat

deux idées sont à notre avis celles qui sont le plus utiles afin de comprendre sa critique de la philosophie politique contemporaine et de la théorie de John Rawls. Avant de s'intéresser à cette critique, toutefois, il nous faut tout d'abord cerner la deuxième notion à partir de laquelle cette critique se développera : la notion de *forme* politique.

3.1.2 La forme politique et l'enjeu de la médiation

Alors que *La Cité de l'homme* s'articulait principalement autour de l'opposition straussienne entre Anciens et Modernes, Manent a récemment choisi de modifier sa perspective parce qu'il estime que cette opposition tend à « exagérer la transformation politique et humaine, la transformation 'anthropologique' amenée par les progrès de la démocratie moderne ¹⁵¹. » Le penseur s'intéresse toujours à la philosophie politique ancienne et envisage désormais l'invention de la cité, qui fut selon lui le premier cadre de la production de la chose commune, comme un moment encore plus marquant pour l'histoire politique de l'Occident que l'avènement de la Modernité politique. De fait, il nous explique aujourd'hui que l'homme aurait connu sa transformation la plus importante dès l'Antiquité au moment où la cité devint pour lui la matrice d'une vie nouvelle dans laquelle les hommes « se gouvernent eux-mêmes et savent qu'ils se gouvernent eux-mêmes ¹⁵². » Plus précisément, son projet intellectuel est maintenant celui de reconsidérer l'histoire politique de l'Occident en retraçant les métamorphoses de la cité, c'est-à-dire le processus de

de causalités sociales plus grandes à laquelle Manent préfère, encore une fois, le point de vue des anciens selon lequel les phénomènes politiques sont plutôt le résultat de la liberté des acteurs politiques qui sont guidés par différents motifs. Pour plus de détails, voir : Manent, « Le point de vue sociologique », *La cité de l'homme*, op. cit., p. 73-124.

¹⁵¹ Manent, *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, op. cit., p. 21.

¹⁵² *Ibid.*, p. 27.

transformation qui a mené la cité à se transformer en empire tout d'abord, et en État-nation par la suite.

Il faut aussi noter que Manent est aujourd'hui plus disposé qu'auparavant à cerner les limites de l'expérience politique grecque. Certes, les savants Grecs ont jeté les bases d'une philosophie politique qu'il juge plus naturelle que la toile conceptuelle à partir de laquelle les Modernes envisagent le politique. Toutefois, la science politique grecque présuppose également le cadre spatial de la cité, une forme politique que l'histoire nous a amené à dépasser. En s'efforçant de réfléchir à la nature du meilleur régime politique, les Grecs supposaient effectivement toujours que ce régime allait prendre forme entre les murs de la cité, qui était à leurs yeux la forme politique la mieux adaptée à la vie humaine et dans laquelle l'homme pouvait déployer sa nature politique¹⁵³. Au sein de l'expérience grecque, ce qui rendait le gouvernement collectif possible était au bout du compte une réalité plus fondamentale que le régime. Si les savants de la Grèce antique envisageaient plusieurs régimes politiques possibles, ils supposaient également que la cité à l'intérieur de laquelle ces derniers allaient prendre forme devait rester la même, car les autres formes politiques qu'ils connaissaient ne pouvaient à leur avis que mener au régime tyrannique.

Le propre de l'analyse récente de Manent est donc de décrire la *forme* politique, c'est-à-dire l'organisation spatiale du politique, comme sa réalité première ou encore, comme la condition de possibilité de la production de la chose commune. À ses yeux, la *polis* grecque fut bien la première forme politique de l'Occident, c'est-à-dire le premier espace à l'intérieur duquel les hommes ont commencé à faire l'expérience du

¹⁵³ *Ibid.*, p. 26.

gouvernement collectif. Néanmoins, malgré l'importance de la *polis* grecque pour l'histoire politique de l'Occident, nous savons aujourd'hui que cette forme politique connut éventuellement sa fin et qu'elle céda alors sa place à d'autres modes d'organisation spatiale du politique¹⁵⁴. Selon Manent, si la vie politique grecque fut bien l'expérience naturelle du politique, les limites de la cité sont aussi les limites de cette expérience, car les Grecs anciens vécurent essentiellement au sein d'une seule forme politique. Ainsi, l'histoire politique de l'Occident ne peut être simplement décrite comme l'histoire de la vie dans la cité, mais doit plutôt être conçue comme la succession de trois formes politiques distinctes : la cité, l'empire, et la nation.

Ces brèves explications sont pourtant insuffisantes pour comprendre la place centrale qu'occupe maintenant la notion de forme politique dans la pensée politique de Manent. Pourquoi, en effet, celui-ci accorde-t-il une importance si grande à cette notion et quel est son rôle précis dans la production de la chose commune ? À notre avis, le rôle primordial que joue ce concept dans son analyse ne se dévoile pleinement que lorsque Manent nous révèle sa fonction de *médiation*.

D'après lui, les communautés politiques sont fondées sur une vision commune des finalités de l'existence humaine et de ce qui permet à l'homme de réaliser pleinement son potentiel humain. Or, l'une des thèses les plus fondamentales de sa pensée est en fait que les considérations abstraites sur les finalités de la vie humaine ont besoin d'être médiatisées par une forme politique concrète¹⁵⁵. À son avis, les visées abstraites vers l'universalité humaine sont effectivement condamnées à demeurer des principes spirituels intangibles si

¹⁵⁴ Manent, *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, op. cit., p. 38.

¹⁵⁵ Manent, *Le regard politique*, op. cit., p. 206.

elles ne font pas l'objet de la vie commune des hommes au sein d'une forme politique particulière ; si, en d'autres termes, elles se refusent d'avoir un *corps*¹⁵⁶ :

L'homme en tant qu'être rationnel et libre, ne peut s'accomplir que dans une communauté politique, avec les conséquences, qui ne sont pas toutes plaisantes, que ce fait entraîne, tout simplement parce que c'est dans le corps politique, et dans le corps politique seulement, que l'on met sérieusement les choses en commun – et nous devons « mettre en commun » pour réaliser notre appartenance à la même espèce, pour concrétiser l'universalité humaine¹⁵⁷.

Au plus profond de la pensée de Manent, on retrouve donc une interrogation sur le lien qu'entretiennent l'universalité abstraite et la particularité concrète. Selon lui, la forme politique est ce qui permet aux définitions abstraites de l'humanité d'être partagées par les hommes et de devenir tangibles, c'est-à-dire de se donner un *corps*. La forme politique n'est rien d'autre que « ce Tout dans lequel tous les éléments de notre vie se rassemblent et prennent sens » ; elle n'est rien de moins que ce qui définit un lien politique réel entre les hommes en les unissant au centre d'un espace public commun¹⁵⁸.

Cette fonction médiatrice de la forme politique fut bien perçue par les savants grecs et avec encore plus d'acuité par Aristote, aux yeux de qui les hommes ne peuvent réaliser leur humanité que dans l'espace public défini par la cité. C'est bien cette idée qui donne sens à sa formule la mieux connue : « l'homme est par nature un animal politique¹⁵⁹. » L'idée de médiation devint toutefois plus problématique pour les chrétiens qui se souciaient certainement plus de l'au-delà que de l'ici-bas, mais qui tentèrent tout de même de réaliser

¹⁵⁶ Nous devons nous arrêter un instant sur cette notion de corps politique qui, dans la pensée de Manent, semble avoir une signification semblable ou même équivalente à celle de forme politique. De fait, il semble que Manent ait graduellement cessé d'employer la notion de corps au profit de celle de forme. Au sein de cette recherche, nous utilisons donc ces deux concepts de façon interchangeable.

¹⁵⁷ Manent, « La démocratie sans la nation », *Enquête sur la démocratie. Études de philosophie politique*, op. cit., p. 176.

¹⁵⁸ Pierre Manent, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard, 2006, p. 10.

¹⁵⁹ Aristote, *Les politiques*, traduction de Pierre Pellegrin Paris, Flammarion, 1990, p. 90 (I, 2, 1252b).

la communauté universelle à travers la médiation de l'Église. Or, selon Manent, les critiques subies par le clergé lors de la Réforme et qui ont éventuellement mené à la fin de la médiation ecclésiale ont elles-mêmes donné naissance à la médiation nationale¹⁶⁰. À l'heure actuelle, la forme politique qui est à son avis le plus susceptible d'amener les hommes à produire la chose commune et à concrétiser leur universalité n'est donc nulle autre que la nation.

