

Démocratie, égalité, libéralisme

Par Hugues Poltier

La question ici abordée est celle de la démocratie présente. Le point de départ de cette interrogation réside dans le constat, en forme de paradoxe, qu'en dresse Marcel Gauchet : d'une part, observe-t-il, il apparaît que la démocratie est entrée dans l'incontestable¹, en clair que plus aucun groupement politique ne paraît sérieusement envisager de la renverser ; d'autre part, relève-t-il cependant, il semble bien que, simultanément, se soit défait «le sens de l'aspiration au gouvernement de soi collectif»² – mettant ainsi en cause ce qui est réputé être le sens, la visée originaires constitutive de l'aspiration démocratique, savoir la volonté des individus, se posant comme citoyens, de prendre en mains leur destin, de se faire les auteurs, collectivement, de leur monde. Bref, si, selon le propos de Fukuyama, «la démocratie libérale pourrait bien constituer le “point final de l'évolution idéologique de l'humanité” et “la forme finale de tout gouvernement humain”, donc être en tant que telle “la fin de l'histoire”»³, tout se passe simultanément comme si nous avions abandonné la visée d'une politique autonome, comprise dans un sens proche du souverain rousseauiste et de l'autonomie au sens de Castoriadis⁴.

Si l'on complète ce premier constat par l'observation de l'augmentation très significative entre 1975 et 1990 du nombre de pays connaissant un régime démocratique libéral⁵, force est alors de relever que la prééminence croissante de la démocratie dans le monde est largement indépendante des aspirations à une politique autonome. Partout, en effet, s'impose bien plutôt la politique des partis et des appareils à laquelle répond ce que Gauchet désigne sous l'expression de «désertion civique»⁶, et Castoriadis de dépolitisation et de privatisation⁷.

¹ Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 70.

² *Ibid.*, p. 64.

³ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion (Champs), 1999 [1992¹], p. 11.

⁴ Sur l'idée de «société autonome» selon Castoriadis, voir *Le contenu du socialisme*, Paris, UGE (10/18), 1979, «Introduction. Socialisme et société autonome», et plus particulièrement p. 17-28.

⁵ Sur ce point, voir le tableau qu'en donne Fukuyama, *op. cit.*, p. 74-75

⁶ Cf. Marcel Gauchet, «Pacification démocratique, désertion civique», in *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 176-198.

⁷ Castoriadis parle ainsi du «poids croissant de la privatisation, de la dépolitisation et de l'“individualisme” dans les sociétés contemporaines. Un grave symptôme concomitant est l'atrophie complète de l'imagination politique». In *Carrefours du Labyrinthe 3*, Paris, Seuil, 1990, p. 20.

Inscrit dans une perspective historique longue, ce diagnostic ne laisse pas d'étonner. Mis en regard avec les régimes politiques prémodernes – en particulier avec les monarchies qui tiraient leur fondement et leur légitimité d'être l'émanation de la puissance transcendante fondatrice de l'ordre du monde, au sein duquel l'ordre humain composait une région particulière –, la démocratie se présente en effet comme la réappropriation par les hommes des sources de leur ordre et à ce titre apparaît bien comme société proprement humaine, œuvre des seuls hommes qu'en droit ils peuvent maîtriser et façonner selon leur volonté. Bref, en tant qu'elle témoigne bien, dans l'ordre de la coexistence humaine, de la volonté des hommes de créer l'ordre de l'être-ensemble à partir de principes purement humains et qui seraient une création explicite, sue comme telle par leurs auteurs, le renoncement présent des sociétés contemporaines à s'inscrire dans cet héritage et à le poursuivre peut, à bon droit, sembler étonnant, voire déroutant. Bref, s'il est vrai, comme le soutient encore Castoriadis, que l'histoire occidentale serait «histoire essentiellement liée au projet d'autonomie et co-déterminée par celui-ci»⁸, comment, alors, rendre intelligible ce mouvement de repli sur la sphère privée des individus que ce même auteur ne cesse lui-même de dénoncer depuis la fin des années soixante ? Y aurait-il eu une soudaine solution de continuité vers les années soixante du siècle dernier ? Et si oui, comment la penser ?

A vrai dire, un tel renversement ne paraît guère pensable et, l'invocation aux années de gloire de l'action politique des masses – celle des grandes périodes révolutionnaires – semble plutôt animée par la nostalgie des heures glorieuses du mouvement ouvrier que par une analyse de la dynamique profonde de la genèse de la démocratie au moment où s'effondrent, un peu partout en Europe, les monarchies absolues. En d'autres termes, l'hypothèse ici suggérée est qu'il y aurait une continuité profonde unissant les aspirations passées au renversement des monarchies absolues et la forme contemporaine des démocraties libérales. Ce qui signifie, notamment, qu'au fondement de ses aspirations, il n'y aurait peut-être pas eu tant celle du gouvernement de soi collectif que celle, qui paraît largement dominante aujourd'hui, de la protection et de la garantie de la sphère privée – aspiration qui aujourd'hui tend d'ailleurs à se placer sous la bannière des droits de l'homme.

Pour en venir maintenant au contenu de cette contribution, son intention se résume dans l'idée d'une archéologie du libéralisme politique dans l'histoire occidentale depuis, disons, la Renaissance. Ce qu'elle suggère, par le biais d'une lecture transversale de quelques-unes des

⁸ Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil,

plus importantes figures de la pensée politique moderne et contemporaine (de Hobbes à Rawls via Locke, Kant et Constant), c'est qu'au cœur de la visée politique moderne, on trouve moins le projet d'autonomie que celui, double, de l'attente de la protection de la vie et de l'intégrité corporelle et matérielle, d'une part, et de l'affranchissement vis-à-vis de l'arbitraire du pouvoir, d'autre part ; et que cette visée correspond très exactement à la conception du libéralisme politique. Pour ce courant, en un mot, l'exigence que le sociétaire adresse au pouvoir est que celui-ci le protège contre les violences des tiers et qu'il ne puisse exercer contre lui son pouvoir de violence légitime qu'à la condition qu'il ait enfreint une règle centrale de l'être-ensemble.

En un mot, donc, la pointe du propos ici tenu est, sinon de contester la thèse sur l'histoire occidentale avancée par Castoriadis, du moins de la mitiger sensiblement et de suggérer, qu'en somme, la phase actuelle, dominée par une certaine désertion civique s'inscrit dans un mouvement historique long, qui n'est autre que celui du libéralisme politique – et libéralisme, ici, ne se confond pas avec démocratie en tant qu'aspiration au gouvernement collectif quand bien même, dans l'usage contemporain, l'expression «démocratie libérale» paraît désormais s'imposer comme une évidence, voire comme une lapalissade.

