

Chantal Mouffe

L'illusion
L'illusion
du
consensus
consensus

**L'INSPIRATRICE DE
LA NOUVELLE GAUCHE
RADICALE**

Albin Michel ■

Ouvrage publié sous la direction de Pauline Colonna d'Istria

TRADUCTION FRANÇAISE :
© Éditions Albin Michel, 2016

ÉDITION ORIGINALE PARUE SOUS LE TITRE :
On the Political

Chez Routledge, Londres et New York, 2005

© 2005 Chantal Mouffe Tous droits réservés. Traduction autorisée de l'édition en anglais publiée par
Routledge, membre de Taylor & Francis Group.

ISBN : 978-2-226-38974-9

Introduction

J'entends contester dans ce livre la vision qui imprègne le « sens commun » dans la plupart des sociétés occidentales : l'idée selon laquelle le niveau de développement économique et politique auquel nous sommes parvenus représente un immense progrès dans l'histoire de l'humanité ; des possibilités qu'il ouvre, il faudrait se réjouir. Les sociologues prétendent que nous sommes entrés dans une « seconde modernité », où les individus, désormais affranchis des liens collectifs, peuvent librement cultiver différents styles de vie sans que ne viennent plus y faire obstacle des attachements d'un autre âge. Le « monde libre » a triomphé du communisme et, les identités collectives s'affaiblissant, un « monde sans ennemis » devient possible. Les conflits partisans sont choses du passé ; on peut à présent atteindre un consensus à travers le dialogue. La mondialisation et l'universalisation de la démocratie libérale donnent tout lieu de croire en un futur cosmopolitique qui apportera paix et prospérité et permettra de faire respecter les droits de l'homme partout dans le monde.

C'est cette vision « post-politique » que je veux mettre au défi. Ceux qui, dans le camp progressiste, adhèrent à cette vision optimiste de la mondialisation jusqu'à se faire les avocats d'une forme consensuelle de démocratie sont ici principalement visés. En passant au crible certaines des théories à la mode qui diffusent ce *Zeitgeist*^[1] post-politique dans de nombreux domaines – la sociologie, la science politique, la théorie des relations internationales –, je montrerai à quel point une telle approche est fautive et que, au lieu de contribuer à « démocratiser la démocratie », elle est la cause des nombreux problèmes auxquels sont actuellement confrontées les institutions démocratiques. Les concepts aujourd'hui très en vogue de « démocratie non partisane », de « démocratie dialogique », de « démocratie cosmopolitique », de « bonne

gouvernance », de « société civile mondiale », de « souveraineté cosmopolitique » ou de « démocratie absolue » – pour n'en citer que quelques-uns – ont en commun une même vision antipolitique qui nie la dimension antagonistique du politique. Il s'agit chaque fois de créer un monde « par-delà la droite et la gauche », « par-delà l'hégémonie », « par-delà la souveraineté » et « par-delà l'antagonisme ». Un tel désir révèle une absence totale de compréhension des enjeux d'une politique démocratique et de la dynamique de constitution des identités politiques. Et cela contribue, comme nous le verrons, à exacerber le potentiel d'antagonisme qui existe dans toute société.

Une grande part de ma démonstration consistera à examiner les conséquences de la négation de l'antagonisme dans différents champs, à la fois théoriques et politiques. Je soutiens que le fait de concevoir le but d'une politique démocratique en termes de consensus et de réconciliation n'est pas seulement erroné conceptuellement mais dangereux politiquement. L'aspiration à un monde qui aurait dépassé la différenciation entre un « nous » et un « eux » se fonde sur des prémisses fallacieuses, et ceux qui adhèrent à ce projet ne peuvent que manquer la tâche véritable qui incombe à une politique démocratique.

