

Le renouvellement de la pensée politique

La pensée politique se renouvelle-t-elle ?

La question ne semble pas mériter d'être posée dans la mesure où il se rencontre aujourd'hui non seulement des œuvres individuelles, mais surtout des courants d'idées qui prétendent contribuer au renouvellement de la pensée politique. À titre d'illustration de cette observation, il suffit de se référer à des théories telles que le libéralisme politique de Rawls, la politique délibérative de Habermas ou l'éthique et la politique de la reconnaissance de Honneth et Fraser¹.

La considération de ces exemples, loin, cependant, d'invalider notre question inaugurale, invite plutôt à la reformuler, à la préciser : jusqu'à quel point ces théories nouvelles innovent-elles vraiment ?

À l'évidence il est difficile d'entreprendre d'affronter cette question sans présupposer une conception de l'innovation qui trahit, en dernière analyse, dans le présent cas, une vision même de la politique. La réflexion sur le renouvellement de la pensée politique se doit ainsi d'aboutir à la suggestion de la pensée politique qui l'inspire en prétendant, également, à la nouveauté.

Ce pari est-il tenable ? Une pensée politique autre que les théories ici annoncées est-elle seulement envisageable ? En voulant se distinguer des courants contemporains connus la réflexion politique ne s'expose-t-elle pas au risque de ressusciter de vieilles thèses ?

Une confrontation radicale avec ces questions essentielles exige de commencer par exposer la substance des théories politiques les plus en vue en ce moment en s'efforçant de dégager la rupture qu'elles sont supposées introduire avec les théories politiques anciennes.

*

*

¹ (J.) Rawls, Théorie de la justice

(J.) Habermas, Droit et démocratie. Entre faits et normes.

(A.) Honneth, La lutte pour la reconnaissance

(N.) Fraser, Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution.

*

Il existe, à l'évidence, différents travaux contemporains de philosophie politique qui revendiquent une rupture avec la pensée politique traditionnelle et il ne semble pas aisé de retrouver des points communs entre eux. Il demeure cependant possible de repérer des œuvres dominantes, plus connues que d'autres, qui récapitulent les orientations essentielles de la pensée politique d'une époque.

Cette considération d'ordre méthodologique étant admise, il convient de noter que, dès son introduction, le présent propos suggère que la pensée politique contemporaine est essentiellement dominée par les figures de Rawls, Habermas et Honneth entre autres. Il se pose alors la question de savoir quels sont les thèmes mis en avant à travers les travaux de ces auteurs.

La réponse à cette question est cependant vite trouvée : les ouvrages de Rawls et Habermas et leurs héritiers mettent en avant le thème du consensus alors que ceux du courant dit de l'éthique et de la politique de la reconnaissance, dont Honneth est le principal représentant en Europe, dégagent l'importance de la conflictualité dans la vie politique, aidés en cela par l'œuvre d'une figure comme Rancière en France.

Cette observation faite, il importe tout de même de préciser que les figures représentatives de la promotion du consensus que sont Rawls et Habermas sont de loin plus connues que les autres. Cette indication n'induit certes pas une préférence particulière pour ces auteurs, mais elle justifie que la réflexion présente commence par s'intéresser à leur conception de la politique avant de se tourner vers celle de leurs contradicteurs.

Aussi surprenant que cela puisse paraître, l'association entre les noms de Rawls et Habermas, suggéré dans les lignes précédentes, ne saurait, de prime abord, être tenue pour évidente ; elle a besoin d'être justifiée car ces deux auteurs ne prétendent pas eux-mêmes s'accorder sur tous les enjeux de la pensée politique. Bien au contraire, dans le dialogue direct auquel ils se sont prêtés et qui a été publié en français sous le titre « Débat sur la justice politique¹ », ils s'emploient à souligner leurs points de divergence plutôt que de convergence.

Habermas reproche à Rawls de disposer d'une idée dogmatique de la justice politique qu'il soumet à ses lecteurs cependant que celui-ci lui objecte de développer une doctrine compréhensive, impliquant une conception de la justice, qui déborde le terrain de la politique pour embrasser celui de l'éthique.