Toutefois, les hommes contemporains peinent à voir cette idée et entretiennent un rapport difficile avec la fonction médiatrice de la forme politique. Ceci les pousse de fait au fantasme de s'unir au sein d'une humanité immédiate qui n'aurait plus besoin de s'incarner dans la particularité politique concrète. On rêve alors de mettre fin à l'ère de la division politique des hommes et des particularismes nationaux qui ont causé tant de tort au cours du 20^e siècle. Partout, les hommes détournent le regard de la forme politique qui leur permet de mettre leur humanité en commun. D'ailleurs, cette tendance n'est pas seulement décelable dans l'opinion commune, mais au sein-même de la philosophie politique contemporaine.

3.2 Les lacunes de la théorie contemporaine de la démocratie

Alors qu'Aristote envisageait la possibilité d'une multitude de régimes politiques qui sont autant de réponses pratiques au problème de l'incommensurabilité des biens politiques, le projet moderne est fondé sur une vision moniste du politique selon laquelle il n'existerait en dernier lieu qu'un seul régime politique légitime : celui qui résulterait de la

¹⁶⁰ Manent, *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, op. cit., p. 408-409.

volonté libre de chacun ¹⁶¹. En effet, plutôt que d'évaluer les régimes politiques en fonction des différents biens politiques qu'ils favorisent, les philosophes modernes ont plutôt tenté d'asseoir la légitimité de la démocratie en invoquant la notion de volonté ¹⁶². Selon Manent, la démocratie moderne est donc un régime politique entièrement fondé sur le principe spirituel de volonté humaine. En se présentant comme le fruit de la volonté libre de chacun, celle-ci réussit d'ailleurs à se présenter comme le seul régime politique légitime qui soit. Comment, en effet, pourrait-on vouloir quelque chose d'autre que le fruit de notre propre volonté ? Pour le résumer dans les mots de Manent, on est porté à croire qu'« en voulant la démocratie, la démocratie se veut elle-même ¹⁶³. »

Or, cette tendance spiritualiste de la démocratie moderne marque une rupture considérable avec l'ordre politique ancien qui se présentait comme un *corps* politique plutôt que comme le produit du principe spirituel de volonté. L'Ancien Régime était par exemple fondé sur une forte logique de l'incorporation dans laquelle chacun des membres de la communauté se concevait en même temps comme lui-même et comme une partie du Tout ¹⁶⁴. Plus encore, la légitimité du régime ne reposait pas sur la volonté libre de chacun, mais sur une forte idée de filiation suivant laquelle la naissance d'un individu lui assignait naturellement une place précise au sein du Tout et définissait ses liens familiaux, politiques et sociaux en conséquence ¹⁶⁵. En bref, les hommes naissaient dans un corps politique

¹⁶¹ Manent, « La démocratie comme régime et comme religion », *Enquête sur la démocratie. Études de philosophie politique*, op. cit., p. 109.

¹⁶² *Ibid.*, p. 107.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Sur ce sujet, voir : Pierre Manent, « Le retour de la philosophie politique », *Politique et sociétés*, Vol. 22, No. 3, 2003, p. 179-195 et « Le corps et l'ordre politique », *Cours familial de philosophie politique*, op. cit., p. 215-231.

¹⁶⁵ Manent, *Cours familial de philosophie politique*, op. cit., p. 223.

concret dont ils étaient non seulement la partie, mais qui était aussi une partie indissociable d'eux-mêmes.

La Modernité politique fut quant à elle le moment où les hommes ont cessé de se concevoir comme faisant naturellement partie d'un Tout. Au contraire de l'homme vivant sous l'Ancien régime, l'homme moderne est celui qui attache une importance centrale à sa volonté et qui se conçoit comme libre de créer et de défaire ses liens comme bon lui semble. C'est bien cette idée qui est propre à la logique de représentation qui est venue remplacer celle d'incorporation et qui définit aujourd'hui notre existence politique¹⁶⁶. Selon cette nouvelle logique, le lien qui nous unit aux gouvernants ne nous paraît légitime que s'il est l'expression de notre libre volonté. Aux yeux de Manent, les citoyens des démocraties représentatives sont bien ces hommes qui exigent que tous leurs liens soient le fruit d'une décision purement spirituelle¹⁶⁷.

En résumé, si l'on veut cerner l'essence de la démocratie moderne, il faut la définir comme un régime politique fondé sur le principe spirituel de volonté humaine. Or, dans la pensée de Manent, ces considérations ne sont pas seulement l'expression d'un constat, mais donnent plutôt lieu à une inquiétude. Selon lui, la tendance spiritualiste de la philosophie moderne est effectivement porteuse d'une indétermination radicale, car elle ne nous dit rien sur la forme politique concrète dans laquelle le principe de volonté humaine doit s'incarner afin d'avoir une existence effective. Plus encore, les sociétés démocratiques font souvent l'erreur de croire que la volonté des hommes n'a pas véritablement besoin d'être médiatisée par une forme politique particulière afin de se mettre en œuvre, mais qu'elle pourrait plutôt

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 229.

¹⁶⁷ Manent, « Le retour de la philosophie politique », op. cit., p. 193.

s'exercer de manière immédiate. Plutôt que d'admettre que la forme politique est ce qui produit la chose commune et ce qui définit un lien politique concret entre les hommes, nos contemporains refusent de se définir comme les membres d'une communauté politique particulière et préfèrent se considérer comme « des anges qui auraient par hasard un corps », c'est-à-dire comme des êtres libres de créer tous leurs liens sur la base de leur seule volonté individuelle ¹⁶⁸.

D'ailleurs, la tentation moderne de négliger notre existence politique concrète et de céder au fantasme de composer et de décomposer tous nos liens à notre gré n'est pas seulement présente dans l'opinion commune, mais également chez certains philosophes contemporains. Elle se manifeste par exemple le plus clairement chez ceux qui défendent une théorie contractualiste du politique. Selon Manent, ce genre de théorie est sans doute celui qui néglige le plus les conditions réelles de notre vie politique et qui, plutôt que de chercher à cerner la nature du lien qui unit concrètement les hommes au sein d'une forme politique particulière, imagine l'ordre politique comme le fruit de la décision spirituelle d'hommes abstraits. Les mots qu'il emploie pour qualifier ces théories sont d'ailleurs très durs : il ne s'agit à son avis de rien moins qu'une sorte d'angéologie. Si le nom de John Rawls n'est pas toujours explicitement mentionné lorsqu'il énonce sa critique, on ne saurait douter que ce dernier est bien la cible de ses attaques :

Il n'est donc pas étonnant que ce qui passe pour philosophie politique ou théorie de la démocratie aujourd'hui est plutôt une forme d'angéologie. Dans un espace détaché de cette planète – peut-être séparé de celle-ci par un « voile d'ignorance » - des êtres qui ne sont pas véritablement humains – peut-être leur humanité est-elle à venir ? – délibèrent des conditions sous lesquelles ils consentiraient à atterrir sur notre modeste planète et à revêtir notre 'chair trop solide' ¹⁶⁹.

¹⁶⁸ *Ibid.* Voir aussi : Manent, *Cours familier de philosophie politique*, op. cit., p. 230.

¹⁶⁹ Manent, « Le retour de la philosophie politique », op. cit., p. 193-194.

Dans la perspective de Manent, donc, la *Théorie de la justice* ne nous dit rien à propos des citoyens que nous avons réellement devant les yeux, ceux dont les raisonnements ne prennent pas forme dans une position originelle fictive et abstraite, mais plutôt au sein d'un espace politique particulier et concret. La première critique que Pierre Manent dirige contre la théorie de Rawls consiste donc à affirmer comme Raymond Geuss et Chantal Mouffe que cette philosophie manque de réalisme, c'est-à-dire qu'elle ne s'intéresse aucunement aux communautés politiques réelles et à la délibération concrète entre les hommes qui s'y déroule.

De fait, il semble bien que l'impulsion fondamentale de la théorie de Rawls soit le désir de remplacer la discussion commune sur la chose politique par un raisonnement moral individuel qui nous fournirait en dernier lieu deux principes de droit fondamentaux afin de réguler notre vie collective. Sa philosophie ne se propose pas de théoriser les actions politiques des hommes et les motifs qui peuvent les guider, mais préfère imaginer des principes de droit minimaux en fonction desquels nos décisions politiques devraient être jugées. Selon un tel point de vue, l'action politique légitime n'est pas celle qui est débattue sur la place publique, mais plutôt celle qui consiste en l'application mécanique d'un principe de droit. En plus de négliger les conditions réelles de notre existence politique, la philosophie de Rawls s'articule donc autour d'un oubli du commun et d'une forte idéalisation du droit individuel alors que le rôle du philosophe politique est celui de penser la chose commune d'autant plus que les grandes disciplines modernes comme le droit et

l'économie semblent toutes avoir renoncé à penser la vie politique dans sa dimension collective plutôt qu'individuelle ¹⁷⁰.