Ne nous méprenons pas, cette cécité face à l'antagonisme n'est pas nouvelle. La théorie de la démocratie a longtemps été déterminée par la croyance selon laquelle la bonté intérieure et l'innocence originelle des êtres humains étaient des conditions nécessaires à l'affirmation de la viabilité de la démocratie. C'est une vision idéalisée de la sociabilité humaine, comme étant essentiellement mue par l'empathie et la réciprocité, qui fonde la pensée moderne de la démocratie. La violence et l'hostilité sont perçues comme des phénomènes archaïques qu'il s'agit d'éliminer en élargissant les échanges et en établissant, par le biais d'un contrat social, une communication transparente entre des participants rationnels. Ceux qui se sont risqués à contester ce tableau idyllique ont immédiatement été considérés comme des ennemis de la démocratie. Peu de tentatives ont été faites pour développer le projet démocratique à partir d'une anthropologie qui reconnaisse l'ambivalence de la sociabilité humaine et le fait que la réciprocité et l'hostilité sont indissociables. Malgré ce que nous avons appris de nombreuses

disciplines, l'anthropologie optimiste est encore largement dominante aujourd'hui. Plus d'un demi-siècle après la mort de Freud, par exemple, la théorie politique oppose toujours une grande résistance à la psychanalyse, et ses enseignements concernant l'impossibilité d'éradiquer l'antagonisme n'ont pas encore été assimilés.

Je soutiens que la croyance en la possibilité d'un consensus rationnel universel a conduit la pensée de la démocratie sur une fausse route. Plutôt que d'essayer de concevoir des institutions qui, à travers des procédures prétendument « impartiales », résoudraient tous les conflits d'intérêts et de valeurs, les théoriciens de la démocratie et les hommes politiques devraient travailler à la création d'un vibrant espace public « agonistique » de contestation, où différents projets politiques hégémoniques pourraient s'affronter. Telle est, à mon sens, la condition *sine qua non* d'une pratique effective de la démocratie. On parle beaucoup aujourd'hui de « dialogue » et de « délibération », mais quel sens ces mots peuvent-ils avoir en politique s'il n'y a pas de véritable choix en jeu et si les participants à la discussion ne font pas face à des options clairement différenciées parmi lesquelles trancher ?

Je suis certaine que les libéraux, convaincus que l'on peut parvenir à un accord rationnel en politique et que les institutions sont le moyen de trouver une réponse rationnelle aux différents problèmes sociaux, taxeront ma conception du politique de « nihiliste », comme ceux qui, à l'extrême gauche, croient en la possibilité d'une « démocratie absolue ». Il ne sert à rien de tenter de les convaincre que l'approche agonistique que je développe correspond à la « vraie » compréhension de ce qu'est « le politique ». Je procéderai autrement. J'insisterai sur les conséquences, pour une politique démocratique, du déni du « politique » au sens où je le définis. Je montrerai comment l'approche consensualiste, plutôt que de créer les conditions d'une société réconciliée, conduit à l'émergence d'antagonismes qu'une perspective agonistique, au contraire, en donnant aux conflits une forme légitime d'expression, aurait permis d'éviter. J'espère ainsi démontrer que reconnaître l'impossibilité d'éradiquer la dimension conflictuelle de la vie sociale, loin de saper le projet démocratique,

permet précisément de relever les défis auxquels la politique démocratique est aujourd'hui confrontée.

Étant donné le rationalisme qui prévaut dans le discours politique libéral, c'est souvent chez les conservateurs que j'ai trouvé des intuitions décisives pour développer une analyse adéquate du politique. Ces théoriciens ébranlent nos certitudes dogmatiques plus que ne le font les apologistes libéraux. C'est pourquoi j'ai choisi de mener ma critique du libéralisme sous l'égide d'un penseur aussi controversé que Carl Schmitt. Je suis convaincue que nous avons beaucoup à apprendre de lui, qui fut l'un des plus brillants et plus intransigeants opposants au libéralisme. En raison de sa compromission avec le nazisme, je suis parfaitement consciente de l'hostilité que peut susciter un tel choix. Nombreux sont ceux qui le trouveront passablement pervers, voire carrément scandaleux. Et pourtant, je continue de croire que c'est la force intellectuelle, et non pas les qualités morales, d'un théoricien qui doit déterminer l'utilité d'entamer un dialogue avec son travail.