Malgré cependant cette apparente opposition, il est aisé de remarquer que les deux auteurs se rejoignent en rivalisant pour revendiquer une autonomie de la pensée politique et une conception modeste de son ambition. Ils se démarquent ainsi d'une vision traditionnelle de la démarche de la philosophie politique, présente aussi bien chez Platon et Aristote que chez Hegel ou Eric Weil, dans laquelle elle se retrouve soumise à un système qui la transcende en lui imposant un statut subordonné.

Par-delà cette position de principe, il se perçoit derrière cette commune revendication d'une autonomie et d'une modestie du programme de la pensée politique une exigence politique essentielle, à savoir la préoccupation de la mettre à l'abri des controverses, le souci de développer une théorie susceptible de réconcilier les citoyens d'un même Etat, de surmonter les divisions qu'introduisent entre eux les idéologies ou les croyances fondamentales.

En d'autres termes, la poursuite du consensus se retrouve érigée chez ces deux auteurs en objectif fondamental pour la réflexion politique. L'admission du consensus en tant qu'idéal de la vie collective est unanimement consacrée par les travaux des deux auteurs. Ils se

¹ (J.) Habermas et (J.) Rawls, *Débat sur la justice politique*, traduction, R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1997.

distinguent surtout dans la manière dont ils conçoivent l'accès au consensus censé légitimer la réunion d'individus différents en une communauté politique.

Rawls ne cache pas qu'il est l'héritier de la théorie du contrat social développée par les philosophes modernes que sont Locke et Rousseau ou Spinoza et Hobbes. Pour lui, le consensus se conquiert dans la manière de concevoir la genèse même de la communauté politique. Il n'est pas un idéal éloigné que les citoyens doivent s'employer à atteindre, mais une condition de l'édification de la vie collective qui se reproduit dans les décisions politiques les plus justes. L'édification d'une collectivité politique qui se veut moderne doit obéir à des règles fondamentales qui garantissent la coexistence d'individus différents, aussi bien par leurs traits physiques, leurs conditions sociales que leurs croyances, dans un espace commun. La mise en évidence de ces règles exige du penseur politique de s'appuyer sur des outils de représentation, notamment la fameuse « position originelle¹ » et le « voile d'ignorance² » qui lui est associé. Derrière cette notion de position originelle que propose Rawls, se retrouve l'hypothèse, chère aux théoriciens du contrat social, d'une situation qui précède l'édification de la communauté politique dans laquelle des individus s'interrogent sur la meilleure manière de parvenir à former un ensemble stable, à s'unir en une société politique. Le voile d'ignorance, quant à lui, désigne la condition grâce à laquelle les oppositions entre les individus préoccupés de former une société politique se retrouvent neutralisées de telle sorte que chacun d'eux réfléchit seulement en fonction de l'objectif poursuivi par tous sans s'attacher aux attributs qui le distinguent de ses semblables. Il permet ainsi de tenir à distance les différences de sexe, de couleur, de condition sociale ou de conviction fondamentale.

La mise en œuvre de ces outils de représentation que sont la position originelle et le voile d'ignorance a pour conséquence essentielle de sauver la possibilité d'un accord sur les principes de base à adopter pour organiser la vie collective. En d'autres termes, le modèle politique du consensus est justifié par la manière dont la genèse de la société politique est pensée.

Chez Habermas, il en est autrement. Au lieu de s'interroger sur la genèse de la communauté politique pour parvenir à dégager les règles idéales de la justice politique, il prend acte de l'existence de la communauté politique avec les divisions qui la caractérisent et se demande quelle règle il convient de respecter pour réussir à les surmonter, à former une volonté commune. Habermas ne se préoccupe pas du contenu des programmes politiques, mais de la procédure selon laquelle ils sont adoptés, acceptés par les citoyens. Pour lui, la pensée politique n'a pas pour objectif de proposer un idéal d'organisation de la vie collective, un modèle de société en langage plus consacré, mais de mettre en évidence les procédures selon lesquelles la communauté politique réussit à préserver son unité par-delà la diversité des convictions auxquelles ses membres adhèrent.

Ces procédures comprennent aussi bien les normes légales d'organisation de l'action collective qui guident les institutions publiques que les modalités informelles selon lesquelles les citoyens s'approprient les projets politiques. En d'autres termes, Habermas s'emploie à dégager les conditions générales de promotion de la délibération collective. Il est ainsi conduit à l'idée d'une « politique délibérative³ » qui résume la forme d'organisation de la vie collective dans laquelle la poursuite du consensus est érigée en principe fondamental. Tout comme chez Rawls, le consensus se retrouve ici érigé en condition ultime de validation de l'action politique.

