

Communication devant

« La Société des Amis de la France » (Ottawa),

dimanche 17 avril 2011

Je voudrais préciser d'abord quel sera l'objet de ma présentation. Je procéderai d'une manière bien impolie, c'est-à-dire en parlant de moi, de mon parcours académique. Alors que la mode, en sciences sociales et en philosophie, était, déjà au moment de mes études, de se tourner vers les penseurs anglo-saxons et particulièrement américains, j'ai eu le réflexe exactement inverse : les penseurs qui m'ont intéressé les premiers étaient tous français! C'est ainsi que j'ai écrit ma thèse de maîtrise, il y a déjà quasiment un quart de siècle, à l'Université du Québec à Montréal, sur Claude Lefort (décédé l'automne dernier), qui a été l'un des pionniers de ce qu'on peut appeler le « retour de la philosophie politique » en France. Puisque Lefort était un élève de Maurice Merleau-Ponty, à juste titre considéré comme l'un des grands philosophes du 20^e siècle, c'est vers l'œuvre de ce dernier que je me suis ensuite tourné pour ma thèse de doctorat, que j'ai déposée et défendue à l'École des Hautes études en sciences sociales à Paris. Je n'ai pas cessé par la suite, après avoir été engagé à l'université, de travailler sur la pensée politique et philosophique française et de l'enseigner –non seulement parce que c'est tout ce que je connais et parce que cela me donne un prétexte pour visiter la France chaque année mais également et surtout parce que, me semble-t-il, et contrairement à ce que prétend un certain discours « déclinologique », cette pensée est des plus vivantes et permet une compréhension profonde du monde dans lequel nous vivons.

Cela dit, j'ai choisi pour cette présentation de me pencher en particulier sur un penseur qu'on peut considérer sinon comme un « disciple » du moins comme un « descendant » plus ou moins direct des penseurs que je viens tout juste de mentionner, Lefort et Merleau-Ponty, c'est-à-dire Marcel Gauchet. J'ai fait ce choix non seulement du fait de l'importance de l'œuvre de Gauchet, qui peut être considérée comme l'une des plus importantes des sciences sociales et de la philosophie sociale et politique contemporaines (certains de ses lecteurs enthousiastes lui accordent d'ores et déjà le statut de « classique ») mais également et surtout parce que cette œuvre donne une très bonne idée à la fois de la manière dont se pose la question du politique dans nos sociétés et des défis auxquels cette question nous confronte. Je précise, pour éviter toute équivoque, qu'à mon sens l'œuvre de Gauchet, tout en posant bien le problème du politique, ne peut certes pas, pour profonde qu'elle soit, être tenue pour le fin mot ou le dernier mot de l'affaire –de telle sorte, comme cela ressortira, que mon exposé ne sera pas exempt d'un certain ton critique à son égard.

Marcel Gauchet a fait partie d'une constellation de penseurs, qui du milieu des années '60 jusqu'au début des années '80 environ, a été associée, d'abord, à une réflexion sur la différence entre les régimes démocratique et totalitaire, et ensuite et concomitamment, à une réhabilitation, à distance d'un marxisme occupant alors une place centrale dans l'espace intellectuel français, d'une pensée du politique refusant de faire de celui-ci une simple « instance » du social dépendante parce

que subordonnée à « l'infrastructure » économique. Cette constellation de penseurs –principalement : Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Miguel Abensour, Marc Richir, Pierre Clastres, Marcel Gauchet–, qui s'est surtout exprimé dans des revues, *Textures* (publiée en Belgique) et *Libre*, et aussi dans la collection « Critique de la politique » dirigée par Abensour chez Payot, est aujourd'hui éclatée. Outre la mort de certains de ses plus importants représentants (Clastres dès 1977, Castoriadis en 1997, Lefort en 2010), c'est aussi et surtout, me semble-t-il, la question de l'histoire et de la place qu'y prend le régime démocratique, qui est à la source de cet éclatement. Cela ressort très clairement de la violente polémique qui a récemment opposé Gauchet et Miguel Abensour. Je n'aurai pas le temps de présenter tous les tenants et aboutissants de cette polémique et du débat qui a conduit à l'éclatement de cette constellation de penseurs –il y faudrait des heures pour bien camper les positions; mais en me concentrant sur Gauchet (et en disant quelques mots d'Abensour) je tenterai simplement de faire voir quel est l'enjeu soulevé ici.