Le refus de nombreux penseurs de la démocratie de discuter l'œuvre de Schmitt pour des raisons morales est typique, selon moi, de la tendance moraliste qui caractérise le *Zeitgeist* post-politique. La critique de cette tendance est au cœur de ma réflexion. L'une des thèses centrales de cet ouvrage est que, contrairement à ce que les théoriciens post-politiques veulent nous faire croire, nous ne sommes pas en train d'assister à une disparition du politique dans sa dimension d'adversité. Quelque chose d'autre est à l'œuvre. Aujourd'hui, la politique se joue sur un *registre moral*. Autrement dit, elle consiste toujours à tracer une différence entre « nous » et « eux », sauf que ce « nous » et ce « eux » ne sont plus définis à partir de catégories politiques, mais selon des termes moraux. Nous ne sommes plus en présence d'un combat entre « la droite et la gauche », mais entre « le bien et le mal ».

Au chapitre 3, je m'appuie sur l'analyse du populisme de droite et du terrorisme pour examiner les conséquences de ce glissement en politique intérieure aussi bien qu'en politique internationale et pour montrer les dangers qu'il recèle. Je considère que lorsque ne sont plus mis à disposition les canaux permettant aux conflits de prendre une forme « agonistique », ces conflits

tendent à s'affirmer sur un mode antagonistique. Dès lors que la confrontation nous/eux n'est plus présentée comme une confrontation politique entre des « adversaires » mais comme une opposition morale entre le bien et le mal, l'opposant ne représente plus qu'un ennemi à détruire et cela compromet la possibilité d'un traitement agonistique des conflits. D'où l'émergence aujourd'hui d'antagonismes qui mettent en cause les bases mêmes de l'ordre existant.

Une autre thèse centrale de ce livre concerne la nature des identités collectives qui sont toujours impliquées dans la distinction nous/eux. Ces identités jouent un rôle crucial en politique ; la tâche d'une politique démocratique n'est pas de les défaire à travers le consensus mais de les construire de telle sorte qu'elles dynamisent le débat démocratique. L'erreur du rationalisme libéral est d'ignorer la dimension affective que mobilisent ces identifications collectives et d'imaginer que ces « passions » prétendument archaïques sont vouées à disparaître avec la montée de l'individualisme et les progrès de la rationalité. Cela explique pourquoi la théorie de la démocratie est si mal outillée pour comprendre la nature des mouvements politiques de « masse » ou des phénomènes comme le nationalisme. Le rôle joué par les passions en politique révèle que, pour comprendre véritablement ce qu'est « le politique », la théorie libérale ne peut pas se contenter d'admettre l'existence d'une pluralité de valeurs et de prêcher la tolérance. Une politique démocratique ne peut pas se limiter à établir des compromis entre les intérêts et les valeurs ou à engager une délibération sur le bien commun ; elle doit aussi s'intéresser aux désirs et aux rêves des gens. Pour être en mesure de mobiliser les passions à des fins démocratiques, une politique démocratique doit avoir un caractère partisan. C'est bien la fonction de la distinction droite/gauche ; c'est pourquoi nous devons résister aux exhortations des théoriciens post-politiques à penser « par-delà la droite et la gauche ».

Une dernière leçon peut être tirée d'une réflexion sur « le politique ». Si la possibilité d'atteindre un ordre « par-delà l'hégémonie » nous est refusée, qu'est-ce que cela implique pour le projet cosmopolitique ? Le cosmopolitisme peut-il être autre chose que l'imposition hégémonique mondiale d'un pouvoir qui serait

parvenu à cacher son jeu en identifiant ses intérêts à ceux de l'humanité ? Contrairement aux nombreux théoriciens qui ont vu dans la fin du système bipolaire l'espoir d'une démocratie cosmopolitique, j'entends montrer que les dangers que comporte l'ordre unipolaire actuel ne peuvent être contrés que par la mise en œuvre d'un monde multipolaire, dans un équilibre entre différents pôles régionaux permettant une pluralité de puissances hégémoniques. C'est le seul moyen d'éviter l'hégémonie d'une seule superpuissance.