¹ (J.) Rawls, *La justice comme équité*. Une reformulation de *théorie de la justice*, trad. B. Guillaume, Paris, La Découverte, 2003, première partie, section 6.

² Idem, troisième partie, section 25.

³ (J.) Habermas, *Droit et démocratie*, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, chapitre VII.

Mais, ce n'est pas seulement dans la sphère de la politique que le paradigme du consensus est convoqué chez Habermas. Il est également recommandé dans la sphère de l'éthique où il est transformé en critère de la justesse d'une norme. Habermas propose une « éthique de la discussion¹ » pour accompagner sa politique délibérative. Selon lui une telle éthique n'est pas dogmatique ; à la différence de l'éthique de la « vie bonne » qui se retrouve chez des philosophes classiques comme Platon, Aristote ou Spinoza, elle n'est pas destinée à imposer un modèle de vie mais à formuler les exigences indispensables à la reconnaissance de la validité d'un principe d'orientation de l'action humaine. Il est impossible de s'assurer seul, par soi-même, de la valeur de la maxime de son action ainsi que le souhaitait Kant. La validité de la norme qui encadre une action s'établit au terme d'une discussion impliquant une communauté concrète d'interlocuteurs.

Outre l'attachement aux principes formels d'organisation du langage qui fonde toute communication, la conquête d'un accord entre protagonistes d'un débat suppose également des qualités humaines telles que la sincérité, l'impartialité et l'ouverture d'esprit. Ces qualités, qui se dévoilent dans l'élaboration d'une éthique de la discussion, interviennent aussi dans la vie politique comme conditions de la conquête du consensus qui préserve l'unité d'une communauté politique.

Le paradigme du consensus permet ainsi de renouveler la réflexion sur l'action humaine d'une manière générale par-delà la dissociation entre éthique et politique. Il conduit au programme d'une « théorie de l'agir communicationnel² » qui est une partie essentielle de l'œuvre de Habermas.

Il n'est ainsi pas exagéré de considérer que le paradigme du consensus reçoit une consécration particulière dans l'œuvre de Habermas qui l'applique aussi bien à l'éthique et à la politique.

Rawls lui reproche précisément cette amplitude de sa pensée dont les schèmes centraux, à savoir la communication et le consensus, s'appliquent à des sphères autres que la politique. Il voudrait se limiter, quant à lui, à proposer une théorie exclusivement politique qui s'appuie sur le paradigme du consensus.

Il n'est cependant pas bien difficile de comprendre que l'éthique de la discussion de Habermas est essentiellement subordonnée à la théorie politique et ne saurait prétendre à aucune autonomie. L'enjeu ultime de Habermas reste bien la réflexion sur la formation de la volonté commune et les exigences qu'elle implique.

Aussi rejoint-il Rawls pour considérer que les citoyens demeurent essentiellement égaux face aux conditions de participation à la délibération publique. L'attachement au principe du consensus entraîne les deux penseurs à séparer la sphère politique des autres sphères de la vie collective pour en examiner les conditions de fonctionnement.

La politique demeure essentiellement le cadre dans lequel le consensus entre les individus apparaît concevable quand bien même ils se retrouvent opposés dans d'autres sphères de la vie commune telles que l'économie, la culture ou la sexualité.

*

*

*

Cette volonté d'affranchir la politique des contradictions qui animent la vie sociale, qui permet de sauver la possibilité du consensus chez Habermas et Rawls, apparaît comme la

¹ (J.) Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992.

² (J.) Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. J. M. Ferry, Paris, Fayard, 1987.

limite principale de leur démarche aux yeux de leurs contradicteurs. En privilégiant la quête du consensus, ces deux penseurs se rendent aveugles aux divergences profondes qui séparent les citoyens d'un même Etat et les empêchent de s'accorder sur un programme politique.