L'hypothèse ici suggérée est donc que la continuité historico-politique de l'Occident depuis la Renaissance serait celle du libéralisme plus que celle de la démocratie – entendue dans le sens du gouvernement de soi collectif. L'objection ici est aisée : que faites-vous, rétorquera-t-on, des mouvements révolutionnaires, des luttes ouvrières, des combats politiques pour une meilleure représentation des pauvres et des dominés qui ont marqué l'histoire politique du 19^e siècle et du premier 20^e siècle ? Ces faits ne montrent-ils pas sans conteste l'importance qu'ont eu, alors, les luttes en faveur de l'émancipation et du gouvernement par le peuple dans son ensemble et non pas par les seules classes privilégiées ? Nul doute que ces objections portent et qu'il y a nécessité d'en rendre compte. Mais demeure le fait aujourd'hui massif que les combats présents tendent moins à l'autogouvernement du peuple par le peuple qu'à la réaffirmation du droit comme protection de l'individu contre les empiètements des tiers et du pouvoir. Et que c'est là, à mes yeux, ce dont il s'agit d'abord de rendre compte. Bref, et je crois qu'on ne me contestera pas sur ce point, ce qui triomphe aujourd'hui, c'est le libéralisme, voire sa réaffirmation outrancière sous le visage du néolibéralisme – dont il se pourrait d'ailleurs qu'il en soit, en un sens hégélien, la vérité.

Dans cette esquisse d'une archéologie du libéralisme, le moment Hobbes me paraît constituer un bon point de départ. Non pas, bien entendu que celui-ci constitue le moment-tournant. Avant lui, il y a bien entendu Machiavel, dont l'œuvre d'historien et de théoricien de la politique, foisonnante et pétillante d'intelligence, s'indique comme portée à la fois par le républicanisme florentin et par une exigence «réaliste»⁹, refusant, en d'autres termes, de penser la politique dans le seul horizon du bien, ou plus exactement de l'idée du bien. La question qui est au cœur de la pensée machiavélienne, celle des moyens pour acquérir et conserver le pouvoir, nous place d'emblée dans la perspective d'une coexistence dominée par la rivalité pour le pouvoir et, partant, par la centralité de la violence et de la ruse en tant qu'ils composent le milieu de l'expérience politique¹⁰. En quoi elle témoigne de l'écart que Machiavel veut creuser avec l'héritage platonicien et aristotélicien, lequel réfléchit la politique dans l'horizon du bien vivre, l'usage de la violence, étant non pas proscrit, mais soigneusement délimité par cet horizon. Une autre œuvre historiquement décisive est celle de Hugo Grotius, tout particulièrement son *De jure belli ac paci*, publié à Paris en 1625. Le point, méthodologiquement décisif, consiste dans l'effort de Grotius pour penser le fondement du droit indépendamment de l'horizon de la cité bonne (aristotélisme) ou de celui de la Providence divine (contre l'Eglise). Avec Grotius, le fondement du droit naturel devient l'individu, plus précisément le consensus possible sur l'idée que chacun a un droit fondamental de se conserver et que la satisfaction de ce droit «naturel» constitue le motif central qui pousse les hommes à s'associer en corps politique. Et pour Grotius, aucun point d'accord n'est possible entre tous les hommes sur des principes moraux allant au-delà de ce principe fondamental. Du coup, est abolie la perspective de la cité comme fait naturel en tant qu'elle serait le milieu naturel au sein duquel peut s'accomplir la vocation de l'homme à la vie bonne.

Hobbes s'inscrit pleinement dans cet air du temps de l'aube de l'ère moderne, dominé, dans le champ intellectuel, par la remise en cause de l'héritage aristotélicien – et par-delà de l'autorité politique que l'Eglise continue à exercer. Considérons en effet l'entrée en matière de *Le*

⁹ Je songe ici bien sûr à la fameuse proposition du ch. 15 du *Prince* où Machiavel écrit que s'il craint «d'être tenu pour présomptueux [en s'écartant] du chemin suivie par les autres», son intention étant cependant «d'écrire chose utile à qui l'entend, il [lui] a paru plus pertinent de [se] conformer à la vérité effective de la chose qu'aux imaginations qu'on s'en fait».

¹⁰ Sur la subtilité de l'enseignement machiavélien et les controverses qu'il suscite, dans lesquelles je n'entrerai pas plus avant ici, on se reportera avec profit notamment à Leo Strauss, *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot, 1982 ; Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972 ; Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne*, Paris, Payot, 1977 ; Quentin Skinner, *Machiavel*, Paris, Seuil, 1989.

*Citoyen ou les fondements de la politique*¹¹, ouvrage de près de dix ans antérieur au *Léviathan* et qui comprend le premier exposé d'ensemble de la pensée politique de Hobbes. Après une brève introduction où il annonce le contenu de son ouvrage, l'auteur engage sa réflexion par une réfutation de la thèse aristotélicienne selon laquelle l'homme serait par nature *zoon politikon*, le corollaire prolongeant cette affirmation en étant que l'état de société – par quoi il convient d'entendre ici, de société civile, organisée politiquement – n'est pas naturel à l'homme. Il n'est pas question pour moi ici d'entrer dans l'argumentation qui étaye cette thèse, ces considérations n'entrant pas dans le propos que je souhaite développer ici. Le point qu'il convient de souligner, en revanche, c'est la portée de cette proposition. Elle est de multiple dimension. La première est qu'on ne peut pas comprendre la finalité, ou peut-être mieux, la raison d'être de l'établissement de la société civile dans le prolongement de la socialité naturelle, socialité naturelle qui fait qu'en effet les hommes, d'une manière ou d'une autre, s'assemblent – ne fût-ce que pour les nécessités de la survie et de la reproduction. En d'autres termes, nous n'aurons pas affaire chez Hobbes à la représentation de la société civile comme le milieu du bien vivre en tant qu'il serait la fin la plus élevée de l'homme comme tel et qu'elle serait condition nécessaire de son actualisation. La deuxième est qu'il n'y a pas d'antériorité de la cité sur l'individu, tout au contraire. Ce qui entraîne que, à l'encontre d'Aristote, il ne s'agira pas de prendre pour point de départ la pluralité des espèces de communauté humaine dans le but de mettre au jour la spécificité du rapport politique, mais, bien plutôt, de «commencer par la matière des sociétés civiles», de considérer la société civile «comme si elle était dissoute»¹², sous-entendu en ses parties élémentaires, à savoir les individus. De sorte que l'examen doit commencer par l'élucidation du «naturel des hommes», cela dans le but dans le but de comprendre «ce qui les rend propres ou incapables de former des cités, et comment c'est que doivent être disposés ceux qui veulent s'assembler en un corps de république»¹³. Mais, et c'est la troisième remarque, cela signifie du même coup que la raison d'être du corps politique, et partant sa finalité, ne peut se comprendre que dans l'horizon du problème que pose à chacun, en tant qu'individu, la question de la coexistence. En d'autres termes, non seulement l'individu – ou, plus exactement, la pluralité des individus coexistant sur un territoire – est la matière première de la société civile, mais elle en est également la fin. Ce ne pourra être que dans la mesure où l'existence du corps politique satisfait certaines attentes vitales de chacun qu'il pourra être légitimé. Ou, pour le dire

¹¹ Thomas Hobbes, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1982 [éd. originale : De cive, 1642].