Le fantasme d'une régulation purement juridique du monde social est de fait propre aux démocraties contemporaines qui rêvent aujourd'hui de remplacer le commandement politique par la règle de droit ¹⁷¹. Aux yeux de Manent, nos démocraties cherchent effectivement à réaliser la liberté et l'égalité pour tous en procurant des droits individuels à tous les hommes et ce, indépendamment de tout cadre politique concret ¹⁷². On voudrait, en d'autres termes, constituer un empire universel et cosmopolitique des droits humains qui n'aurait plus besoin de la médiation des formes politiques particulières, mais qui nous procurerait immédiatement des droits simplement parce que nous sommes humains ¹⁷³.

Or, plutôt que de combattre ce *pathos* des démocraties contemporaines, la philosophie de John Rawls l'alimente. Sa philosophie cède à l'apolitisme de l'idéologie contemporaine des droits humains et ne nous propose finalement que des principes de droit. Pierre Manent reste donc sceptique devant l'immense popularité de l'oeuvre de Rawls et de l'idéologie des droits humains et s'efforce plutôt de nous faire voir « la condition politique de l'homme ¹⁷⁴. » Il nous faudrait selon lui renoncer à la promesse d'un monde post-politique immédiatement humain et, comme nous l'avons vu, se montrer davantage sensible à la fonction médiatrice de la forme politique ¹⁷⁵. À son avis, seul l'ordre politique permet

¹⁷⁰ Manent, *Le regard politique*, Paris, op. cit., p. 212-213.

¹⁷¹ Manent, *Cours familier de philosophie politique*, op. cit., p. 284.

¹⁷² *Ibid.*, p. 284.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 286.

¹⁷⁴ Voir Manent, « La condition politique de l'homme », *Cours familier de philosophie politique*, op. cit., p. 327-341.

¹⁷⁵ Manent, *Cours familier de philosophie politique*, op. cit., p. 331.

en dernier lieu aux différentes expériences humaines de communiquer et aux hommes de vivre en commun :

Par ce détour, nous retrouvons le sens de l'ordre politique. Il semble moins pur, moins noble, moins humain, que l'ordre humanitaire. Il n'est pas l'ordre humain universel, il ne s'adresse pas immédiatement à l'homme en tant qu'homme. Mais, précisément, il permet de tisser ensemble d'une manière efficace le sentiment de soi et le sentiment de l'autre. Pourquoi ? Parce que, dans l'ordre politique, le soi et l'autre ont quelque chose *en commun* : l'ordre politique précisément, le corps politique, la république qui est chose commune¹⁷⁶.

Le souci de Pierre Manent pour la vie politique concrète lui permet ainsi de formuler deux objections à l'endroit de la philosophie de John Rawls. Premièrement, en mettant en scène des hommes abstraits, la théorie de Rawls ne nous renseigne aucunement sur la vie politique réelle qui ne se déroule pas derrière le voile d'ignorance, mais au sein de formes politiques définies¹⁷⁷. Ensuite, en fondant sa philosophie sur deux principes de justice qui ne sont pensés que par un seul individu dans la position originelle, Rawls ne refuse pas seulement de parler des choses concrètes, mais il renonce aussi à nous parler de la chose commune.

En plus de ces deux objections, toutefois, il est possible d'esquisser deux autres critiques formulées par Manent contre la pensée de Rawls en nous fondant sur les explications données au sujet du rapport que le penseur français entretient avec la science

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 331.

¹⁷⁷ Il faudrait peut-être nuancer ce propos en soulignant que John Rawls a lui-même vu la difficulté de défendre une théorie philosophique détachée de toute forme politique concrète. On peut d'ailleurs envisager son *Libéralisme politique* comme une tentative d'atténuer les tendances universalistes de la *Théorie de la justice*. Rawls y affirme alors que les principes de justice ne reflètent en dernier lieu que les préférences des citoyens des sociétés occidentales démocratiques et pluralistes. Si on peut reprocher à Pierre Manent d'avoir une lecture trop universaliste de la philosophie de Rawls centrée sur la *Théorie de la justice*, on semble tout de même en droit de douter que le discours plus contextualiste de *Libéralisme politique* réussit complètement à esquiver l'argument avancé par Manent. Rawls théorise effectivement très peu la forme politique au sens où Pierre Manent l'entend. Voir : John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, Quadrige / PUF, 1995. Voir aussi : John Rawls, *Justice as Fairness : Political not Metaphysical*, Philosophy and Public Affairs, Vol. 4, No. 3, 1985, p. 223-251.

politique grecque. La première, assez simple, souligne que la philosophie politique contemporaine cherche délibérément à s'éloigner du point de vue du citoyen alors que la deuxième, plus substantielle, nous montre que les philosophes politiques se dégagent aujourd'hui très peu des présupposés de la démocratie moderne. Commençons par la première.

Alors que les Anciens croyaient qu'un examen critique des opinions politiques des citoyens était le seul moyen de parvenir à la connaissance du juste, le présupposé de notre science politique est à l'opposé que le savant doit tout faire pour se distancier du point de vue du citoyen¹⁷⁸. Selon les Modernes, le savant ne peut effectivement connaître le politique que s'il parvient à se distancier radicalement du point de vue ordinaire et à embrasser un point de vue scientifique impartial. Il devra pour ce faire délaissier le langage dont les citoyens se servent pour décrire les phénomènes politiques et élaborer un langage technique et spécialisé qu'il croit plus à même d'exprimer des vérités sur le politique. Voilà bien pourquoi des philosophes comme John Rawls élaborent des expériences de pensée qui nous permettrait supposément de nous détacher de la partialité des citoyens et d'atteindre l'impartialité requise pour traiter de la justice de manière objective.

Selon Manent, pourtant, une perspective aussi artificielle ne peut au mieux que nous éloigner des phénomènes politiques tels qu'ils se présentent à nous. Si nous devrions selon lui nous inspirer de la science politique grecque afin de penser le politique, c'est parce que cette dernière décrit l'expérience ordinaire du citoyen dans un langage simple qui

¹⁷⁸ Manent, *Le regard politique*, op. cit., p. 66.

lui est naturellement adapté. Les Modernes, quant à eux, restent prisonniers d'un langage trop abstrait pour saisir la réalité concrète de la vie politique.

Or, en plus de nous enfermer dans un langage théorique artificiel, la philosophie politique contemporaine se montre beaucoup moins sensible à l'hétérogénéité des biens politiques que la science politique grecque. Comme nous l'avons vu, la démarche d'Aristote est selon Manent particulièrement sensible à l'incommensurabilité des biens politiques et demeure soucieuse des biens auxquels un régime politique particulier accorde peu de place. Les Modernes, quant à eux, jettent habituellement un regard beaucoup plus confiant sur leur propre régime et tendent le plus souvent à concevoir la démocratie comme le meilleur régime politique qui soit. Ceci se montre sans doute le plus clairement dans la philosophie de l'histoire implicite à la perspective de plusieurs philosophes contemporains et selon laquelle nous serions aujourd'hui parvenus à la fin de l'histoire politique de l'humanité. Après avoir assisté à la victoire de la démocratie représentative sur ses principaux concurrents au cours de la moitié du vingtième siècle¹⁷⁹, il ne nous resterait plus qu'à chercher les moyens d'étendre la liberté et l'égalité démocratiques entre les hommes et ce, de manière toujours plus efficace. Il ne s'agirait donc plus de penser les forces et les faiblesses de notre régime et de le comparer aux autres régimes possibles, mais plutôt d'élaborer une *théorie de la démocratie* qui chercherait avec toujours plus d'ingéniosité les moyens d'affirmer et de réaffirmer les principes démocratiques de base. Encore une fois, l'œuvre philosophique qui exprime le mieux cette philosophie de l'histoire est selon Manent celle de John Rawls :

¹⁷⁹ Manent, « La démocratie comme régime et comme religion, *Enquête sur la démocratie. Études de philosophie politique*, op. cit., p. 105.