En matière de politique, la leçon décisive de Machiavel, au chapitre IX du *Prince*, nous donne encore à penser : « En chaque cité, il y a deux humeurs différentes [...] le peuple ne désire ni être commandé ni être opprimé par les Grands et les Grands désirent commander et opprimer le peuple. » Ce qui caractérise la perspective post-politique c'est l'idée que nous serions entrés dans une nouvelle ère où cet antagonisme potentiel aurait disparu. C'est précisément pourquoi elle peut mettre en péril l'avenir d'une politique démocratique.

[1]. *Zeitgeist* peut se traduire par « l'esprit du temps » (*N.d.T.*).

1.

Le politique et la politique

Ce chapitre définit les contours du cadre théorique dans lequel s'inscrit ma critique de ce *Zeitgeist* post-politique. Les principaux axes de cette critique ont déjà été développés dans plusieurs de mes précédents ouvrages^[1] ; je n'en retiendrai ici que ce qui peut servir ma présente démonstration. Le point le plus important concerne la distinction que je propose de faire entre « la politique » et « le politique ». Évidemment, dans le langage courant, on parle généralement de *la* politique au féminin, mais je pense qu'il est important de marquer la différence entre deux acceptions parce que cela ouvre de nouvelles pistes de réflexion. C'est d'ailleurs ce que font de nombreux théoriciens. Le problème étant cependant qu'ils ne parviennent pas à se mettre d'accord sur le sens qu'il convient d'attribuer à ces deux formulations et que cela peut entraîner une certaine confusion. Néanmoins, des points communs existent qui peuvent nous servir de repères. En distinguant deux usages du terme, on suggère, par exemple, qu'il existe une différence d'approche : la science politique traite du champ empirique de « la politique », tandis que la théorie politique, domaine des philosophes, n'interroge pas les faits de *la* politique mais l'essence *du* politique. Si l'on voulait énoncer cette distinction en termes philosophiques, on dirait, en empruntant au vocabulaire de Heidegger, que *la* politique renvoie au domaine de l'« ontique » alors que *le* politique relève de l'« ontologique ». L'ontique a à voir avec la variété des pratiques de la politique conventionnelle ; l'ontologique concerne la façon même dont la société est instituée.

Cela étant dit, peuvent encore subsister de profonds désaccords sur ce qui constitue « le politique ». Certains théoriciens, comme Hannah Arendt,

conçoivent le politique comme un espace de liberté et de délibération publique alors que d'autres y voient une sphère de pouvoir, de conflit et d'antagonisme. Ma compréhension du politique s'inscrit clairement dans cette seconde perspective. Plus précisément, c'est cette divergence qui détermine la différence que je trace entre *le* et *la* politique : « le politique » me sert à désigner la dimension d'antagonisme que je tiens pour constitutive des sociétés humaines, tandis que « la politique » correspond pour moi à l'ensemble des pratiques et des institutions à travers lesquelles un ordre est créé, organisant la coexistence humaine dans le contexte de conflictualité qui est celui du politique.

Dans ce livre, je me consacre à l'étude des pratiques démocratiques telles qu'elles ont cours aujourd'hui ; mon terrain d'investigation se situe donc au niveau « ontique », même si je considère que c'est le manque de compréhension de ce qu'est « le politique » dans sa dimension ontologique qui est à l'origine de notre incapacité actuelle à penser de manière politique. Bien qu'une grande partie de mon argumentation soit de nature théorique, mon ambition majeure est politique. Je suis convaincue que dans la discussion sur l'essence du politique se joue le futur même de la démocratie. Je voudrais montrer que l'approche rationaliste qui domine la théorie de la démocratie nous empêche de poser les questions cruciales liées à la politique démocratique et que nous avons un besoin urgent d'une autre approche, qui nous permette de relever les défis auxquels la politique démocratique est aujourd'hui confrontée.