Loin d'être le lieu où triomphe l'égalité, de constituer un espace neutre dans lequel les individus communiquent librement, la sphère publique de la délibération, qui organise la justification des projets politiques, se retrouve au contraire subvertie par les inégalités de conditions sociales, les différences culturelles ou sexuelles et les privilèges économiques. Autrement dit, la délibération publique, supposée conduire au consensus, est elle-même à comprendre comme un instrument de légitimation de l'hégémonie d'une catégorie sociale sur le reste de la communauté politique. En effet l'aptitude à participer au débat public, la compétence intellectuelle pour élaborer une argumentation afin de soutenir une opinion politique ou un programme, n'est pas également répartie entre les membres d'une collectivité. Non seulement l'accès à cette aptitude est déterminé par les conditions matérielles dans lesquelles évoluent les individus, mais surtout elle reste subordonnée à l'estime qu'un groupe de citoyens a de lui-même qui dépend, à son tour, du jugement que la collectivité porte sur lui. Seuls les groupes de citoyens qui ont une vision positive d'eux-mêmes, ceux qui se sentent respectés et reconnus, se considèrent encouragés à s'impliquer dans la discussion publique des projets qui concernent la communauté politique.

Les autres, ceux qui sont à la fois insatisfaits de leurs conditions matérielles d'existence et mécontents du regard que les autres citoyens portent sur eux, ceux, en somme, qui se retrouvent rejetés et méprisés, ne trouvent pas d'incitation à prendre part au débat sur les enjeux collectifs.

Pour eux la délibération n'est pas le moyen privilégié pour traduire ses attentes, il convient au contraire de recourir à des formes moins conventionnelles, moins institutionnalisées, d'expression pour se faire entendre. Ainsi, la protestation, la contestation ou la révolte, en un mot, le conflit leur apparaît bien plus essentiel à la vie politique que le consensus. La politique, de leur point de vue, se perçoit essentiellement comme une lutte, une confrontation entre les citoyens afin de faire accepter son opinion par les autres. Le consensus n'est rien d'autre que le masque d'un rapport de forces. Il ne résulte pas d'un accord entre égaux mais d'un combat pour imposer une conception particulière du bien politique, une conception favorable à une catégorie déterminée de citoyens. Ce combat ne vise pas simplement la répartition des biens matériels, la redistribution des fruits du travail collectif, il est fondamentalement une lutte pour la reconnaissance ainsi que l'annonce le titre d'un ouvrage de Honneth¹. Il apparaît clairement que cette mise en avant du thème de la reconnaissance s'inspire du jeune Hegel pour renouveler la critique sociale développée par Marx. Il est reproché à Marx de se préoccuper de l'égalité dans la répartition des biens matériels sans prendre en compte d'autres formes de déni de reconnaissance.

L'égalité de reconnaissance des catégories de citoyens est aussi essentielle à la vie politique que l'égalité de répartition des facilités de consommation. La justice sociale, qui est à considérer comme l'enjeu suprême de l'action politique, intègre aussi bien la question de la distribution des avantages quantifiables que celle de la reconnaissance des identités méprisées. Ainsi que le montre Nancy Fraser dans son ouvrage au titre significatif², en s'inspirant des travaux de Honneth, reconnaissance et redistribution sont les deux défis fondamentaux de l'action politique par-delà le consensus dont Rawls et Habermas voudraient penser les conditions de possibilité.

En érigeant la justice sociale, au lieu du consensus, en préoccupation centrale de la vie politique, les penseurs de l'éthique et de la politique de la reconnaissance que sont Honneth,

¹ (A.) Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2002.

² (N.) Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, trad. E. Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005.

Taylor, Fraser et Renault sont conduits à considérer que le conflit est la caractéristique fondamentale de la réalité politique.

Vivre ensemble, revient quant au fond, à s'affronter pour conquérir la satisfaction de ses attentes. Cet affrontement n'implique, certes, pas nécessairement le recours à la violence physique mais il exige la mobilisation de ressources aussi bien matérielles que symboliques ou culturelles.

Toute société se divise en privilégiés et en rejetés, en dominants et en dominés. Il appartient à la dynamique du conflit de contribuer à réduire les écarts entre les uns et les autres, entre les catégories sociales. Dans une telle perspective, la pensée du consensus s'avère être un outil au service de ceux qui occupent déjà une position dominante dans une société. Elle leur permet d'asseoir leur hégémonie dans la mesure où elle encourage le recours à un moyen de combat politique dont le contrôle leur appartient, à savoir la discussion ou la délibération.

En réhabilitant le conflit, la théorie de la reconnaissance, quant à elle, favorise la résistance des dominés, elle soutient la lutte des marginalisés et des exclus pour rejeter l'injustice dont ils sont les victimes. En réfléchissant sur les identités méprisées, le penseur politique s'érige en leur porte-parole ainsi que le revendique explicitement un auteur tel que Emmanuel Renault¹.