Qu'est-ce qu'une théorie de la démocratie ? C'est une axiomatique qui part de la vérité non questionnée des principes de la démocratie moderne et en déroule les conséquences, conséquences certes variables en fonction de l'ingéniosité des auteurs, mais dont l'amplitude des variations est extrêmement faible. Aujourd'hui, dans les universités, la théorie de la démocratie est une immense machine à produire du même, à produire la même texture théorique qui recouvre [...] la vie intellectuelle de nos départements de science politique. Les universitaires, les chercheurs sont alors sélectionnés selon leur capacité à dire, de manière apparemment plus ingénieuse que les autres, la même chose que les autres. Et c'est ainsi que depuis plus de trente ans, la moitié – c'est-à-peine une exagération – des travaux de théorie politique est occupée à commenter indéfiniment l'œuvre de John Rawls – la *Théorie de la justice* et les autres ouvrages – œuvre certainement très honorable, mais tout de même limitée et en tout cas entièrement assujettie aux préjugés de l'époque que John Rawls se borne à expliciter soigneusement. J'ai envie de dire qu'aucun tyran, aidé de tous ses sbires, n'aurait pu obtenir une telle monotonie¹⁸⁰.

S'il nous fallait résumer la critique dirigée par Pierre Manent contre la philosophie politique de John Rawls, il faudrait insister sur quatre points. Tout d'abord, cette théorie a le défaut d'être trop abstraite, c'est-à-dire qu'elle s'intéresse aux raisonnements d'individus fictifs plutôt qu'à l'expérience concrète des citoyens contemporains qui vivent au sein d'une forme politique particulière. En second lieu, il semble que Rawls renonce à penser la production de la chose commune et préfère imaginer le gouvernement collectif des hommes comme une sorte de gouvernement impersonnel de la règle qui ne ferait en dernier lieu que garantir la protection de certains droits individuels. En troisième lieu, les considérations de Rawls s'expriment dans un langage artificiel et abstrait qui ne reflète en rien l'expérience politique naturelle du citoyen. Enfin, la perspective de Rawls ne se détache aucunement des présupposés de la démocratie moderne, un régime sur lequel nous devrions plutôt poser un regard critique en vue de cerner ses avantages, mais aussi ses inconvénients et ses dangers.

¹⁸⁰ Manent, *Le regard politique*, op. cit., p. 210-211. L'idée que l'œuvre de Rawls est complètement assujettie aux préjugés de la démocratie moderne est exprimée avec encore plus de virulence par Allan Bloom dans : Allan Bloom, « Review : Justice : John Rawls Vs The Tradition of Political Philosophy », *The American Political Science Review*, Vol. 69, No. 2, 1975, p. 648-662.

Il est ici important de noter que la charge de Manent contre la théorie de la démocratie contemporaine n'est pas une charge contre la démocratie moderne elle-même. Malgré son respect profond pour la philosophie grecque, il serait à notre avis profondément erroné de considérer Pierre Manent comme un penseur anti-démocratique et anti-moderne¹⁸¹. La plupart de ses commentateurs tendent d'ailleurs à le décrire comme un ami modéré de la démocratie moderne, ce qui apparaît sans doute le mieux lorsque l'on se penche comme nous le ferons bientôt sur analyse de la philosophie politique de Tocqueville¹⁸².

Or, la question de savoir quels jugements Pierre Manent porte en dernier lieu sur la vie politique occidentale contemporaine nous paraît pourtant bien légitime. Le penseur exprime après tout plusieurs doutes quant au point de vue théorique à partir duquel nous envisageons habituellement la chose politique, mais aussi quant aux choix politiques pratiques des citoyens européens contemporains. Depuis quelques années, les réflexions de Manent l'ont effectivement amené à prendre position sur certains enjeux européens qui reflètent à son avis l'incapacité des citoyens contemporains à reconnaître la valeur de la vie commune et de la forme politique concrète. La question est alors de savoir si ses prises de position récentes sont bien conciliables avec les considérations théoriques que nous avons examinées jusqu'à présent.

¹⁸¹ Manent affirme par exemple que la démocratie représentative produit le système de la liberté moderne, qui est « la mise œuvre la plus stable, pour autant la plus satisfaisante, de la liberté politique que l'humanité ait connue ». Voir : Manent, *Cours familial de philosophie politique*, op. cit., p. 37.

¹⁸² C'est dû moins la thèse de Daniel Tanguay dans : Tanguay, « Pierre Manent et la question de l'homme », op. cit., p. 71-98. C'est également la thèse de Daniel J. Mahoney dans : Daniel J. Mahoney, « Modern Liberty and the Moral Contents of Life : An Introduction to the Political Reflection of Pierre Manent », *Perspectives on Political Science*, Vol. 21, No. 4, automne 1992, p. 193-200.

3.3 La démocratie moderne et la nation

Comme nous l'avons vu, Pierre Manent récupère plusieurs thèses aristotéliennes au sein de sa pensée. Cependant, son intérêt pour les Anciens ne l'a jamais amené à négliger les textes centraux de la philosophie politique des Modernes. La majeure partie de son œuvre intellectuelle consiste d'ailleurs en une étude approfondie de la pensée de ces derniers ¹⁸³. Dans le sillage de Raymond Aron, Manent a notamment contribué au mouvement de redécouverte de la pensée d'Alexis de Tocqueville en publiant une analyse rigoureuse de sa pensée en 1982 : *Tocqueville et la nature de la démocratie* ¹⁸⁴. De fait, la sensibilité de Manent à la diversité des biens politiques qui se manifeste dans son commentaire d'Aristote est tout aussi présente dans ce petit livre indispensable pour cerner le rapport qu'il entretient aujourd'hui avec la démocratie moderne.

À ses yeux, Tocqueville est le penseur qui a le mieux décrit le type d'homme que la démocratie moderne a fait advenir. Selon Tocqueville, plus précisément, l'homme démocratique se distingue si radicalement de l'homme aristocratique que l'on pourrait effectivement décrire la démocratie et l'aristocratie comme « deux humanités distinctes ¹⁸⁵. » Au contraire de son prédécesseur, le propre de l'homme démocratique est d'être mu par un fort sentiment du semblable qui le pousse à vouloir étendre l'égalité entre les hommes toujours davantage. Or, si l'aspect bénéfique de la démocratie est de favoriser une égalité nouvelle entre les hommes, celle-ci entrave aussi certaines possibilités humaines qui se déployaient plus aisément sous le régime aristocratique. La démocratie rend par

¹⁸³ Voir les deux ouvrages suivants : Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne*, Paris, Gallimard, 2007 [1977] et Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*, Paris, Hachette, 1997.

¹⁸⁴ Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, 1993.

¹⁸⁵ Manent, « La vérité, peut-être », *Enquête sur la démocratie. Études de philosophie politique*, op. cit., p. 45.

exemple l'exercice des vertus civiques par les citoyens beaucoup plus difficile et tend à désintéresser ces derniers de la chose publique. On touche ici à un aspect crucial de l'analyse de Tocqueville : parce que la démocratie décrit l'humanité comme une chose déjà contenue en chaque homme plutôt que comme une chose à produire, l'homme démocratique ne croit plus comme autrefois qu'il est nécessaire de faire l'exercice de vertus civiques et morales afin de réaliser son humanité. Bien au contraire, ce dernier conçoit son humanité comme une chose qui lui appartient en soi et que l'on peut facilement séparer de sa vie de citoyen ¹⁸⁶.

Dans l'analyse de Manent, Tocqueville apparaît donc comme un penseur inquiet déchiré entre les bienfaits de la démocratie moderne et ses dangers. Comme il le dit bien, Tocqueville est ce témoin des transformations politiques propres à la Modernité qui « éprouve simultanément une condescendance ironique et une fascination effrayée, et mêle dans la même phrase le persifflage indulgent et cordial avec le tremblement pascalien ¹⁸⁷. » Ceci ne signifie pas que le penseur du 19^e siècle est en dernier hostile à la démocratie, mais seulement qu'il nous rappelle que l'homme moderne devrait être prudent devant les dangers qui sont propres à son mode de gouvernement. En bref, Tocqueville est ce penseur qui, plus que les hommes démocratiques eux-mêmes, a su voir les forces et les faiblesses de la démocratie moderne et qui nous prescrit en dernier lieu de l'aimer modérément :

¹⁸⁶ Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, op. cit., p. 174.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 95.