Une bonne façon de comprendre la position de Gauchet quant aux rapports entre l'histoire et la démocratie est de commencer par présenter l'interprétation qu'il propose du phénomène de l'utopie –qui, en principe, n'a rien ou peu à voir avec ces rapports, mais qui, du moins j'espère le faire voir, nous conduit pourtant au cœur de l'affaire.

Ce que Gauchet appelle la « conscience utopique » permet au mieux de saisir selon lui la dynamique de l'histoire telle que les modernes la comprennent et la font. Elle se décline en cinq grandes étapes, que je présenterai brièvement.

L'utopie accompagne d'abord au plus près l'émergence de la modernité politique, comme en témoigne le fait que le mot forgé par Thomas More est pour ainsi dire contemporain du « basculement » décisif que constitue la Réforme dans le long procès par lequel s'opère ce que Gauchet appelle la « sortie de la religion », qui définit la modernité. L'œuvre de More, toujours selon Gauchet, peut ainsi être mise en rapport avec deux autres, de manière à constituer une sorte de triade fondatrice de l'imaginaire politique moderne: alors que Machiavel examine à la fois les règles qui régissent le monde social désormais considéré rabattu sur lui-même et les conditions d'exercice du pouvoir en son sein (*le Prince*, écrit en 1513, est publié en 1532), Claude de Seyssel pense les limites du pouvoir eu égard aux privilèges et aux droits des entités constituantes de l'espace social (*La Monarchie de France*, 1519), cependant que More met en scène une vue du dehors sur les sociétés existantes (en peignant les lois et les mœurs de l'Île d'Utopie) susceptible de faire entrevoir la possibilité de leur transformation (*L'Utopie* est de 1516). On tient là la première version de ce que Gauchet désigne comme les trois vecteurs du monde moderne : d'abord le gouvernement de la collectivité humaine par elle-même (c'est le moment politique), ensuite le constitutionnalisme ou la reconnaissance du droit des entités constituantes de cette collectivité (c'est le moment juridique), enfin la conscience d'une transformation possible des sociétés (c'est le moment historique). L'émergence de la conscience utopique, en somme, correspond selon Gauchet à la première forme que revêt la conscience historique des modernes –quoiqu'elle situe l'altérité figurant ce que pourrait devenir la société dans un ailleurs géographique lointain plutôt que temporel, comme si les moyens d'opérer la transformation du social par lui-même

demeuraient obscurs au point où on ne peut imaginer la société nouvelle autrement que séparée de celle qui existe par une distance quasiment incommensurable (l'Île d'Utopie n'est située «nulle part»).

Cela explique pourquoi, selon Gauchet, cette première forme de la conscience utopique est appelée à être dépassée par une deuxième, à mesure que se précise la représentation d'un savoir du social et de l'histoire et des moyens à mettre en œuvre afin d'exercer une prise sur le monde existant et de le changer : plus la société envisage avec clarté le possible de sa transformation, plus la société autre, qu'elle n'est pas mais qu'elle pourrait devenir, se rapproche d'elle. L'Île d'Utopie imaginée par Thomas More était ailleurs qu'ici; au 18^e siècle, l'utopie n'est plus située dans un lieu géographique lointain, quasi inaccessible, elle devient simplement l'ici, mais situé plus loin dans le temps. L'autre, en somme, c'est l'avenir, c'est un futur possible; un futur éloigné, par ailleurs, comme en témoigne emblématiquement la publication de *L'An 2440* de Louis-Sébastien Mercier en 1771.