Cette attitude du penseur politique partisan de la théorie de la reconnaissance, qui consiste à s'ériger en porte-parole des victimes de l'injustice, n'est évidemment pas à tenir pour une exigence contingente ; elle ne doit pas être ramenée à une démarche subordonnée à la bonne volonté d'un auteur. Elle a une justification profonde, radicale, qui, par-delà la théorie de la reconnaissance elle-même, se retrouve dans l'œuvre d'un auteur tel que Rancière.

Rancière n'appartient pas au courant de l'éthique et de la politique de la reconnaissance². Mais, il s'en rapproche dans la mesure où il met en exergue le rôle du conflit dans la vie politique. Pour être plus exact, il conviendrait de considérer que la réhabilitation du conflit dans la perception de la politique, esquissée dans les travaux des auteurs du courant dit de l'éthique et de la politique de la reconnaissance, trouve une radicalisation dans la pensée politique de Rancière.

Pour ce penseur politique contemporain, la lutte caractéristique de la vie politique n'oppose pas des entités figées, des catégories sociales ou des identités collectives susceptibles de parvenir à une réconciliation par la médiation d'une reconnaissance partagée. Les positions ainsi que les identités des acteurs de la scène politique ne sont jamais définitivement acquises et destinées simplement à être défendues. En d'autres termes, pour employer le langage de Rancière lui-même, le sujet de l'action politique ne coïncide pas nécessairement avec les catégories sociales établies ou les identités culturelles sexuelles ou raciales reconnues.

Au contraire, la subjectivité politique se manifeste en bouleversant la répartition des positions admise entre les catégories sociales ou les identités collectives établies. Elle se constitue à travers la mobilisation des citoyens par-delà leurs appartenances naturelles ou traditionnelles pour une cause qui échappe alors à ses initiateurs. Cette mobilisation trouve elle-même son fondement dans la revendication de l'égalité de tous avec tous qui subvertit fondamentalement toute entreprise de hiérarchisation des individus à l'intérieur d'une communauté politique donnée.

Cette conception de la subjectivité politique permet à Rancière de distinguer, dans son langage, la logique de la revendication de l'égalité à laquelle il réserve le nom de politique à celle de l'institutionnalisation d'une hiérarchie qu'il préfère désigner du terme de « police »³.

¹(E.) Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.

² Voir à ce sujet : (E.) Renault et (Y.) Sintomer (Sous la direction de), *Où en est la théorie critique ?* Paris, La Découverte, 2003.

³ (J.) Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

L'idée de l'égalité de chaque citoyen avec tout citoyen, constitue la base d'une mésentente fondamentale qui traverse toute vie politique. Elle engendre en effet une querelle permanente autour de la mise en œuvre de cette égalité en autorisant les exclus du moment à contester tout partage établi aussi bien des rôles que des privilèges. Car toute communauté politique s'édifie précisément en restreignant l'application du principe de l'égalité, en introduisant un partage entre ceux qui ont droit à tout et ceux qui ne devraient prétendre à rien.

Aussi la politique se définit-elle, selon Rancière, par la mésentente ou le dissensus et non par le consensus¹. Vivre ensemble revient essentiellement, selon lui, à se réunir autour d'un litige, à partager un tort et non à s'accorder sur un consensus. Toute communauté politique s'institue dans un partage qui crée un tort à l'égard de certains individus, qui instaure un litige par lequel elle se définit. Le contenu de ce tort ne demeure évidemment pas le même d'une époque à une autre ou d'une société à une autre ; il est susceptible de varier, mais l'instauration même du tort, du litige, reste essentielle à la vie politique.

À travers la pensée politique de Rancière, il apparaît que le conflit n'est pas un accident ou une tare surmontable qui survient dans l'évolution d'une communauté politique. Tout comme il ne doit pas être supposé à l'origine de la vie politique, le consensus ne doit pas non plus être érigé en finalité de l'action politique. Il en va bien évidemment de même pour la réconciliation que la théorie de la reconnaissance voudrait substituer au consensus comme terme de la lutte politique opposant les identités collectives. La conquête de la réconciliation coïnciderait avec l'extinction de la politique. Mais une telle extinction est une tâche impossible que la philosophie voudrait assigner à la politique.