Il est difficile d'être l'ami de la démocratie ; il est nécessaire d'être l'ami de la démocratie : tel est l'enseignement de Tocqueville. Il est difficile d'être l'ami de la démocratie parce que le dogme démocratique est destructeur des contenus moraux qui constituent la spécificité et donc la grandeur humaines. Il est nécessaire d'être l'ami de la démocratie parce que c'est à cette seule condition qu'il est possible de préserver, sous le dogme démocratique, au moins des reflets ou des analogies, et parfois ou souvent selon la vertu des hommes, la réalité de ces contenus moraux. En particulier, ce n'est qu'en acceptant pleinement le principe démocratique qu'il est possible d'entretenir ou de susciter la liberté politique ; dans l'exercice de la liberté politique, les hommes ont accès à un *humanum commune*¹⁸⁸...

Or, pour accéder à l'*humanum commune* dont nous parle Manent, les hommes devront refuser l'individualisme exacerbé vers lequel la démocratie les pousse et renoncer au rêve de séparer leur humanité du corps politique. Au sein de sa pensée, on retrouve bien la méfiance tocquevillienne contre les tendances individualisantes et antipolitiques de la démocratie moderne¹⁸⁹. De fait, c'est cette méfiance qui guide en bonne partie sa critique récente de la construction européenne et sa défense de la forme nationale.

S'il est surtout connu pour son travail d'exégèse des grands textes de la philosophie politique occidentale, Pierre Manent a récemment choisi de déroger à sa méthode habituelle en publiant un court essai dans lequel il se propose de défendre la nation européenne contre ses détracteurs : *La Raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*¹⁹⁰. Dans le contexte européen actuel, le concurrent principal à la forme nationale est bien entendu l'Union européenne. Or, d'après Manent, alors que cette dernière se présente souvent comme le projet de construire une nouvelle forme politique, elle est toujours incapable de faire advenir un espace de délibération collective concret. À son avis, l'Union européenne ne favorise effectivement qu'une gouvernance impersonnelle de la règle et du droit sans

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 177.

¹⁸⁹ Manent souligne la caractère antipolitique de la démocratie moderne dans : Manent, *Cours familial de philosophie politique*, op. cit., p. 335.

¹⁹⁰ Manent, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, op. cit.

permettre l'exercice de la souveraineté populaire. Au bout du compte, elle ne représente ainsi qu'une sorte de pouvoir sans peuple ou encore une idée spirituelle vague et abstraite plutôt qu'une forme politique concrète ¹⁹¹. Voilà pourquoi Manent lui préfère en dernier la vieille nation européenne au sein de laquelle les Européens ont historiquement fait l'expérience de la chose commune. Selon lui, la nation joue bien le rôle que l'Union européenne est incapable de jouer : celui d'une forme politique particulière qui permet aux Européens de médiatiser l'universalité humaine et d'en faire l'expérience concrète.

Malgré la capacité de la nation à faire le pont entre l'universel et le particulier, les Européens se montrent aujourd'hui hostiles à la forme politique qui les modèle depuis si longtemps sous prétexte qu'elle ne ferait en dernier qu'exacerber les différences entre les hommes. C'est bien par le nationalisme, dit-on, que l'on est arrivé aux désastres politiques du vingtième siècle. Tout comme l'homme démocratique de Tocqueville, les Européens contemporains sont mus par un sentiment du semblable qui les pousse à désirer l'abolition de tous les particularismes et de s'unir au sein d'un empire abstrait régulé par le droit et la morale plutôt que par la décision politique.

Pierre Manent, quant à lui, cherche à nous montrer que les différences nationales ne sont pas un mal en soi, mais qu'elles nous permettent plutôt de préserver la diversité humaine. D'après lui, seule une forme politique tangible permet en dernier lieu de médiatiser l'universalité humaine de telle sorte que les hommes puissent mettre des motifs et des biens politiques en commun. C'est bien pour cette raison qu'il nous faudrait privilégier la nation, donc chacune incarne au bout du compte une manière concrète de

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 16.

médiatiser l'universalité humaine. En bref, on peut dire que la défense de la forme nationale de Manent est motivée par un souci de l'universel plutôt que par un souci du particulier ; le particulier n'étant que le passage obligé de l'universalité humaine lorsqu'elle se cherche une existence concrète.

Si l'on voulait décrire la pensée de Manent en peu de mots, il serait sans doute utile de cibler deux idées qui guident l'ensemble de ses propos et que l'on trouve déjà dans son interprétation de la philosophie d'Aristote. Tout d'abord, il nous faudrait cerner sa sensibilité à la diversité des biens politiques et des expériences humaines, car c'est bien cette sensibilité qui le mène à la fois à se méfier des théoriciens contemporains de la démocratie et des détracteurs de la nation. L'erreur des premiers est d'oublier que malgré ses bienfaits, la démocratie moderne entrave malgré tout certains biens politiques auxquelles d'autres régimes ont déjà accordé plus de place. Celle des deuxièmes est plutôt d'être aveugle au fait que la pluralité des nations européennes favorise aujourd'hui la diversité de biens politiques puisque ces nations permettent chacune à leur manière de médiatiser l'universalité humaine au sein d'une espace politique concret.

Cette sensibilité à la diversité des biens politiques est d'ailleurs ce qui nous porte à croire que Pierre Manent réussit mieux que Raymond Geuss et que Chantal Mouffe à faire face au problème de la justification des jugements politiques. S'il nous faut à son avis rejeter la quête abstraite de principes de justice absolus, celui-ci croit également qu'il nous sera toujours possible d'entamer une discussion rationnelle au sujet de la valeur des actions politiques des hommes en montrant quels biens politiques elles favorisent. Plutôt que de faire le pari qu'il existe un Bien politique suprême, Manent s'appuie sur l'ontologie

aristotélicienne de la diversité des biens humains et nous rappelle que l'on pourra toujours invoquer différents biens politiques pour justifier nos choix politiques particuliers. Bien entendu, les discours sur le juste seront toujours en opposition partielle et il semble par conséquent que la volonté humaine de vivre en communauté ne nous dispensera jamais d'employer notre rationalité pour dialoguer et pour débattre à propos de la hiérarchie particulière entre les biens politiques qu'il faudrait s'efforcer d'atteindre.

Plutôt que de se désoler devant la condition politique de l'homme, Pierre Manent souligne d'ailleurs que la vie politique permet en fait aux hommes de réaliser leur potentiel d'humanité. S'il est bien sensible à la diversité des biens politiques, il fait aussi preuve d'un attachement certain à l'idée aristotélicienne selon laquelle l'homme est un animal politique. L'homme, en d'autres termes, ne peut déployer sa nature que dans l'espace politique assuré par la forme et le régime politiques¹⁹². Voilà bien pourquoi les Européens devraient aujourd'hui lutter pour le maintien de l'espace national au sein duquel ils peuvent encore vivre en commun plutôt que de se laisser séduire par l'individualisme et par l'oubli de la chose commune.

Il serait bien sûr quelque peu ambitieux de prétendre résumer la pensée politique de Manent en deux thèses, pensée qui nous paraît en dernier lieu plus subtile que celle de Geuss et de Mouffe. Si celui-ci est indubitablement préoccupé par la production de la chose commune, il serait également trop simpliste de le décrire comme un penseur uniquement sensible aux charmes de la vie politique. Pierre Manent n'est pas seulement le penseur de la forme politique en tant que réalité productrice de la chose commune, il est aussi celui qui

¹⁹² Pierre Manent conclut d'ailleurs son *Cours familier de philosophie politique* en soulignant la vérité de la nature politique de l'homme. Voir : Manent, *Cours familier de philosophie politique*, op. cit., p. 341.

nous rappelle prudemment les limites inhérentes à tout régime politique particulier. Si le régime est bien ce qui impose une hiérarchie particulière des biens politiques, celui-ci ne pourra jamais prétendre incarner la totalité de la justice.

Cette idée de Manent nous conduit pourtant vers une certaine difficulté lorsqu'on tente de l'appliquer à la démocratie libérale moderne, un régime qui est lui-même fondé sur des principes qui se prétendent universels : la liberté et l'égalité *pour tous*. Nos démocraties trouvent effectivement leur légitimité en l'idée que tous les hommes sont semblables et donc, qu'ils devraient tous bénéficier des mêmes droits politiques. En effet, toute la démarche de Manent vise au bout du compte à nous sensibiliser à la particularité de nos régimes politiques alors que ces derniers semblent contenir le germe de l'universel en eux-mêmes. Ceci nous mène en dernier lieu à nous demander si la démocratie contemporaine peut bien se défaire de sa tendance à vouloir s'universaliser toujours ou si cette tendance n'est pas plutôt la conséquence logique de ses fondements. Si l'on admet que tous les hommes sont semblables et qu'ils doivent jouir des mêmes droits politiques, comment peut-on effectivement justifier le fait de tracer des frontières nationales plutôt que de s'assurer que tous les hommes sont bien libres et égaux au plan mondial ?