La troisième étape de la conscience utopique découle tout aussi logiquement de la deuxième que celle-ci découlait de la première. Entre la date de publication du livre de Messier et l'année où il situe son récit utopique, l'auteur suppose sept siècles, aussi bien dire une éternité; entre la société existante et sa transformation que font entrevoir les bouleversements sociaux et politiques consécutifs aux révolutions politiques de la fin du 18^e siècle et à la révolution industrielle, nul doute pour les socialistes utopiques qu'il faudra compter beaucoup moins de temps. C'est le moment où l'utopie se fait «programme» selon Gauchet, où elle entrevoit le rabattement proche du présent sur le futur; pour cela, selon les utopistes, il suffira de faire croître dans les marges de la société présente celle de demain, dont l'exemplarité sera telle qu'elle provoquera une véritable contagion: quand on aura vu les miracles que peuvent produire des micro-sociétés aussi bien pensées et réglées que les phalanstères imaginés par Charles Fourier ou l'Icarie imaginée par Étienne Cabet, on n'aura d'autre envie que d'imiter de tels «modèles».

On sait le pouvoir de contagion très relatif qui a été celui des communautés utopiques que l'on a fondées soit en Europe soit aux États-Unis au 19^e siècle. C'est, raisonnera-t-on, que le programme étayé sur l'exemplarité du modèle n'était pas le bon; le présent et le futur coïncideront au plus vite non par la vertu de l'exemple inspirant, mais plutôt par l'action révolutionnaire, qui indique d'ores et déjà, dans son déploiement au présent, ce que sera l'avenir. Ici encore, de la troisième forme de la conscience utopique à la quatrième, le passage est logique, sinon nécessaire: la conscience utopique, pour aboutir, est amenée à se faire conscience révolutionnaire, à se fondre en celle-ci au point où elles en deviennent indistinctes.

L'échec retentissant de l'entreprise révolutionnaire à faire advenir la société nouvelle est le prélude à la cinquième et, il faut y insister, dernière transformation de la conscience utopique selon Gauchet. Contre toute attente, l'utopie persiste dans l'univers post-totalitaire marqué par le triomphe incontestable des régimes démocratiques et libéraux; mais sa forme est transformée à ce

point qu'elle est rendue quasi impossible à discerner. La nouvelle forme de conscience utopique diffère fondamentalement des quatre premières en ceci que tout en continuant de figurer une altérité, celle-ci est désormais considérée interne à la démocratie libérale elle-même. Cette dernière, en effet, ne cesse de s'écarter des principes qu'elle est censée incarner: alors que devrait se manifester le gouvernement de soi par les individus associés librement en collectivité et décidant dans une sorte de transparence de leur avenir, se donne plutôt à voir un état de dépossession voire d'aliénation, dont le sens est d'autant plus opaque à l'«homme démocratique» qu'il s'est convaincu de la valeur insurpassable du monde dans lequel il vit. C'est sur cet écart que la conscience utopique transfigurée et pour tout dire méconnaissable s'étaye désormais: elle se ramène à l'invocation des principes démocratiques et libéraux qu'on oppose à la réalité empirique du régime démocratique libéral. Comme la démocratie libérale apparaît désormais incontestée, son principe devient donc, malgré les dysfonctionnements du régime démocratique effectif, la seule utopie qui se puisse désormais concevoir; l'idée d'une société autre que démocratique et libérale est simplement devenue inconcevable, comme l'avait déjà indiqué François Furet avant Gauchet; puisqu'il n'y a plus que du «Même devant nous», même l'Autre ou l'altérité que la conscience utopique a incarné depuis le 16^e siècle doit se fondre en lui, elle devient une modalité de l'opposition du Même au Même.