Le politique comme antagonisme

Ma recherche a pour point de départ le constat de notre incapacité à penser *politiquement* les problèmes auxquels nos sociétés font face. J'entends par là que les questions politiques ne sont pas de simples problèmes techniques susceptibles d'être résolus par des experts. En vérité, les questions politiques impliquent toujours des décisions qui exigent que l'on fasse un choix entre plusieurs options en conflit. Je montrerai que cette incapacité à penser politiquement est très largement due à l'hégémonie incontestée du libéralisme et une grande part de ma réflexion sera consacrée à l'étude des effets de ces idées

libérales sur les sociétés humaines et en politique. Je veux mettre en évidence la principale faiblesse du libéralisme dans le champ politique : sa négation de l'irréductibilité de l'antagonisme. Au sens où je le conçois ici, le « libéralisme » renvoie à un discours philosophique admettant de nombreuses variantes, lesquelles sont reliées entre elles non par une essence commune mais par une multiplicité de ce que Wittgenstein appelle des « airs de famille ». Il y a donc bien plusieurs libéralismes, certains étant plus progressistes que d'autres, mais, à de rares exceptions près (notamment Isaiah Berlin, Joseph Raz, John Gray, Michael Walzer), la tendance dominante de la pensée libérale se caractérise par une approche rationaliste et individualiste qui empêche de reconnaître les identités collectives. Cette forme de libéralisme est incapable de cerner correctement le pluralisme du monde social, avec les conflits qu'entraîne ce pluralisme – conflits pour lesquels il ne saurait exister de solution rationnelle. Le pluralisme, tel que le comprend typiquement la pensée libérale, décrit un monde dans lequel il existe bien différentes perspectives et différentes valeurs, qu'en raison de limitations empiriques nous ne pourrions jamais adopter toutes, mais qui, mises ensemble, forment un ordre harmonieux, non conflictuel. On comprend pourquoi ce genre de libéralisme ne peut que faire l'impasse sur le politique dans sa dimension antagonistique.

La mise en cause la plus radicale du libéralisme ainsi défini se trouve dans l'œuvre de Carl Schmitt dont je reconduirai la critique provocatrice dans ma confrontation avec les présupposés libéraux. Dans *La Notion du politique*, Schmitt n'hésite pas à poser que le libéralisme est, par principe, incapable de produire une théorie proprement politique. Un individualisme cohérent ne peut selon lui que nier le politique, dans la mesure où il exige que l'individu demeure le point de référence ultime. Il écrit : « Très systématiquement, la pensée libérale élude ou ignore l'État et la politique pour se mouvoir dans la polarité caractéristique et toujours renouvelée de deux sphères hétérogènes : la morale et l'économie, l'esprit et les affaires, la culture et la richesse. Cette défiance critique à l'égard de l'État et de la politique s'explique aisément par les principes d'un système qui exige que l'individu demeure *terminus a quo* et *terminus ad quem*^[2]. » L'individualisme méthodologique qui caractérise la pensée libérale

empêche de comprendre la nature des identités collectives. Or, pour Schmitt, le critère du politique, sa *differentia specifica*, réside dans la discrimination de l'ami et de l'ennemi. Le politique concerne la création d'un « nous » opposé à un « eux » et se situe donc toujours dans le champ de formes collectives d'identification. Il est lié au conflit et à l'antagonisme ; il est donc le lieu de la décision et non pas de la libre discussion. Le politique, ainsi qu'il le définit, ne peut être saisi « en faisant abstraction de cette éventualité concrète du regroupement en amis et ennemis, quelles qu'en soient les incidences sur le jugement porté sur la politique d'un point de vue religieux, moral, esthétique ou économique^[3] ».

En montrant que tout consensus est basé sur des actes d'exclusion, l'approche schmittienne révèle l'impossibilité d'un consensus « rationnel » parfaitement inclusif. En plus de l'individualisme, on a vu que l'autre trait caractéristique de la pensée libérale est la croyance en la possibilité d'un consensus universel fondé sur la raison. Il n'est donc pas étonnant que le politique soit son point aveugle. Le politique ne peut pas être cerné par le rationalisme libéral pour la simple raison que tout rationalisme cohérent exige de nier l'irréductibilité de l'antagonisme. Le libéralisme doit nier l'antagonisme précisément parce que celui-ci appelle un moment de décision – au sens fort où il s'agit de décider dans un contexte indécidable – qui révèle inmanquablement les limites de tout consensus rationnel. Dans la mesure où la pensée libérale se confond avec l'individualisme et le rationalisme, son aveuglement face au politique dans sa dimension antagonistique ne peut être tenu pour un simple oubli empirique, mais bien pour une omission caractéristique.