Certes, la pensée de Pierre Manent n'est pas dépourvue de ressources afin de répondre à cette question. L'ambition du penseur est bien de nous montrer que sans les frontières nationales, la liberté et l'égalité ne règneront jamais dans les faits et se condamnent plutôt à demeurer des principes abstraits. Or, il faut bien admettre que les frontières nationales seront toujours considérées comme suspectes par les citoyens d'un régime démocratique lui-même fondé sur des principes qui se veulent universellement

valables. En définitive, Pierre Manent nous paraît faire un pari bien difficile : celui de défendre la particularité concrète d'un régime qui tend tout entier vers l'universalité abstraite.

La difficulté de ce pari ne signifie pas que l'on devrait pour autant ignorer les critiques du penseur français. Si sa pensée nous apparaît somme toute comme l'effort de trouver un certain point d'équilibre entre l'universel et le particulier, il nous paraît juste d'affirmer que la plupart des philosophes contemporains négligent la dialectique qui doit se jouer entre ceux-ci afin que l'universalité humaine puisse revêtir une existence concrète. À mi-chemin entre l'universel et le particulier, la pensée de Pierre Manent s'articule autour de pôles qui sont difficilement commensurables, mais sa démarche nous rappelle que le penseur qui choisit de prendre le politique pour objet d'étude ne sera jamais dispensé d'opérer une commensuration délicate entre ceux-ci.

Conclusion

Le second souffle que connut la philosophie politique au vingtième siècle prit certainement de court les auteurs qui avaient proclamé sa mort¹⁹³. Alors que la cause de cette dernière semblait perdue, le monde universitaire anglo-américain devint à la surprise de plusieurs le berceau d'un nouveau type de réflexion politique qui s'est articulé autour d'une oeuvre – la *Théorie de la justice* de John Rawls – et de son questionnement central : quelle extension devrait-on accorder aux principes démocratiques de liberté et d'égalité afin de les réaliser le plus pleinement possible au sein des sociétés occidentales contemporaines ? Or, les voix contemporaines du réalisme politique qui s'élèvent aujourd'hui pour remettre en cause la valeur du paradigme rawlsien nous forcent bien à nous demander si ce second souffle de la philosophie politique ne connaîtrait pas présentement son propre essoufflement.

Certes, Raymond Geuss, Chantal Mouffe et Pierre Manent ne sont pas les premiers à formuler des objections à l'endroit de la théorie de John Rawls. Les arguments avancés par ces trois auteurs nous permettent néanmoins de constater que les critiques de la philosophie rawlsienne n'ont rien perdu en radicalité au cours des dernières décennies. De fait, la force de leur propos oblige aujourd'hui les penseurs politiques à se poser une question gênante : la philosophie politique se serait-elle aujourd'hui engagée dans une voie infructueuse ? Chacun à leur manière, ces trois auteurs nous montrent que de lourdes objections pèsent contre la méthodologie rawlsienne et qu'il nous faudrait peut-être jeter les

¹⁹³ Peter Laslett, « Introduction », *Philosophy, Politics and Society : First series*, Blackwell publishing, 1956, p. vii.

bases d'une nouvelle approche du politique plus réaliste et plus proche de la délibération politique concrète.

Si Geuss, Mouffe et Manent proviennent d'horizons intellectuels forts différents, il faut toutefois constater que leurs critiques se rejoignent sur plusieurs points. Raymond Geuss et Chantal Mouffe s'inquiètent tous deux, par exemple, du caractère conservateur et partial de la démarche de Rawls. Alors que le philosophe américain croit illusoirement que la position originelle exprime la volonté impartiale de chacun, celui-ci défend à leur avis l'idéologie libérale américaine dans sa quasi-intégralité, ce pourquoi ses propos ne font que cimenter l'hégémonie sociale et favoriser le statu quo politique. Ces deux penseurs rejettent également la possibilité d'atteindre le point de vue de surplomb neutre et impartial sur la justice visé par Rawls. Plutôt que de tenter vainement de se dégager du monde concret, les philosophes politiques devraient selon eux reconnaître le contexte social et historique dans lequel leur réflexion s'inscrit toujours et adopter une approche contextualiste du politique inspirée pour l'un de la philosophie de Nietzsche et d'Adorno, et pour l'autre, de celle de Derrida et de Wittgenstein.

Le ton de Pierre Manent diverge quant à lui sensiblement de celui de Raymond Geuss et de Chantal Mouffe. Alors que la démarche de ces derniers est influencée par la théorie critique et par la déconstruction, Manent se rapproche plutôt de la perspective de Leo Strauss, de Raymond Aron et d'Aristote. Il ne faut pourtant pas croire que les critiques formulées par le penseur français n'entretiennent aucun lien avec celles de Geuss et de Mouffe. Mouffe et Manent partagent par exemple un certain scepticisme quant au fantasme libéral de créer un monde post-politique au sein duquel le conflit serait chose du passé. De

surcroît, les deux penseurs reprochent ensemble à la théorie de John Rawls d'alimenter le rêve irréaliste de réguler les rapports entre les hommes par le droit à lui seul.

Or, si la pensée de chacun de ces trois auteurs partage certains éléments avec celle des deux autres, une idée plus fondamentale unit à notre avis leurs critiques ; Geuss, Mouffe et Manent défendent tous la thèse que la philosophie politique contemporaine devrait faire preuve d'un réalisme accru en se rapprochant davantage du point de vue de l'acteur politique, c'est-à-dire du citoyen et de l'homme politique. Rappelons tout d'abord que Raymond Geuss fait preuve d'une admiration particulière pour l'homme politique qui saurait allier le jugement pratique et la réflexion théorique, celui qu'il décrit en dernier lieu comme un Thucydide qui saurait philosopher. De son côté, Chantal Mouffe souligne que ce sont bien les citoyens qui devraient aujourd'hui questionner l'interprétation dominante des principes démocratiques de liberté et d'égalité au sein d'espaces publics de délibération que l'on aurait créés à cet effet. Enfin, influencé par la pensée de Strauss et d'Aron, Pierre Manent est sans aucun doute le penseur qui exprime le plus clairement la nécessité d'adopter le point de vue de l'acteur afin d'envisager le politique de manière réaliste. Strauss nous a selon lui permis de redécouvrir le point de vue du citoyen tandis qu'Aron aura su, mieux que la plupart des intellectuels de son temps, embrasser le point de vue du décideur politique. En somme, le point de vue rejeté par les trois auteurs auxquels nous nous sommes intéressés est celui du philosophe détaché de la délibération concrète qui prétendrait énoncer des vérités sur le politique en employant uniquement les ressources de la réflexion théorique abstraite.

Or, il est à notre avis incertain que cette volonté d'accorder une importance plus grande à la perspective de l'acteur politique permette véritablement à la philosophie politique de se réorienter plutôt que d'être tout bonnement discréditée. Rappelons-nous la question par laquelle notre réflexion s'est entamée : les projets philosophiques de Raymond Geuss, de Chantal Mouffe et de Pierre Manent possèdent-ils les ressources nécessaires pour mieux guider les acteurs politiques dans leurs jugements politiques particuliers ? Nos trois auteurs arrivent à la conclusion surprenante que l'acteur politique n'est pas celui qui devrait recevoir des leçons du philosophe, mais plutôt celui qui devrait lui en donner. Il nous faut ici nous arrêter un instant pour bien mesurer toute la portée de cette affirmation. Alors que la philosophie politique est tout entière fondée sur l'idée que l'on devrait procéder à l'examen philosophique des opinions des citoyens et des hommes politiques afin de parvenir à une connaissance plus adéquate du politique, Geuss, Mouffe et Manent nous demandent plutôt de renverser la démarche philosophique traditionnelle et de mener un examen critique de la philosophie politique à partir du point de vue du citoyen et de l'homme politique. C'est bien en se glissant à la place du citoyen ordinaire ou du décideur politique que l'on en arriverait selon eux à jeter un regard plus réaliste sur le politique et à se défaire du point de vue théorique abstrait qui nous en dit en dernier lieu très peu au sujet des conditions réelles de notre vie collective.