Rancière dénonce précisément l'ambition même de la philosophie politique qui, de Platon à Marx en passant par Hobbes et Rousseau, s'est toujours proposée de surmonter le désordre caractéristique de la politique en formulant un principe d'organisation de la société². Pour lui le désordre ou le conflit est une caractéristique fondamentale de la politique et la philosophie se méprend en croyant pouvoir le surmonter. Entre philosophie et politique règne une mésentente qui trahit le caractère essentiellement conflictuel de la réalité politique.

*

*

*

À travers l'œuvre de Rancière, le paradigme du consensus se retrouve radicalement rejeté au profit de celui du conflit ou du dissensus dans la réflexion sur la politique. Entre ces deux paradigmes concurrents de la réflexion politique contemporaine que sont le consensus et le conflit, l'opposition paraît insurmontable. Il semble bien difficile, en effet, d'échapper à un choix entre le consensus et le conflit pour penser la politique.

Il demeure pourtant possible, sans nier l'importance de ces deux paradigmes dans l'élaboration de la réflexion politique, d'entreprendre de comprendre la politique à partir d'un autre point de vue, de proposer, en d'autres termes, un autre paradigme pour appréhender la réalité politique.

Telle est en tout cas la perspective qui se dégage d'un ouvrage publié depuis déjà sept ans et qui s'intitule « *Philosophie et existence*³ ». Cet ouvrage se donne pour objectif explicite de

¹ (J.) Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 2004.

² (J.) Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

³ (M.) Savadogo, *Philosophie et existence*, Paris, L'Harmattan, 2001.

réhabiliter la réflexion philosophique par-delà l'emprise contemporaine du thème de « la fin de la philosophie ».

Cette quête d'une réhabilitation de la philosophie en général a pour conséquence effective la possibilité d'un renouvellement de l'application de la philosophie à des domaines particuliers tels que l'éthique, l'art et bien sûr la politique. *Philosophie et existence* se présente en fait comme un ouvrage de philosophie fondamentale dont les principes sont susceptibles d'être étendus aux enjeux traditionnels de la réflexion philosophique que sont l'éthique, l'art et la politique, pour se contenter de ses exemples. Du point de vue de la manière de considérer la tâche de la philosophie que suggère cet ouvrage fondamental, la philosophie politique est à comprendre comme l'application de la réflexion philosophique à un domaine particulier qui est la politique.

Il est vrai que cette conception de l'élaboration de la philosophie politique n'est pas nouvelle en soi. Elle se retrouve chez des auteurs aussi anciens que Platon et Aristote et chez des modernes tels que Kant, Fichte et Hegel. Elle se maintient à l'époque contemporaine chez des penseurs comme Eric Weil, Léo Strauss et même Hannah Arendt dans une certaine mesure. Mais, elle a été littéralement abandonnée depuis quelques années et ne se retrouve chez aucun des penseurs politiques actuellement connus. La philosophie politique actuelle à travers toutes ses figures dominantes que sont Rawls, Habermas, Honneth ou Rancière ne conçoit plus sa tâche comme l'application de principes philosophiques à un domaine particulier constitué par la politique.

Il en découle que la manière dont *Philosophie et existence* formule la tâche de la philosophie politique introduit une rupture avec toutes les tendances contemporaines de la pensée politique. Aussi bien les partisans du consensus que sont Rawls et Habermas que les défenseurs du conflit que sont les représentants de l'éthique et de la politique de la reconnaissance auxquels s'ajoute Rancière s'accordent pour revendiquer une autonomie de la philosophie politique.

Pour eux tous, la philosophie politique constitue une forme autonome de discours qui n'a pas besoin de s'appuyer sur des principes qui la transcendent pour se développer. De leur point de vue commun, la conception systématique de la philosophie, qui transforme la philosophie politique en une partie à l'intérieur d'un ensemble plus vaste duquel elle reçoit sa justification, relève d'un passé à jamais révolu. La philosophie politique est en mesure de se développer sans se référer à des fondements qui la précèdent et qui sont censés lui préparer la voie.