¹² *Ibid*, p. 71

autrement, il ne sera légitime que dans la mesure où il constituera l'instrument le mieux adapté à ces attentes déterminées des individus.

Il n'est évidemment pas question pour moi de restituer ici les différentes étapes du raisonnement de Hobbes de la construction de l'état de nature au contrat par lequel les individus se dessaisissent en faveur du Souverain du droit de se faire justice dans les querelles qui les opposent¹⁴ – ce qui est véritablement le cœur de l'objet du contrat, sa finalité étant d'assurer à chacun une protection contre le risque de mort violente, et plus généralement des empiètements des autres sur sa propriété.

Le point que je veux maintenant mettre en exergue est que, en ceci qu'il fait de l'individu la matière et la fin du corps politique, Hobbes est véritablement le fondateur de la pensée libérale moderne – et cela alors même que son raisonnement le conduit à privilégier un Souverain que l'on peut à bon droit caractériser comme autoritaire. Même sur ce point, cependant, une telle impression doit être nuancée. Car le point crucial, dans le raisonnement de Hobbes, est que l'étendue du pouvoir du Souverain se justifie exclusivement par l'exigence de lui donner les moyens nécessaires pour assurer la paix civile, et par là, les moyens de garantir à chacun la conservation de soi. Ainsi, si la religion est en effet affaire d'Etat, et qu'en tant que telle, c'est le pouvoir politique qui doit détenir la haute main sur les dogmes et les affaires religieuses, c'est parce que, et les troubles – dont Hobbes est le contemporain – qu'occasionnent les disputes en matière de religion l'attestent suffisamment, les conflits sur les dogmes constituent une menace pour la paix civile. En d'autres termes, tout pouvoir de l'Etat – dont l'envers est un dessaisissement corrélatif du pouvoir de l'individu – dont le sens et la finalité n'est pas d'assurer la paix civile est superflu, voire contraire à l'esprit du contrat¹⁵. Concernant cette conclusion, il convient ici de souligner que, dans le cadre de l'édifice théorique de Hobbes, elle est absolument nécessaire. Dès lors en effet qu'il n'existe aucune communauté «naturelle», cela signifie qu'il n'existe aucune espèce de finalité qui ne pourrait pas être rattachée à des individus identifiables. Bref, le concept de finalité, de but n'a de sens que pour des individus. Si on parlera tout de même des finalités de l'Etat, de la raison

¹³ *Ibid.*

¹⁴ On en trouvera une présentation commode sous la plume de Pierre Manent dans le *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986, article Hobbes.

¹⁵ Sur ce point, voir les passages où Hobbes soutient explicitement que «tous les droits ne sont pas aliénables», et cela en particulier parce que le but de ce transfert de droit par le contractant est «la sécurité de sa personne, de sa vie et de ses moyens de la préserver» (Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, ch. 14, p. 235). C'est ainsi que, alors même que le Souverain peut user de contrainte pour obtenir de ses sujets certains actes, ceux-ci ont néanmoins la liberté de résister dans tous les cas où la demande du Souverain

d'Etat, c'est uniquement en un sens dérivé, cet intérêt étant en définitive réductible à celui des parties dont il est composé.

Ce qui est remarquable dans toute cette construction, c'est que le Souverain apparaît bien moins comme l'agent du gouvernement de soi de la collectivité que comme le garant de la sécurité de chacun. Il n'incarne pas tant une supposée volonté collective, en tant que communauté culturelle ou «nationale», que cette instance dans laquelle les individus déposent la totalité de leur droit naturel, c'est-à-dire de «la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature»¹⁶ et dont ils attendent qu'elle les protège à la fois contre les autres sociétaires et contre les menaces extérieures. L'Etat hobbesien a ainsi essentiellement un double pouvoir de police et militaire.

Pour compléter cette esquisse du libéralisme de Hobbes, un bref regard sur sa conception de la liberté des sujets ne sera pas inutile. Ayant défini, au ch. 14, la liberté comme «l'absence d'entraves extérieures», et, au début du ch. 21, l'homme libre comme «celui qui, pour ces choses que selon sa force et son intelligence il est capable de faire, n'est pas empêché de faire ce qu'il a la volonté de faire» ; puis, mettant ces définitions en rapport avec l'existence de l'Etat instaurée par le contrat – lequel consiste en un certain nombre de lois qui sont autant d'interdictions, donc d'entraves à la liberté naturelle –, il conclut que la «liberté des sujets réside donc uniquement en ces choses que, dans le règlement de leurs actions, le souverain s'est abstenu de prendre en compte. Par exemple, il s'agit de la liberté d'acheter et de vendre, ou de passer d'autres contrats avec les uns et les autres ...»¹⁷. Commentons brièvement. Tout d'abord, on relèvera que dans l'Etat de Hobbes, les particuliers ne sont pas citoyens. Le Souverain une fois établi, celui-ci est posé à distance d'eux et ils n'ont plus leur mot à dire sur les actions de l'Etat. Paradoxe intéressant à plus d'un titre d'ailleurs que je me contente de relever au passage : au fondement du contrat hobbesien, il y a la décision de tous et de chacun – décision en ce sens éminemment démocratique ! – d'abandonner son droit naturel et de le céder au Souverain ; mais par son contenu même, à savoir une promesse d'obéissance illimitée de tous les contractants au Souverain, il est simultanément annulation de la possibilité même de la démocratie. Ou : comment fonder démocratiquement une souveraineté effaçant toute souveraineté démocratique. Observons ensuite qu'en vertu de la généralité des lois qui constituent le cœur du contrat, tous les sujets jouissent d'un droit égal à faire tout ce que la loi n'interdit pas.

met en péril leur propre conservation (se tuer, se dénoncer, aller à la guerre) et, ce faisant, ne commettent aucune injustice. Cf. *ibid.*, ch. 21, p. 346-349.