Comment résumer le parcours de la conscience utopique selon Gauchet? On pourrait dire, *grosso modo*, que l'utopie passe de l'ailleurs à l'ici et maintenant. D'abord logée dans une altérité géographique, dans l'île d'Utopie, l'utopie se déplace ensuite de l'espace au temps, dans un temps à venir qui se situe toujours plus près du présent: l'utopie passe de l'an 2240 aux phalanstères et à l'action révolutionnaire, qui fait toucher du doigt, dans le présent même, l'avenir. Finalement, l'utopie migre totalement dans le présent: elle est la démocratie libérale elle-même, mais dans la représentation idéalisée qu'elle donne d'elle-même, opposée à sa réalisation empirique toujours décevante parce qu'en deçà de cette représentation idéalisée. En somme, selon Gauchet, alors que l'utopie témoignait depuis son commencement d'un ailleurs ou d'une altérité à l'égard du réel existant, elle se trouve au final résorbée en celui-ci. En termes plus philosophiques, on dira que le «dehors» que figurait au départ l'utopie n'a cessé de perdre, à mesure de ses incarnations successives et emboîtées les uns dans les autres, de son altérité constitutive, finissant par s'absorber dans un «dedans» l'englobant tout entière. Pour le dire en d'autres mots: l'utopie a été absorbée par l'histoire.

Cette absorption, pour Gauchet, est sans reste et définitive. En effet, et je reviens ici directement à la question des rapports entre l'histoire et la démocratie, la démocratie libérale représente rien de moins pour Gauchet qu'une sorte de point d'aboutissement de l'histoire moderne. Elle est non seulement le seul régime possible selon lui, après l'échec du fascisme et du communisme, mais également le seul légitime, elle est, autrement dit, au sens classique du terme, le « meilleur régime ». Puisque c'est ainsi, et je précise que c'est Marcel Gauchet qui soumet lui-même la proposition, on peut dire que « l'histoire est finie » –non pas, bien sûr, au sens où il n'y aura plus de temps ou au sens où plus rien ne se passera, mais au sens où aucun autre horizon que démocratique et libéral n'est désormais concevable. Aussi Gauchet écrit-il dans le premier tome de son ouvrage *L'avènement de la démocratie* que l'idée d'une «histoire achevée» est «aussi

incroyable qu'elle est incontournable» et qu'«en ce sens», il n'est «pas absurde de déclarer l'histoire finie», puisque c'est un fait qu'on ne voit simplement pas «quels autres principes nous pourrions avantageusement substituer, demain, à ceux qui définissent pour nous, désormais, toute politique acceptable et, plus largement encore, toute organisation collective souhaitable». En somme, il nous faudrait regarder en face et assumer ce fait nouveau et massif: «nous vivons sur les acquis de la démocratie libérale qui, même désarticulée, demeure un système irréversiblement installé».

C'est au vrai à une sorte d' « hégélianisme amendé » que se rallie au final Marcel Gauchet. Comme Hegel, en effet, Gauchet pose au terme de l'histoire une forme politique censée en représenter une sorte d'aboutissement. Selon la formulation de Gauchet, la démocratie libérale représente la meilleure conciliation à laquelle on puisse arriver des trois grands vecteurs qui donnent consistance au projet moderne : par le principe représentatif, elle vise à donner sens au principe d'une prise de la société sur elle-même (c'est le moment politique), par le constitutionnalisme, elle vise à donner sens au principe d'une protection accordée aux entités constituantes de la société (c'est le moment juridique), et par ces deux premiers principes, elle vise à donner sens à celui d'une transformation réglée des sociétés par elles-mêmes –même si cela veut dire, à terme, qu'il ne s'agira que de transformations internes à la démocratie libérale (c'est le moment historique). Cependant, Gauchet admet que l'arrimage de ces trois vecteurs ne se réalise pas facilement, que les combinaisons dans lesquelles ils entrent sont instables par définition; c'est pourquoi on peut parler d'un « hégélianisme amendé ». L'histoire est achevée mais il y a encore du « bougé », si l'on peut dire. Dans la mesure où chacun des vecteurs de la modernité politique a sa consistance propre et peut dès lors se poser comme norme unique organisatrice de la société, la démocratie libérale paraît en effet en perpétuelle « crise de croissance ». Le «moment 1900», par exemple, combine curieusement à la fois l'extension des principes démocratiques, le crédit croissant que l'on accorde au respect du droit, la foi dans le progrès à l'infini, etc., avec le sentiment diffus mais résilient d'une impuissance collective due à l'incompatibilité entre la visée d'un gouvernement effectif de la collectivité par elle-même et les institutions pour la concrétiser que sont l'atomisant suffrage universel et le dérisoire bavardage parlementaire. La constitution de «religions séculières» à fondement réactionnaire et révolutionnaire ne s'explique pas autrement selon Gauchet: elles proposent la réalisation vraie de l'autogouvernement, soit par la reconstitution d'un corps organique de la nation sapé par la modernité démocratique, soit par l'élimination des classes dominantes parasitaires qui profitent indûment des institutions libérales. Les régimes démocratiques et libéraux, qui émergent triomphants des échecs totalitaires, après 1945 et 1989, sont, même s'ils sont désormais sans adversaires sérieux, tout autant en quête d'un équilibre ou d'une harmonie –du fait qu'à partir de 1970-75 environ, s'est consolidée et est devenue rapidement hégémonique une culture politique qui ramène la démocratie quasi exclusivement à un espace étayé sur les droits, engendrant ainsi une véritable «démocratie contre elle-même» où se trouvent grevés à la fois la capacité à l'autogouvernement et ainsi l'idée d'un avenir forgé par la prise que la société peut exercer sur elle-même. Mais, il reste, selon Gauchet, que cette dite « démocratie contre elle-même » ne pourra faire l'objet d'une critique et ne pourra éventuellement être dépassée qu'en ayant recours aux principes de la démocratie libérale elle-même –en redonnant sens à l'idée d'une prise de la société sur elle-même, réalisée à travers l'exercice du pouvoir, ce qui suppose que la société ne peut pas reposer seulement sur un agencement entre ayant-droits. En ce sens, la