Loin d'être inoffensif, ce renversement de perspective peut de fait nous mener à questionner la valeur même de la philosophie politique en tant que mode de discours. Après tout, si le citoyen et le décideur politique sont plus à même de cerner les phénomènes politiques de manière réaliste, le philosophe devrait peut-être renoncer à sa volonté d'énoncer des vérités sur le politique et céder sa place aux acteurs politiques véritables.

Pour le dire autrement, si l'on admet que le discours du citoyen et de l'homme politique est supérieur à celui du philosophe, il semble que le projet de procéder à un examen philosophique des opinions des acteurs politiques est aussitôt discrédité.

Cette possibilité n'est pourtant pas théorisée par les trois penseurs auxquels nous nous sommes intéressés. Nous nous permettons d'ailleurs de douter que ces derniers oseraient accepter une conclusion aussi radicale. Soulignons ici que le réalisme *politique* de Geuss, de Mouffe et de Manent demeure également un réalisme *philosophique* ; il ne s'agit pas pour eux de désigner la sphère politique comme une sphère complètement autonome et indépendante de la philosophie, mais plutôt de chercher à ce que le discours philosophique s'adapte mieux qu'il ne le fait actuellement à la réalité politique concrète. Nos trois auteurs préservent à notre avis un postulat important de la philosophie politique : celui qu'il est possible que le philosophe en arrive à énoncer des vérités sur le politique à condition d'employer une méthode qui lui permettrait de cerner toute sa complexité. De fait, les propos avancés par Geuss, Mouffe et Manent prennent souvent la forme d'un discours philosophique thérapeutique : il s'agit bel et bien de guérir la philosophie politique contemporaine de son manque de réalisme et de sa dimension abstraite mais ce, par un surplus de philosophie et de réflexion théorique sur les tâches qu'elle se doit aujourd'hui d'entreprendre. C'est bien ce surplus de réflexion théorique à laquelle Geuss, Mouffe et Manent procèdent chacun à leur manière qui nous permet en dernier lieu d'affirmer que leur réalisme est un réalisme philosophique qui ne renonce jamais à la possibilité d'un discours philosophique légitime sur le politique.

L'abandon du point de vue philosophique sur le politique ne serait d'ailleurs pas sans conséquence au niveau normatif. Si l'on admet que les opinions de l'acteur politique se rapprochent davantage de la vérité sur le politique que les considérations du philosophe, on se retrouve notamment avec le problème de distinguer les opinions vraies des opinions fausses puisque, comme on le sait, les opinions politiques sont le plus souvent contradictoires.

Traditionnellement, la philosophie politique se proposait de répondre à ce problème en trouvant un critère à partir duquel on pourrait opérer cette distinction. De Platon à Kant, l'ambition des philosophes politiques fut souvent de concevoir un Bien suprême ou encore de fonder en raison des principes généraux à partir desquels on pourrait par la suite mesurer la valeur des opinions politiques particulières. Si l'on peut légitimement douter du réalisme de la démarche de John Rawls, on se doit tout de même d'admettre que cette dernière reprend l'ambition proprement normative de la philosophie politique : celle de trancher entre le juste et l'injuste à partir d'une définition particulière de la justice.

Pourtant, ceci ne signifie pas que l'on devrait rejeter les critiques de Raymond Geuss, de Chantal Mouffe et de Pierre Manent sous prétexte que leur pensée ne fait pas immédiatement place au point de vue normatif. Leurs critiques nous permettent au contraire de poser une question nouvelle : serait-il possible, pour les philosophes politiques contemporains, d'abandonner le point de vue fondationnaire et abstrait propre à la méthodologie rawlsienne en fonction de son manque de réalisme tout en préservant la portée normative de leur discipline ? À notre avis, l'abandon du fondationnalisme abstrait

en philosophie politique mène soit à l'impasse décisionniste, soit à concevoir une tâche nouvelle pour les philosophes politiques contemporains.

Comme un examen de la théorie politique de Carl Schmitt permet bien de le constater, le rejet du fondationnalisme peut tout d'abord nous mener à embrasser un certain décisionnisme selon lequel il nous serait toujours impossible de justifier nos choix normatifs de manière rationnelle puisque toute norme ne reposerait en dernier que sur une simple décision d'autorité. Autrement dit, le point de vue décisionniste nous force à renoncer à l'idée d'un critère rationnel du politique et à l'ambition philosophique de distinguer entre le juste et l'injuste par l'usage de raison. Aux yeux du décisionniste, il n'y a en dernier lieu de place que pour des décisions politiques libres mais sans fondements et pour une ontologie de la puissance suivant laquelle les décisions des forts l'emportent habituellement sur celles des faibles. Inutile, donc, de s'opposer à une décision politique quelconque au nom de la raison ; il nous faudrait plutôt reconnaître l'impuissance de la rationalité humaine et abandonner le projet philosophique de trouver une mesure du politique. Comme nous l'avons souligné dans les pages précédentes, il n'est pas certain que Chantal Mouffe ait pu éviter de tomber dans un tel décisionnisme. Si l'on juge que non, la position de la théoricienne devrait alors être décrite comme un décisionnisme démocratique selon lequel il nous faudrait bien faire le choix de la démocratie et de ses principes fondamentaux sans que l'on puisse toutefois considérer ce choix comme autre chose qu'une décision partisane et sans fondements rationnels.

Or, peu d'auteurs semblent prêts à embrasser un tel décisionnisme. De fait, la plupart des philosophes qui rejettent aujourd'hui le fondationnalisme refusent de conclure

qu'un tel rejet mène obligatoirement au décisionnisme. Il existerait à leur avis une voie intermédiaire entre le fondationnalisme abstrait et le décisionnisme politique qui nous permettrait en fait de concevoir une *rationalité politique pratique*, c'est-à-dire une manière de justifier les jugements politiques particuliers sans avoir à recourir à des principes normatifs généraux que l'on aurait préalablement fondés en raison. Aux yeux de plusieurs penseurs, le rejet du fondationnalisme nous mène donc plutôt à concevoir une tâche nouvelle pour la philosophie politique contemporaine : celle de théoriser un nouveau type de rationalité politique.

Plusieurs des penseurs qui se proposent aujourd'hui de théoriser cette rationalité politique pratique s'inspirent pour ce faire de la philosophie politique d'Aristote. Ceux-ci défendent le plus souvent une position anti-fondationnaliste selon laquelle il serait possible de mener une délibération rationnelle au sujet de la valeur d'une action politique particulière en tentant de cerner quels biens politiques elle favorise et quels biens politiques elle entrave et ce, sans se référer à un Bien suprême ou à un étalon de mesure absolu du politique. Cette approche anti-fondationnaliste de la rationalité politique suscite pourtant le scepticisme d'un autre groupe de philosophes contemporains qui reprochent aux néo-aristotéliens de sous-estimer grandement la capacité de la raison humaine à fonder les jugements politiques concrets¹⁹⁴. L'erreur de ces derniers serait alors de ne pas considérer que le fondationnalisme ne signifie pas nécessairement la résorption de la rationalité pratique dans la rationalité théorique et que le projet d'autonomiser la raison pratique tout

¹⁹⁴ Jean-Pierre Dupuy, « Défense et illustration des pouvoirs de la rationalité », dans Vincent Descombes, *Philosophie du jugement politique. Débat avec Vincent Descombes*, op. cit., p. 141.

en lui revendiquant « une dimension possible d'objectivité et de non-relativité » caractérise la philosophie morale et politique depuis Kant ¹⁹⁵.

Que l'on soit sympathique ou hostile aux propos tenus par Raymond Geuss, Chantal Mouffe et Pierre Manent, force est donc de constater que leur critique sévère de la démarche abstraite de John Rawls a donné naissance à un important débat sur la nature de la rationalité pratique et sur l'utilité du fondationnalisme en philosophie politique. Si leur pensée n'est pas exempte de tout problème, leurs considérations sur le rapport que doit entretenir le discours philosophique et la délibération concrète nous permettent de théoriser un des défis les plus sérieux de la philosophie politique contemporaine. Il semble effectivement que cette dernière ne se libèrera pas de l'emprise du fondationnalisme abstrait sans un nouvel effort pour échapper au décisionnisme, c'est-à-dire sans entreprendre un travail sérieux de réflexion sur les conditions de possibilités de la justification des jugements politiques particuliers. Certes, les propos de Raymond Geuss, de Chantal Mouffe et de Pierre Manent ne closent pas le débat sur la nature de la philosophie et de la rationalité politique, mais leurs pensées constituent une introduction féconde aux problèmes contemporains de la discipline. Elles posent de fait un défi non-négligeable aux philosophes politiques contemporains : celui de dresser un portrait plus réaliste de la rationalité politique, qui n'est jamais exercée par des individus abstraits derrière un quelconque voile d'ignorance, mais toujours par des citoyens et des hommes politiques réels au sein d'une réalité bien tangible.