¹⁶ *Ibid* ch. 14, p. 229.

On a là clairement, avec ce couple de dispositions, la matrice du libéralisme : d'une part la cession à l'autorité politique du monopole de la violence légitime, pour reprendre l'expression de Max Weber ; et d'autre part, l'octroi aux sujets, en retour, d'un espace d'autonomie—espace défini par le silence de la loi – au sein duquel chacun jouit de l'égale liberté de se mouvoir et d'agir. Et, convient-il encore d'ajouter, cet espace d'autonomie est garanti par le souverain, ce qui veut dire qu'en cas de violation de celui-ci par un sujet, le souverain a l'obligation d'intervenir pour défendre le lésé.

M'inspirant ici du fameux concept de «liberté négative» promu par I. Berlin dans l'essai intitulé «Deux conceptions de la liberté»¹⁸, je voudrais ici ramasser la conception libérale de l'égalité comme répondant au concept d'«égalité négative». Il me paraît en effet que le point crucial dans tout le dispositif libéral est moins la liberté que le fait que tous les individus se trouvent placés dans une égale soumission aux lois et du même coup, se voient bénéficier d'une égale latitude de mouvement. En analogie à la définition par Berlin de la liberté négative comme la liberté de ne pas être empêché de faire toute action qui n'est pas illégale, je définis l'égalité négative comme étant la jouissance égale de chacun de ne pas être empêché d'user de cet espace non réglementé par la loi. S'il me paraît préférable de parler d'égalité négative plutôt que de liberté négative, c'est qu'il me semble que l'objet même de l'action du souverain consiste à placer l'ensemble des sujets sur un certain pied d'égalité dans leurs rapports à l'Etat. J'ajoute que ce que j'appelle ici égalité négative correspond assez exactement à ce qu'on appelle, plus communément, égalité civile en tant qu'elle consiste en un droit égal de chacun à bénéficier de la protection de la loi.

Un enseignement essentiel peut être tiré de la doctrine de Hobbes concernant notre réflexion générale sur les rapports de la démocratie et du libéralisme. Le point remarquable qui doit être mis en exergue est que le système de Hobbes offre une justification et un développement de la doctrine libérale d'une très grande force et d'une très grande cohérence et cela, tout en récusant de manière très ferme toute idée d'une égalité des droits politiques. Ce que nous montre ainsi le cas de Hobbes de manière exemplaire c'est la compatibilité théorique de l'affirmation de l'égalité civile de tous dans et devant la loi et du rejet du principe de l'égalité politique.

Ce traitement séparé de l'égalité négative et de l'égalité politique traverse toute l'histoire de la pensée libérale.

¹⁷ *Ibid.*, ch. 21, p. 340.

¹⁸ Isaiah Berlin, *Eloge de la liberté*, Paris, Presses Pocket, 1990.

Chez Locke ainsi, en dépit de quelques écarts significatifs avec la pensée de Hobbes, on retrouve à l'œuvre la même prééminence du droit civil sur les droits politiques, partant de ce que j'ai appelé l'égalité négative. Fondée sur une conception du droit naturel défini comme le droit qu'a chaque individu de disposer librement de ses propriétés (soi-même, son corps, ses biens) dans le respect du droit symétrique d'autrui, la raison d'être de l'institution du corps politique n'est rien d'autre que d'en permettre une application uniforme et régulière. La nécessité du passage à la société politique provient de ce que, dans l'état de nature, son application, en dépit de ce qu'il est connu de tous, est très incertaine et aléatoire, en raison notamment de la partialité naturelle de chacun, de l'absence d'une législation publiquement reconnue ainsi que d'une autorité reconnue chargée de l'appliquer. Pour sortir de cet état d'incertitude, explique Locke, il est nécessaire que les hommes se rassemblent en un corps politique au travers d'un pacte fondateur. Mais, et Locke y insiste bien, la finalité de cette création est de mettre sur pied l'instrument capable de réaliser le droit de nature, c'est-à-dire la garantie du droit de chaque individu à disposer librement de sa propriété. La seule chose que l'individu transfère, c'est en somme son droit de juger les auteurs d'actes qui lèsent son droit de propriété, c'est-à-dire à la fois son pouvoir de décider de la norme précise qui s'applique à chaque type d'infraction dont il serait victime et son pouvoir de l'appliquer au cas individuel. Locke résume de façon limpide sa position lorsqu'il avance que « le gouvernement n'a pas d'autre fin que la conservation de la propriété »¹⁹.

En somme, on peut dire que, chez Locke, le droit de nature doit prendre le détour du pacte social pour se réaliser. Ce qui indique une antériorité et une extériorité du droit naturel à l'acte de souveraineté et qu'en outre il opère comme critère de légitimité de l'institution politique : ce qui décide de la justice ou de l'injustice d'un gouvernement, voire d'une forme de gouvernement, c'est son respect ou non des normes du droit naturel mises au jour par Locke. Et ce critère, peut-on souligner, est rigoureusement indépendant des actes du souverain, soustrait à son pouvoir : la seule chose qu'il puisse faire, c'est de le sanctionner dans une législation adéquate ou, au contraire, de l'ignorer et de le bafouer. Ce qu'on pourrait résumer en reprenant la formule que Constant répétera à satiété dans ses écrits politiques, à savoir que la « souveraineté n'existe que de manière limitée et relative »²⁰ et que cette limite est précisément constituée par le droit naturel des individus.

¹⁹ Locke, *Second traité du gouvernement civil*, Paris, Vrin, 1977 [1690], § 94.

²⁰ Benjamin Constant, *De la liberté chez les Modernes*, édité par M. Gauchet, Paris, Livre de Poche (Pluriel), 1980, p. 271.

C'est ainsi que lorsqu'il discute des compétences du pouvoir législatif, qui doit être le pouvoir suprême du corps politique, Locke insiste longuement sur le fait que ce pouvoir ne peut exercer ses attributions de manière arbitraire et qu'en particulier, il ne peut aller à l'encontre du but poursuivi par chacun au moment du contrat social, ce but n'étant autre que la protection de leur propriété, i.e. de leur libre droit de disposer de leur personne et de leurs biens dans les limites de ce que prescrit le droit de nature. Encore une fois, il apparaît sans ambiguïté que pour Locke la raison d'être du pacte social est l'établissement d'un pouvoir capable de rendre effectif le droit de nature. Ce rapide examen de la position lockéenne montre que celle-ci tombe également sous la description de ce que j'ai appelé égalité négative : selon la construction lockéenne, ce que les individus attendent avant tout de l'instauration du corps politique, c'est la garantie et la protection de leur espace d'autonomie conforme au droit naturel, c'est-à-dire selon un ensemble de normes qui soit le même pour tous.