Schmitt souligne : « Il existe une politique libérale sous forme d'opposition polémique visant les restrictions de la liberté individuelle par l'État, par l'Église ou par d'autres, sous forme de politique commerciale, de politique scolaire et des cultes, ou de la culture, mais [...] il n'y a pas de politique libérale *sui generis*, il n'y a qu'une *critique* libérale de la politique. Le système théorique du libéralisme n'intéresse guère que la lutte contre la puissance de l'État^[4]. » Aux yeux de Schmitt, cependant, cette tentative libérale pour annihiler le politique est vouée à l'échec. Le politique ne peut être éradiqué parce que son énergie lui

vient des sources les plus diverses et « tout antagonisme religieux, moral, économique, ethnique ou autre se transforme en antagonisme politique dès lors qu'il est assez fort pour provoquer un regroupement effectif des hommes en amis et ennemis ^[5] ».

La Notion de politique a été publié pour la première fois en 1932, mais la critique de Schmitt est aujourd'hui plus pertinente que jamais. Si l'on regarde l'évolution de la pensée libérale depuis lors, on observe bien en effet cette oscillation entre l'économie et l'éthique. En général, on distingue aujourd'hui deux paradigmes libéraux. Le premier, parfois appelé « agrégatif », conçoit la politique comme l'établissement d'un compromis entre les différentes forces en compétition dans une société. Les individus sont décrits comme des acteurs rationnels mus par la maximisation de leurs intérêts propres et agissant dans la sphère politique de manière fondamentalement instrumentale. C'est l'idée du marché appliquée au domaine politique, lui-même conçu au moyen de concepts empruntés à l'économie. Le second paradigme, le paradigme « délibératif », s'est développé en réaction au modèle instrumentaliste et vise à instaurer un lien entre la politique et la morale. Ses défenseurs entendent remplacer la rationalité instrumentale par la rationalité communicationnelle. Ils présentent le débat politique comme un champ spécifique d'application de la morale et s'imaginent qu'il est possible de créer dans le domaine politique un consensus moral rationnel à travers une discussion libre. Dans ce cas, la politique n'est plus appréhendée à partir de l'économie, mais à partir de l'éthique et de la morale.

Jürgen Habermas, l'un des principaux défenseurs du modèle délibératif, reconnaît clairement le défi que représente la critique schmittienne pour la conception rationaliste du politique. Il essaye de le conjurer en expliquant que ceux qui remettent en question la possibilité d'un consensus rationnel et affirment que la politique n'est qu'un champ de luttes compromettent l'existence même de la démocratie. Habermas écrit : « Si les questions de justice ne peuvent transcender l'auto-interprétation éthique des différentes formes de vie, et si les conflits existentiels et les oppositions de valeurs imprègnent la discussion des questions controversées, on aboutit alors en dernière analyse à une compréhension de la politique proche de celle de Carl Schmitt ^[6]. »

Contrairement à Habermas et à tous ceux qui prétendent qu'une telle compréhension du politique est diamétralement opposée au projet démocratique, je considère que l'insistance de Schmitt sur la possibilité toujours présente de la distinction ami/ennemi et sur la nature conflictuelle de la politique constitue le point de départ obligé d'une réflexion sur les finalités d'une politique démocratique. Ce n'est qu'en reconnaissant « le politique » dans sa dimension antagonistique que l'on peut cerner ce qui est véritablement en jeu dans la politique démocratique. Et n'en déplaise aux théoriciens libéraux, il ne s'agit pas de trouver comment négocier un compromis entre des intérêts concurrents ni d'atteindre un consensus « rationnel », c'est-à-dire parfaitement inclusif, sans aucune forme d'exclusion. Malgré ce que veulent nous faire croire de nombreux penseurs libéraux, la spécificité d'une politique démocratique n'est pas de surmonter l'opposition ami/ennemi, mais de l'établir différemment. La démocratie exige de tracer la distinction ami/ennemi de telle sorte qu'elle soit compatible avec la reconnaissance du pluralisme, qui est constitutif de la démocratie moderne.