¹⁹⁵ Alain Renaut, « Le 'jugement réfléchissant' et le choix politique », *Philosophie du jugement politique. Débat avec Vincent Descombes*, op. cit., p. 180.

Bibliographie

A) Ouvrages et articles généraux de philosophie politique

ARISTOTE, *Les politiques*, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990, 575 p.

BLOOM, Allan, « Review : Justice : John Rawls Vs The Tradition of Political Philosophy », *The American Political Science Review*, Vol. 69, No. 2, 1975, p. 648-662.

DANIELS, Norman, *Just Healthcare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 245 p.

DESCOMBES, Vincent, « Philosophie du jugement politique », dans *Philosophie du jugement politique. Débat avec Vincent Descombes*, Paris, Éditions Points, 2008, p. 7-48.

DUPUY, Jean-Pierre, « Défense et illustration des pouvoirs de la rationalité », dans *Philosophie du jugement politique. Débat avec Vincent Descombes*, Paris, Éditions Points, 2008, p. 134-141.

FREUND, Julien, « Préface » dans Carl Schmitt, *La notion de politique – Théorie du partisan*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 9-11.

GAUCHET, Marcel, « Les tâches de la philosophie politique », *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 505-557.

GRAMSCI, Antonio, *Pre-Prison Writings*, édité par Richard Bellamy, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 408 p.

GRAMSCI, Antonio, *Quaderni dal Carcere*, Turin, éditions V. Gerratana, 1975, 608 p.

GRAMSCI, Antonio, « Quelques thèmes sur la question méridionale », dans Marie-Antonietta Macciocchi, *Pour Gramsci*, Paris, Seuil, 1974, p. 313-336.

KYMLICKA, Will, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, 2e édition Oxford, Oxford University Press, 2002 [1990], 497 p.

LASLETT, Peter, « Introduction », *Philosophy, Politics and Society : First Series*, Blackwell Publishing, 1956, 184 p.

LÉNINE, « Le programme militaire de la révolution prolétarienne », *Œuvres choisies en trois volumes. Vol. 1*, Moscou, Les Éditions du Progrès, 1977 [1917], p. 757-766.

MORGENTHAU, Hans J., *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, 4^e édition, New York, Alfred A. Knopf Inc. Press, 1967 [1948], 615 p.

- NOZICK, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974, 367 p.
- RAULET, Gérard, « L'aporie de la théorie critique. Les stratégies du renouvellement du noyau théorique », dans Emmanuel Renault et Yves Syntomer (dirs.), *Où en est la théorie critique*, Paris, Éditions La Découverte, 2003, p. 33-58.
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971, 607 p.
- RAWLS, John, *Libéralisme politique*, Paris, Quadrige / PUF, 1995 [1993], 450 p.
- RAWLS, John, *Justice as Fairness : Political not Metaphysical*, Philosophy and Public Affairs, Vol. 4, No. 3, 1985, p. 223-251.
- RENAUT, Alain, « Décisionnisme », *Dictionnaire des sciences humaines*, édité par Sylvie Mesure et Patrick Savidan, Paris, PUF, 2006, p. 239-240.
- RENAUT, Alain, « Le 'jugement réfléchissant' et le choix politique », dans *Philosophie du jugement politique. Débat avec Vincent Descombes*, Paris, Éditions Points, 2008, p. 178-182.
- SCHMITT, Carl, *La notion de politique – Théorie du partisan*, Paris, Calmann-Lévy, 1972 [1927], 330 p.
- SCHMITT, Carl, « Ethic of State and Pluralistic State », dans Chantal Mouffe (dir.), *The Challenge of Carl Schmitt*, London, Verso, 1999, p. 195-210.
- SEN, Amartya, *Inequalities Reexamined*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, 207 p.
- STRONG, Tracy B., « Foreword : Dimensions of the New Battle Around Carl Schmitt », dans Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. ix-xxviii.
- WEBER, Max, *Le savant et le politique*, Paris, Éditions 10/18, 1963 [1919], 221 p.

B) Raymond Geuss : ouvrages et articles

B.1 Sources primaires

BOURKE, Richard et Raymond Geuss (dirs.), *Political Judgement. Essays for John Dunn*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 29-46.

GEUSS, Raymond, *History and Illusion in Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 175 p.

GEUSS, Raymond, *Morality, Culture and History. Essays on German Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 207 p.

GEUSS, Raymond, *Outside Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 2005, 257 p.

GEUSS, Raymond, *Philosophy and Real Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2008, 116 p.

GEUSS, Raymond, *Politics and the Imagination*, Princeton, Princeton University Press, 2010, 198 p.

GEUSS, Raymond, *Privatheit. Eine Genealogie*, Suhrkamp, 1992, 142 p.

GEUSS, Raymond, *Public Goods, Private Goods*, Princeton, Princeton University Press, 2001, 148 p.

B.2 Sources secondaires

FREEMAN, Samuel, « Review : *Philosophy and Real Politics* », *Ethics*, Vol. 120, No. 1, Octobre 2009, p. 175-184.

JARY, David, « Review : *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School* », *Theory, Culture and Society*, Vol. 1, No. 2, Septembre 1982, p. 114-116.

C) Chantal Mouffe : ouvrages et articles

C.1 Sources primaires

LACLAU, Ernesto et Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, 2e édition, London, Verso, 2001 [1985], 198 p.

MOUFFE, Chantal, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, Éditions La Découverte, 1994, 175 p.

MOUFFE, Chantal, *On The Political*, London, Routledge, 2005, 144 p.

MOUFFE, Chantal, *The Democratic Paradox*, London, Verso, 2000, 143 p.

MOUFFE, Chantal, *The Return of the Political*, London, Verso, 1993, 156 p.

MOUFFE, Chantal (dir.), *Gramsci and Marxist Theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 168-204

MOUFFE, Chantal (dir.), *Deconstruction and Pragmatism*, London, Routledge, 1996, 107 p.

MOUFFE, Chantal (dir.), *The Challenge of Carl Schmitt*, London, Verso, 1999, 212 p.

NAGL, Ludwig et Chantal Mouffe (dirs.), *The Legacy Of Wittgenstein : Pragmatism or Deconstruction*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2001, 164 p.

C.2 Sources secondaires

DYRBERG, Torben Bech, « The Leftist Fascination with Schmitt and the Esoteric Quality of ‘the Political’ », *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 35, No. 6, 2009, p. 646-669.

SMITH, Anna Marie, *Laclau and Mouffe : The Radical Democratic Imaginary*, London, Routledge, 1998, 236 p.

D) Pierre Manent : ouvrages et articles

D.1 Sources primaires

MANENT, Pierre, *Cours familial de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2004 [2001], 346 p.

MANENT, Pierre, *Enquête sur la démocratie. Études de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2007, 472 p.

MANENT, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*, Paris, Hachette, 1997, 250 p.

MANENT, Pierre, *La cité de l'homme*, Paris, Flammarion, 1997 [1994], 295 p.

MANENT, Pierre, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard, 2006, 100 p.

MANENT, Pierre, *Le regard politique*, Paris, Flammarion, 2010, 269 p.

MANENT, Pierre, *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion, 2010, 424 p.

MANENT, Pierre, *Naissances de la politique moderne*, Paris, Gallimard, 2007 [1977], 284 p.

MANENT, Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2006 [1982], 181 p.

MANENT, Pierre, « Le retour de la philosophie politique », *Politique et Sociétés*, vol. 22, no. 3, 2003, p. 179-195.

D.2 Sources secondaires

COUTURE, Yves, « Le renouveau français de la philosophie politique », *Monde commun*, Vol. 1, No.1, 2007, p. 3-26.

MAHONEY, Daniel J., « Modern Liberty and its Discontents : An Introduction to the Political Reflection of Pierre Manent », dans Pierre Manent, *Modern Liberty and its Discontents*, Boston, Rowman and Littlefield Publishers, 1998, p. 1-29.

TANGUAY, Daniel, « Pierre Manent et la question de l'homme », *Politique et sociétés*, Vol. 22, No. 3, 2003, p. 71-98.

TANGUAY, Daniel, « Pierre Manent : Aristote plutôt que Platon, » dans Martin Breaugh et Yves Couture (dirs), *Les Anciens dans la pensée politique contemporaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 339-363.