Poursuivant cet examen de la tradition libérale avec Kant, je commencerai par observer qu'il n'est nullement accidentel qu'avec ce penseur, la théorie politique prenne, pour l'essentiel, la forme d'une *Doctrin du droit*. Chez Kant en effet, plus encore que chez Locke, la question politique se confond avec l'explicitation du droit en tant qu'il est *a priori* et cela, jusque dans ses réflexions sur la révolution²¹. De sorte qu'on peut dire que, pour Kant, la question politique n'est autre que celle de l'instauration de l'Etat selon « son Idée, tel qu'il doit être selon de purs principes du droit »²². Ou encore, le problème politique se résout dans la seule question de la régulation des rapports extérieurs des individus au sein de l'état civil – que nous appellerions aujourd'hui plus volontiers société civile²³. Ces quelques passages indiquent suffisamment la centralité du droit dans la réflexion politique de Kant – voire même, plus précisément, qu'il pense la politique à partir de l'Idée du droit. Or, il se trouve que, dans le geste même où il s'attache à définir le droit, Kant, en fait, livre, à ma connaissance, la définition la plus concise et la plus synthétique de la conception libérale de l'égalité et de la liberté. Dans le § C de l'Introduction à *Doctrin du droit*, Kant définit le principe universel du droit de la manière suivante : « Toute action est juste qui peut faire

²¹ Sur ce point, voir en particulier *Doctrin du droit*, § 49, remarque A, AK, VI, p. 318-323.

²² *Ibid.*, p. 313.

²³ Songeons ici au fameux passage de *Projet de paix perpétuelle* où Kant avance que, même pour un peuple de démons, le problème de l'institution de l'Etat « n'est pas insoluble et s'énonce ainsi : "organiser une foule d'êtres raisonnables qui tous ensemble exigent, pour leur conservation, des lois universelles, dont cependant chacun incline secrètement à s'excepter [...]" », AK VIII, p. 366.

coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec la liberté de tout autre selon une loi universelle, ou dont la maxime permet cette coexistence. »²⁴. Selon cette définition, on comprend que l'objet de la législation consiste exactement en ceci : définir les principes assurant une égale liberté aussi étendue que possible, et partant, n'interdire que les actions dont la maxime chez l'un n'est pas compatible avec sa présence chez tout autre. Nous retrouvons ici encore ce que j'ai appelé le principe de l'égalité négative. Dans *Théorie et pratique* d'ailleurs, Kant définit l'égalité des sujets comme l'égalité des droits de contrainte de chacun à l'endroit de tout autre membre de la communauté, le droit de contrainte pouvant être défini comme l'ensemble des limites que chacun peut légitimement imposer à autrui dans son comportement externe²⁵. Kant s'avère décidément très proche de nous – je veux dire, nous démocrates libéraux – lorsque, un peu plus bas dans ce même texte, il écrit que « cette égalité générale des hommes dans un Etat, en tant que sujets dudit Etat, est tout à fait compatible avec la plus grande inégalité variant selon la quantité et le degré de biens qu'ils possèdent ... »²⁶. Kant, dans ce texte, se montre ainsi parfaitement en phase avec la conception qui, depuis sa genèse, a dominé le libéralisme : savoir égalité des droits combinée avec des inégalités réelles aussi bien sur le plan des richesses, que du pouvoir effectif, de l'influence, etc. Du point de vue de Kant, il n'y a là nulle incompatibilité, ni difficulté.

Que cela ne soulève pas de difficulté pour Kant, c'est ce que confirme avec éclat le fait qu'il n'hésite pas à exclure du corps des citoyens actifs – i.e. jouissant du droit de vote et d'éligibilité – tous ceux qui, en vertu de leur situation de domestique ou de dépendant, ne jouissent d'aucune indépendance civile²⁷. Au terme de cette justification un peu contournée, Kant, prévenant l'objection, s'empresse d'ajouter que « [cette] dépendance (...) et cette inégalité ne sont nullement contraires à la liberté et à l'égalité de ces individus considérés en tant qu'hommes qui constituent ensemble un peuple »²⁸.

De Hobbes à Kant, on le voit, la tradition libérale possède une très forte cohérence interne. Le seul écart perceptible, on l'a vu, concerne la réfutation par les héritiers de Hobbes du caractère absolu du souverain – encore que, même chez Hobbes, sur ce point les choses ne soient pas sans ambiguïté, on l'a vu également. Chez tous ces penseurs, la souveraineté trouve sa limite dans un renvoi à une instance qui lui est à la fois antérieure et extérieure, de sorte qu'elle ne

²⁴ AK VI, p. 230.

²⁵ Cf. Kant, *Théorie et pratique*, AK VIII, p. 291.

²⁶ *Ibid.*, p. 291.

²⁷ Cf. AK VI, p. 314 s.

²⁸ *Ibid.*

peut en disposer à sa guise. Chez Hobbes, cette antériorité réside dans les motifs qui poussent les individus à sortir de l'état de nature et qui impliquent que les particuliers sont toujours légitimés à résister à une demande du Souverain allant à l'encontre de la visée fondatrice du pacte. Chez Locke et chez Kant, dans des vocabulaires légèrement différents, est affirmée avec la plus grande netteté l'antériorité du droit et l'illégitimité pour le Souverain de tenter d'introduire des normes positives contraires au droit – naturel ou a priori – mis au jour par la raison.

Chez les uns comme chez les autres, en outre, la faible place occupée par l'égalité politique est tout à fait remarquable. Chez Hobbes, la chose est tout à fait claire puisque les membres de la société civile sont des «sujets» et non pas des citoyens. Si chez Locke, les choses sont un peu plus ambiguës, il est néanmoins significatif que celui-ci n'élabore aucune réflexion sur la citoyenneté tout au long de ses deux *Traité*s. Quant à Kant, nous venons de le voir, il n'accorde de toute manière qu'une importance en définitive secondaire au pouvoir souverain puisque la vraie souveraineté est, au fond, détenue par le droit. Sans doute est-ce pour la même raison qu'il n'éprouve guère de retenue dans sa justification des différentes catégories de citoyens. L'enseignement, dépourvu d'ambiguïté, que nous pouvons retirer de l'examen de ces pensées fondatrices de la tradition libérale, c'est que pour celle-ci, égalité civile –ou, dans ma terminologie : négative – et égalité civique peuvent être traitées indépendamment l'une de l'autre et partant, peuvent être clairement séparées ; et qu'en outre, la première occupe une place centrale dans l'édifice de la théorie libérale alors que la seconde, lorsqu'elle est présente, est, au mieux, facultative ou instrumentale.