Il découle cependant de cette manière de concevoir l'ambition de la philosophie politique qu'elle renonce fondamentalement à proposer un idéal de société pour orienter l'action politique. Aussi critique se montre-t-elle à l'égard de la réalité politique historique, la philosophie politique demeure impuissante à formuler une conception de la vie collective qui pourrait servir de référence aux citoyens. Qu'elle promeuve le consensus avec Rawls et Habermas ou qu'elle dénonce la domination avec Honneth et Rancière, la philosophie politique n'a pas un programme de société au sens fort du mot à proposer. Elle peut, tout au plus, se présenter modestement comme l'interprète des attentes ou le porte-parole des souffrances d'une société ou d'une époque mais elle se garde de s'interroger sur les modalités de la transformation du monde à laquelle Marx invitait les philosophes.

Il s'ensuit que la philosophie politique contemporaine pense la politique sans comprendre l'engagement. Or, comme le souligne à juste titre l'un des rares penseurs contemporains à revendiquer le système comme forme de son discours, à savoir Alain Badiou, dans un chapitre significativement intitulé « Contre la philosophie politique », « (...) Le point d'où une politique peut être pensée, celui qui permet, même après coup, d'en saisir la vérité, est celui

des acteurs (...) ». ¹ Badiou précise, plus loin, dans le même ouvrage d'où provient cette observation que « La figure subjective centrale de la politique, c'est le militant politique figure totalement absente du dispositif de Rancière »².

La remarque destinée à Rancière vaut bien évidemment pour tous les représentants connus de la philosophie politique contemporaine qui ont déjà été cités.

Badiou qui, à travers toute son œuvre, s'emploie à réhabiliter le militantisme, ne semble pas entrevoir qu'une philosophie politique puisse se proposer de justifier l'engagement politique. Il essaie ainsi d'opposer « une métapolitique » qui rétablit le militantisme politique dans ses droits à la philosophie politique au sens strict qui voudrait appréhender la politique de l'extérieur, du point de vue du « spectateur ». Cette démarche de Badiou s'explique par la raison que sa défense du militantisme ne s'inscrit pas dans une réflexion générale sur l'engagement mais s'appuie une « éthique des vérités » ou une « éthique du sujet »³. Le militant est essentiellement, pour lui, le porteur d'une vérité qui le convoque pour s'affirmer. Toute vérité a, en d'autres termes, besoin de militants et être militant revient à s'identifier à une vérité.

Cette compréhension du militantisme recèle cependant l'inconvénient de transformer le militant en élu, de l'ériger en destinataire d'une grâce. Badiou n'hésite d'ailleurs pas à employer explicitement le mot « grâce » pour désigner la relation entre une vérité et son sujet. La grâce à laquelle il se réfère ne se rapporte certes pas à un quelconque être unique transcendant, à un Dieu, mais elle l'empêche d'accorder toute sa place au phénomène même de l'engagement, d'élaborer, en d'autres termes, une éthique de l'engagement⁴ susceptible de soutenir une philosophie politique qui réhabilite le schème de l'engagement dans la considération de la politique.

Le militantisme politique se doit d'être inscrit dans une réflexion sur l'engagement pour recevoir une justification adéquate. Tel est le résultat auquel aboutit *Philosophie et existence* qui se termine par un chapitre intitulé « Esquisse d'une présentation des modalités de l'engagement » et se conclut en révélant « La signification méthodique de l'expérience de l'engagement ». L'ouvrage parvient à montrer que l'existence tout entière repose sur un engagement. Il distingue cependant cet engagement qu'il qualifie de « fondamental », qui se profile derrière les actes de la vie quotidienne que sont « parler », « penser », « agir » et « décider » de l'engagement militant à travers lequel un individu ou un groupe défend une cause.

L'engagement militant est la forme d'engagement la plus accessible au sens commun. Il se traduit en effet par l'adhésion aux organisations politiques ou aux associations de la société civile et par les témoignages individuels d'attachement à une cause. Bien que plus remarquable par ses effets, l'engagement militant demeure néanmoins second par rapport à l'engagement fondamental qui supporte le phénomène de l'existence dans son ensemble. Second ne signifie cependant pas banal car l'engagement militant rappelle au sens commun l'importance du phénomène même de l'engagement. En d'autres termes, l'engagement militant trouve sa justification dans l'engagement fondamental, qui, en retour, se désigne dans le premier une illustration de sa signification.

*

*

¹ (A.) Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998, page 33.

² Idem, page 137.

³ Les deux expressions sont employées par Badiou respectivement dans *L'éthique : essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2003 et dans *Logiques des mondes : l'être et l'événement 2*, Paris, Seuil, 2006.