démocratie libérale apparaît indissociable de la cinquième et dernière forme de conscience utopique : elle est condamnée à constamment en appeler à ses principes contre sa réalité effective afin de se réformer, sans jamais qu'elle ne puisse voir au-delà d'elle-même. Je cite Gauchet : «Cela n'empêche aucunement d'envisager d'éventuelles régressions qui éloigneraient la réalité des sociétés de leurs fondements en droit, à l'opposé de la convergence dont nous avons la chance de bénéficier. Mais cela *nous ferme la possibilité d'imaginer le surgissement d'une norme différente pour les régir*».

C'est, je n'en dirai que quelques mots pour terminer, précisément cette idée de la fin de l'histoire, de son achèvement dans la démocratie libérale, que refuse avec force Miguel Abensour. Il y a, pour ce penseur qui puise à la fois dans la tradition de la philosophie politique la plus classique, platonicienne et, à mon sens, dans l'héritage du judaïsme, quelque chose d'indécemment à affirmer que l'histoire est achevée, que la quête du meilleur régime, du Bien et du Juste, est achevée dans notre monde. Pour Gauchet, c'est là du «révoltisme», qui a quelque chose d'infantile voire d'irrationnel; et effectivement, Abensour admet qu'il trouve l'idée d'une fin de l'histoire révoltante (mais pas du tout infantile), simplement parce que ce qui est prétendument «présentifié» dans le monde, le Bien et le Juste, en est encore absent. Tout l'effort d'Abensour est ainsi de penser un «dehors» au «dedans» tout englobant que se veut l'histoire –c'est là le sens originel pour lui de la notion d'utopie (qui veut dire pour Thomas More, rappelle-t-il, à la fois un lieu absent –*u-topos*— et le lieu du bien –*eu-topos*). Pour Abensour, il faut donc repenser l'utopie, afin de lui redonner son sens d'altérité vraie à l'égard du monde existant –pour éviter que le monde ne se rabatte entièrement sur lui-même et ne donne naissance à une intolérable «République de satisfaits».

Conférence prononcée devant la :
Société des Amis Canada-France, à Ottawa (Ontario)
Le dimanche 17 avril 2011

Titre : L'histoire est-elle finie... ? La thématique de la « fin de l'histoire » dans la pensée politique contemporaine

Conférence prononcée par :
Gilles LABELLE, Professeur, École d'études politiques, Université d'Ottawa