C'est ce que confirme de manière éclatante la pensée politique de Benjamin Constant, l'une des références les plus importantes dans la pensée libérale contemporaine. S'il est exact que Constant ne conteste pas le principe de la souveraineté du peuple et qu'il souligne que la volonté générale est le seul pouvoir légitime²⁹, il n'a de cesse, cependant, d'en limiter la portée et cela dans deux directions : la limitation de la souveraineté d'une part et la promotion d'une citoyenneté censitaire d'autre part. Sur le premier point, il s'inscrit dans la continuité parfaite de Locke et de Kant, les glissements terminologiques mis à part. De même que ses prédécesseurs, Constant soutient que « l'indépendance et l'existence individuelle »³⁰ posent une borne infranchissable par le souverain et que ce dernier « ne peut [y] porter atteinte ... sans déchirer son propre titre »³¹. Dans son fameux essai de 1819 intitulé «De la liberté des

²⁹ Cf. B. Constant, *op. cit.*, p. 269 s.

³⁰ *Ibid.*, p. 271.

³¹ *Ibid.*, p. 275.

anciens comparée à celle des modernes», il consacre tous ses efforts, contre la nostalgie de la liberté antique comme pleine participation à la formation de la volonté collective, à défendre et justifier la conception moderne de la liberté comme l'ensemble des garanties accordées par les institutions à « la sécurité dans les jouissances privées »³². Sur le second point, les choses sont particulièrement claires puisque Constant se fait le champion d'une monarchie constitutionnelle à l'anglaise³³ et que, non content de consacrer un chapitre de ses *Principes de politique* à la discussion des conditions de propriété pour l'accès au droit de citoyenneté³⁴, il s'attache également à justifier le principe de la pairie héréditaire en arguant que l'expérience britannique montre qu'elle est « compatible avec un haut degré de liberté civile et politique »³⁵. Et enfin, s'il ne met pas en cause l'importance de la liberté politique, il souligne néanmoins clairement qu'elle a à ses yeux un caractère subordonné lorsqu'il répète, martelant son propos : « La liberté individuelle, je le répète, voilà la véritable liberté moderne », et qu'aussitôt il ajoute : « La liberté politique en est la garantie », indiquant ainsi clairement que la valeur et l'importance de celle-ci résident essentiellement en ce qu'elle est un instrument dont le sens est de protéger celle-là.

Laissant là notre examen de quelques-uns des plus importants jalons de la tradition libérale, quelles conclusions tirer sur l'épineuse question des rapports entre démocratie et libéralisme ? Avant de répondre à cette question, il convient de relever au préalable qu'ils ne sont pas sans lien. Historiquement, ainsi, il est clair qu'ils surgissent tous deux du délitement qui, dès la fin du Moyen-Âge, affecte la légitimité du pouvoir monarchique se réclamant d'un fondement transcendant. Dès Machiavel de façon implicite, et de manière explicite, dès Hobbes, les penseurs politiques indiquent, ne serait-ce qu'indirectement, que le pouvoir sur les hommes ne peut s'appuyer sur l'invocation à une délégation d'autorité par la transcendance. Il s'ensuit que, dès ce moment, la justification ultime du pouvoir doit renvoyer au peuple – son intérêt ou sa volonté –, plus exactement à la collection des individus qui le constituent ; et cela, de quelque manière que l'on définisse le peuple, son intérêt ou ce que veut dire interroger sa volonté. Ainsi, puisque, dans le cadre théorique libéral – étant données notamment ses

³² *Ibid.*, p. 502.

³³ Cf. «Principes de politique», ch. 2, *ibid.*, p. 279-291.

³⁴ *Ibid.*, ch. 6, p. 315-324. En voici quelques extraits significatifs : « La propriété seule assure [le loisir indispensable à l'acquisition des lumières, à la rectitude du jugement] ; la propriété seule rend les hommes capables de l'exercice des droits politiques. » (p. 316) ; « Celui qui possède le revenu nécessaire pour exister indépendamment de toute volonté étrangère, peut donc seul exercer les droits de cité. » (p. 318)

³⁵ *Ibid.*, p. 299.

prémises individualistes –, il est difficile, voire probablement impossible, de donner une justification satisfaisante de la monarchie se proclamant de droit divin, le théoricien libéral est alors dans la nécessité d'offrir un type de justification renvoyant, sinon à la volonté, du moins à ce qui constitue l'intérêt véritable de chaque individu en tant que tel. Chez Hobbes, ainsi, on l'a vu, nous nous trouvons en présence du paradoxe d'une théorie politique fournissant quelque chose comme une légitimation démocratique du pouvoir du Souverain absolu, chaque individu contractant cédant en effet l'intégralité de son droit naturel au Souverain, sous la condition que tous les autres fassent de même. Ce qui est remarquable ici, c'est donc qu'indépendamment de la forme du gouvernement finalement retenue, sa légitimité repose sur un fondement de type quasi-démocratique. Il est ainsi indéniable qu'il y a une certaine affinité du libéralisme et de la démocratie, cette affinité étant au fond assez simple à comprendre : puisque l'individu est le cœur de la théorie libérale, il est assez logique que, sinon la forme de gouvernement, du moins le principe de l'allégeance à un pouvoir unique dont l'étendue est précisément délimitée soit admise par l'individu – ou tout au moins qu'on puisse montrer que l'individu rationnel en accepterait la nécessité eu égard à ses fins propres en tant qu'individu et, partant, en accorderait la légitimité. Simultanément, cependant, tout se passe comme si une méfiance profonde du théoricien libéral envers la capacité des individus empiriques à participer au gouvernement effectif le poussait à minimiser leur intervention sur l'action politique. Cependant, cette méfiance seule ne suffit probablement à rendre compte de ce geste. Y contribue de façon décisive, sans doute, la considération, partagée par tous les théoriciens libéraux, que, du point de vue de l'individu, la raison d'être première de l'existence d'un pouvoir politique réside dans la protection que ce dernier doit lui assurer vis-à-vis des empiètements de ses semblables – toute la difficulté consistant, pour ce penseurs, à concevoir un dispositif qui, en même temps, le protège contre les ingérences du pouvoir politique. Cette dernière préoccupation est au cœur des réflexions de Locke et de Constant, notamment – et sans doute est-ce là une des raisons de la place privilégiée qu'ils occupent dans le panthéon de la pensée libérale.