⁴ (M.) Savadogo, *Pour une éthique de l'engagement*, Presses Universitaires de Namur, 2007.

*

La reconnaissance de l'importance de l'engagement dans l'existence justifie l'élaboration d'une philosophie politique qui formule ouvertement l'idéal de société dont elle voudrait favoriser l'accomplissement. Cet idéal s'enracine dans la décision pour le sens contre le non-sens dans la philosophie qui érige la réalisation complète du principe de l'égalité des hommes en but ultime de l'action humaine. L'adhésion au principe de l'égalité des hommes, à travers la décision pour le sens dans la philosophie, conduit à la quête d'une société dans laquelle les inégalités entre les catégories de citoyens seraient abolies tout comme celles entre les sociétés à l'échelle mondiale.

Il appartient à la philosophie politique de s'interroger sur les modalités selon lesquelles cet idéal de société pourrait parvenir à sa réalisation. En voulant affronter cette tâche, elle est condamnée à se préoccuper des formes de l'action collective et à analyser les modalités concrètes de l'engagement politique. Au-delà des modalités conventionnelles consacrées de gestion de la vie collective que sont par exemple les élections ou les débats institutionnalisés, il est exigé d'elle qu'elle se tourne également vers les formes contestataires de l'action politique que sont les manifestations, la protestation, la révolte ou la révolution.

En s'orientant dans une telle direction, la philosophie politique réhabilite le projet marxiste de transformation radicale du monde sans cependant abandonner le terrain de la philosophie pour celui de la science positive. Il en découle une relativisation de la nécessité historique au bénéfice d'une valorisation de l'engagement aussi bien individuel que collectif.

Cette mise en évidence de l'importance de l'engagement, censé intervenir aussi bien dans l'élaboration de la réflexion philosophique fondamentale que dans l'action politique la plus concrète, ne serait-elle pas, en définitive, la conquête la plus significative de la pensée inaugurée par l'ouvrage intitulé « *Philosophie et existence* » ?

Indications bibliographiques

- (A.) Badiou,
Logiques des mondes. L'être et l'événement 2, Paris, Seuil, 2007.
Abrégé de métapolitique, Paris, Seuil, 1998.
L'éthique. Essai sur la conscience du mal, Nous, Caen, 2005.
Saint Paul. La fondation de l'universalisme, Paris, P.U.F., 1997.
- (K-O.) Apel,
L'éthique de la discussion, Paris, Cerf, 1994
- (N.) Fraser,
Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution, Traduction E. Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005.
- (J.) Habermas,
Droit et démocratie, traduction R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
Théorie de l'agir communicationnel, traduction J.M. Ferry, Paris Fayard, 1989.
De l'éthique de la discussion, traduction, M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1986.
- (J.) Habermas et (J.) Rawls,
Débat sur la justice politique, traduction R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1997.
- (A.) Honneth,
La lutte pour la reconnaissance, traduction P. Rusch, Paris, Cerf, 2000.
La réification, traduction S. Haber, Paris, Gallimard, 2005.
- (J.) Rancière,
La mésentente. Politique et philosophie, Paris, Galilée, 1995.
Aux bords du politique, Paris, La Fabrique, 1998.
La haine de la démocratie, Paris, La Fabrique, 2005.
- (J.) Rawls,
Théorie de la justice, traduction C. Audard Paris, Seuil, 1987.
La justice comme équité. Une reformulation de la théorie de la justice, Paris, traduction, B. Guillarme, La Découverte, 2003.
Libéralisme politique, traduction C. Audard, Paris, P.U.F., 1992.
- (E.) Renault,
Le mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance, Bègles, Le passant ordinaire, 2000.
L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice, Paris, La Découverte, 2004.
- (E.) Renault et (Y.) Sintomer, (Sous la direction de),
Où en est la théorie critique ?, Paris, La Découverte, 2003.
- (M.) Savadogo,
Pour une éthique de l'engagement, P.U.N., 20007.
La parole et la cité. Essais de philosophie politique, Paris, L'Harmattan, 2002.
Philosophie et existence, Paris, L'Harmattan, 2001.
- (C.) Taylor,
Multiculturalisme. Différence et démocratie, traduction D.-A. Canal, Paris, Flammarion, 1994.