A la lumière de ces observations, une conclusion significative peut être tirée. C'est que, s'il n'y a pas étrangeté l'un à l'autre des motifs démocratique et libéral, il n'en demeure pas moins que pour le second, la question décisive a d'emblée été, et est toujours demeurée, celle de la sécurité de l'individu contre les empiètements des tiers et du pouvoir ; et partant, que dans la réflexion sur l'organisation politique, la préoccupation centrale de la tradition libérale a été de penser les conditions d'un gouvernement à la fois protecteur et non tyrannique. C'est cette double exigence qui anime toute la pensée libérale, de Hobbes à Hayek et Rawls et

Nozick. Et en regard de celle-ci, la question du gouvernement de soi collectif apparaît largement comme une illusion de toute manière impraticable dans les sociétés de masse contemporaines, voire comme ne correspondant pas au désir réel des individus – ceux-ci étant, en fait, bien plus attachés à la «jouissance de leur indépendance individuelle » (Constant) qu'à la participation effective au gouvernement collectif. Or, une des conditions de la sécurité et de la paix civile est que l'action du gouvernement satisfasse au principe de non-discrimination ou d'impartialité ; en d'autres termes que les individus soient soumis à des contraintes identiques s'appliquant à chacun de façon identique. Ce qui correspond très exactement à ce que j'ai appelé plus haut «égalité négative».

Le corollaire de cette dernière observation est qu'une société libérale ne peut en principe pas tolérer différents statuts entre ses membres. En d'autres termes, elle ne peut supporter qu'en son sein, certains soient traités selon une loi et d'autres selon une autre : il y a une et une seule loi et tout le monde, sans exception, y est sujet.

En sorte que, si on ne peut parler d'une hostilité systématique de la tradition libérale à l'endroit de la démocratie en tant que principe du gouvernement de soi collectif de la société, on peut en revanche parler d'une dévaluation systématique. Pour me borner ici à l'exemple de Hayek, celui-ci ne cesse, tout au long de *L'Ordre politique d'un peuple libre*³⁶, de rabattre le terme de démocratie «à une méthode ou procédure pour déterminer des décisions de gouvernement» et dont le sens est d'être une « convention rendant possible un changement pacifique des détenteurs du pouvoir » – reprenant, ce faisant, et à la suite de Karl Popper³⁷, le cœur de l'enseignement de Schumpeter³⁸.

L'aspect remarquable de cette définition est qu'elle ramène la question du régime politique à un problème purement technique : quelle est, au fond, la démarche la mieux à même d'assurer

³⁶ Friedrich A. Hayek, *Droit, législation et liberté 3. L'ordre politique d'un peuple libre*, Paris, PUF (Quadrige), 1995.

³⁷ «Je suis d'avis que la caractéristique essentielle d'un Etat démocratique consiste à offrir la possibilité de déposer les dirigeants sans effusion de sang pour laisser les rênes à un nouveau gouvernement.» Karl Popper, *Etat paternaliste ou Etat minimal*, Vevey, éd. de l'Aire, 1997, p. 45 ; «Les démocraties ne sont ... pas des souverainetés populaires, mais elles sont en premier lieu des institutions équipées pour se défendre contre toute forme de dictature.» (ibid., p. 43)

³⁸ Dans son fameux ouvrage *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1979 [1951¹] p. 355, Joseph Schumpeter définit la «méthode démocratique» comme «le système institutionnel, aboutissant à des décisions politiques, dans lequel des individus acquièrent le pouvoir de statuer sur ces décisions à l'issue d'une lutte concurrentielle portant sur les votes du peuple». Plus bas, commentant sa définition, il précise que «la fonction essentielle du corps électoral [est] d'accoucher d'un gouvernement [et donc aussi] de révoquer un gouvernement» (ibid., p. 358).

d'une part une protection contre la tyrannie – en un mot contre les abus de toutes sortes des détenteurs du pouvoir – et d'autre part une transition pacifique entre les gouvernements ? Et c'est en répondant à cette question, à cette question très précisément, que Schumpeter – et Popper et Hayek à sa suite – arrive à la conclusion que la démocratie – plus précisément la «méthode démocratique» – constitue la solution optimale. Mais, et ce point est essentiel, il ne s'agit nullement avec la démocratie, pour ces penseurs, de souveraineté populaire. Pour eux, il est clair que le peuple ne gouverne ni ne saurait gouverner. Le point essentiel est de permettre, via la participation du peuple en tant que corps électoral, d'assurer une légitimité incontestée au gouvernement élu le temps de son mandat, toute autre démarche étant susceptible de générer des troubles faute d'une large reconnaissance du droit des occupants du pouvoir à gouverner. Et s'il ne s'agit pas là d'un exercice de souveraineté populaire, c'est parce que la tâche du gouvernement se borne, pour l'essentiel, à garantir la propriété des individus ; ou encore à réguler les conflits qui les opposent. Et la figure de l'Etat est alors purement et simplement celle de l'Etat gestionnaire. En clair, il ne fait pas ni n'a à faire de la politique. Où l'on retrouve le vocabulaire des néo-libéraux contemporains qui vont répétant que la tâche de l'Etat se borne à fixer et garantir les conditions-cadres au sein desquelles les agents privés, individus et entreprises, vont pouvoir déployer leur action. Dans cette conception, ainsi, les institutions étatiques sont de simples dispositifs techniques sans lesquels les rapports entre les individus ne trouveraient pas de tiers à partir desquels, seuls, ils peuvent être régulés. Ce qui signifie encore que l'Etat n'a pas à corriger ou tempérer les inégalités réelles, mais qu'il vient simplement sanctionner les contrats passés entre les parties afin d'en garantir le respect par chacune.

La description ci-dessus de la «méthode démocratique» et du rôle de l'Etat me paraît correspondre de plus en plus étroitement à la situation contemporaine : prédominance accrue du juridique, rôle de l'Etat se concentrant de plus en plus sur la protection et la garantie des droits de chacun, intervention de l'Etat de plus en plus cadrée par un ensemble de contraintes légales et techniques et affaiblissement, voire effacement de la représentation de la politique comme réalisation d'un ordre social (plus) juste, comme instauration de la liberté dans et par la liberté.

J'ai laissé dans l'ombre jusqu'ici le sentiment, largement partagé, que nous entrerions dans une nouvelle ère – adéquatement décrite par les propos ci-dessus –, mais que celle-ci a été précédée par une longue phase historique au cours de laquelle, pour une large part, la

démocratie a été vécue moins comme une «méthode» que comme le milieu d'un combat par et au sein duquel les masses sont entrées en politique et ont fait entendre leur voix et, par là, ont conquis des droits et gagné des luttes grâce auxquelles elles ont pu prétendre à une part plus substantielle du produit de la coopération sociale. Même si cette description est sans doute pour une part idéalisée, il n'en demeure pas moins qu'elle capte en effet une part de la réalité. Comment en rendre compte au regard de ce que nous avons vu jusqu'ici ?

Le cœur de la réponse à cette interrogation réside à mes yeux dans l'importance qu'a eue, jusque dans un passé assez récent (probablement jusqu'à la fin des Trente Glorieuses), le cadre national. Bien sûr, des échanges à l'échelle de la planète se produisaient déjà, mais cela était sans commune mesure avec la situation contemporaine. En clair, aussi longtemps que la plus grosse part de ce qui était consommé dans le territoire national y était également produit, un partenariat fort unissait les parties en présence, à savoir le capital et le travail. Le premier sachant qu'il avait besoin du second puisqu'il ne pouvait pas aller chercher ses forces de travail ailleurs, a dû, pour obtenir sa collaboration, lui concéder une part croissante du produit de la coopération sociale, ce qui a entraîné une diminution, relative certes, des inégalités. Cette prédominance du cadre national comme territoire de production et d'échange explique également la puissance de l'imaginaire de la Nation et, par contrecoup, les efforts consentis pour la création et la mise sur pied d'institutions dont la mission était de faire tenir ensemble ce territoire : la poste, les chemins de fer, les écoles, le réseau routier, etc. L'imaginaire alors à l'œuvre était celui de la Nation se construisant, s'édifiant par ses propres forces, par la mise au travail de toutes ses forces vives. A tel point que, à la limite, c'était par sa contribution à cette édification, et donc par le travail, que l'individu accédait à une pleine citoyenneté. Cette centralité du travail dans l'imaginaire moderne est bien reflétée dans la théorie de Rawls conçue comme un accord hypothétique sur les termes de la coopération sociale, plus exactement sur les termes fixant la répartition du produit de cette coopération. L'idée directrice de la théorie de Rawls est, on le sait, qu'il est possible de déterminer ce que sont les termes raisonnables de la répartition de ce produit, les termes de cet accord juste pouvant être déterminés par le recours aux enseignements de la théorie de la décision appliqués à une situation contractuelle dont l'objet serait la détermination des principes fondamentaux de la justice. La communauté des contractants doit donc être conçue comme un rassemblement d'individus définis par leur capacité productive, en termes économiques par leur productivité marginale, le présupposé étant que l'apport productif de chacun est avantageux pour tous les autres et que sa non-utilisation représenterait pour eux une perte. Dans ce modèle, en clair, chacun a avantage à ce que tous les autres acceptent d'entrer dans le schème de coopération et,

partant, chacun va s'efforcer de trouver un arrangement susceptible d'être acceptable par tous les autres.

Or, il me paraît guère douteux que la théorie de Rawls est aujourd'hui devenue obsolète. D'une part, sans doute, à cause du chômage de masse qui a frappé la plupart des sociétés développées et a, de ce fait, produit des hommes jetables comme il produit des objets jetables depuis l'aube de la société de consommation. Elle l'est également devenue en ce que la situation dans laquelle il place ses contractants est devenue de plus en plus impensable. Une des conditions de possibilité du contrat hypothétique imaginé par Rawls est en effet l'isolement, sinon absolu, du moins relatif du groupe des contractants des autres groupes humains. En d'autres termes, la possibilité pour une communauté humaine de se donner des règles qu'elle souhaite s'appliquer à elle-même suppose que la communauté d'appartenance soit pour chacun le lieu le plus intense d'échanges avec ses semblables. Or, cette condition, m'apparaît-il, est ruinée par l'intensification de ce processus que l'on désigne sous le nom de « mondialisation ». Dans ce contexte, la souveraineté des Etats-nations n'est plus qu'un leurre et leur marge de manœuvre de plus en plus réduite. Un pays voudrait-il, de manière isolée, et par souci de justice sociale, imposer par exemple les gains spéculatifs, qu'il verrait tous les investisseurs désertier aussitôt son territoire. La même chose se produirait au cas où l'on envisagerait de prélever un impôt sur les robots pour financer l'assurance chômage de plus en plus déficitaire.

Sur la description du phénomène et de sa portée, je ne peux ici que renvoyer à André Gorz, plus particulièrement à son *Misères du présent. Richesse du possible*³⁹, la compréhension à mes yeux la plus aiguë et la plus pertinente de la situation contemporaine. Il met en particulier en lumière ce qu'il appelle « l'Exode du capital », i.e. la sécession de la symbiose du capital avec l'Etat – qui s'est accomplie avec la libéralisation de la circulation des capitaux dont a résulté une émancipation du capital à l'égard du pouvoir politique inconnue jusqu'alors. Désormais transnational et tout-puissant, « l'Etat supranational du Capital apparaît pour la première fois comme un Etat émancipé de toute territorialité [...], indépendant et séparé de toute société, situé en un non-lieu d'où il limite et régleme le pouvoir des sociétés de disposer de leur lieu »⁴⁰.

³⁹ André Gorz, *Misères du présent. Richesse du possible*, Paris, Galilée, 1997.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 31.

Comment mieux dire la difficulté de l'Etat démocratique contemporain, à la fois souverain et impuissant, à la fois seul à même de décider des règles de la coexistence sur le territoire qu'il régit et sous la surveillance constante des marchés financiers prêts à le sanctionner pour toute décision que les «marchés» désapprouvent ? En tout cas, nul doute que ce constat ne renvoie à un sentiment d'impuissance citoyenne largement partagé, habités que nous sommes par le savoir que l'essentiel se joue ailleurs que ce sur quoi nous-mêmes, voire les autorités de nos pays, avons prise. Simultanément, cet affaiblissement des instances politiques, des instances de souveraineté en lesquels peut s'exercer ce gouvernement de soi collectif que nous avons rencontré à plusieurs reprises sur notre chemin, cet affaiblissement, donc, rend compte du succès grandissant de la théorie libérale aux yeux de nombreux penseurs politiques : dès lors que l'exercice de la souveraineté est tout simplement devenu impensable, pur fantasme sans objet, il convient de se concentrer sur ce qui s'inscrit dans l'horizon du praticable. Or, par excellence, le praticable, dans le contexte contemporain, c'est précisément l'usage par l'individu privé de son domaine réservé et protégé.

Où il apparaît que, décidément, le néolibéralisme pourrait bien être la vérité, au sens hégélien, du libéralisme.

© Hugues Poltier
www.contrepointphilosophique.ch
Rubrique Politique
Avril 2002