Pluralisme et relation ami/ennemi

Bien entendu, à ce stade, il nous faut prendre nos distances avec Schmitt, qui exclut catégoriquement le fait qu'une communauté politique démocratique puisse faire droit au pluralisme. La démocratie, telle qu'il l'envisage, exige l'existence d'un *demos* homogène, ce qui est contraire au principe même du pluralisme. C'est pourquoi il perçoit une contradiction insurmontable entre le pluralisme libéral et la démocratie. Le seul pluralisme possible et légitime est, à ses yeux, un pluralisme des États. Je propose donc de penser « avec Schmitt contre Schmitt », en utilisant sa critique de l'individualisme et du rationalisme libéral pour soumettre une nouvelle compréhension de la politique démocratique libérale plutôt que de suivre Schmitt et de la rejeter entièrement.

L'une des intuitions schmittiennes les plus fortes est à mon sens la thèse selon laquelle les identités politiques consistent en un certain type de relation nous/eux – la relation ami/ennemi qui émerge de nombreuses formes de rapports

sociaux. En ayant mis l'accent sur la nature relationnelle des identités politiques, il devançait plusieurs courants de pensée, comme le post-structuralisme, qui insisteront après lui sur le caractère relationnel de toute identité. Grâce à ces développements théoriques ultérieurs, nous pouvons aujourd'hui préciser davantage ce que Schmitt a affirmé avec force sans toutefois le théoriser. Le défi consiste alors pour nous à développer ses intuitions dans une autre direction et à envisager de nouvelles conceptions de la distinction ami/ennemi, qui soient compatibles avec le pluralisme démocratique.

L'idée d'« extérieur constitutif » m'a semblé particulièrement utile à ce projet parce qu'elle dévoile ce qui est en jeu dans la constitution d'une identité. Ce terme a été forgé par Henry Staten^[7] en référence à certains thèmes élaborés par Derrida autour des notions de « supplément », de « trace » et de « différance ». Son objectif est de mettre en lumière le fait que la constitution d'une identité implique l'établissement d'une différence, laquelle est souvent construite à partir d'une hiérarchie : par exemple entre forme et matière, noir et blanc, homme et femme, *etc.* Une fois que l'on a saisi que toute identité est relationnelle et que la condition d'existence d'une identité est l'affirmation d'une différence, c'est-à-dire la détermination d'un « autre qu'elle » qui fonctionne comme son « extérieur », on est plus à même de comprendre l'idée de Schmitt selon laquelle existe toujours la possibilité d'un antagonisme, et de voir comment un certain rapport social peut devenir une source d'antagonisme.

Dans le domaine des identités collectives, il s'agit toujours de la création d'un « nous » par la délimitation d'un « eux ». Cela ne signifie évidemment pas qu'une telle relation oppose nécessairement un ami et un ennemi, c'est-à-dire qu'elle serait antagonistique. Mais nous devons admettre que, dans certaines conditions, il est toujours possible que cette relation entre « nous » et « eux » soit *transformée* en un rapport antagonistique, une relation ami/ennemi. Cela se produit lorsque l'autre est perçu comme celui qui nie notre identité et menace notre existence. À partir de ce moment-là, comme en témoigne la décomposition de l'ancienne Yougoslavie, n'importe quelle forme de rapport entre « nous » et « eux », qu'elle soit de type religieux, ethnique, économique ou autre, devient la source d'un antagonisme.

Pour Schmitt évidemment, la relation nous/eux doit prendre la forme antagonistique de la relation ami/ennemi pour être vraiment politique. C'est la raison pour laquelle il la situe à l'extérieur de l'association politique. Et il a certainement eu raison de nous avertir des dangers qu'un pluralisme antagonistique fait courir à la permanence de l'entité politique. Néanmoins, comme je le montrerai un peu plus loin, la distinction ami/ennemi peut être considérée comme une forme d'expression parmi d'autres de la dimension antagonistique constitutive du politique. Nous pouvons aussi, tout en reconnaissant l'éventualité toujours présente de l'antagonisme, imaginer d'autres modes politiques de construction de la relation nous/eux ; si nous suivons cette voie, nous verrons que le défi d'une politique démocratique est d'essayer de contenir l'émergence de l'antagonisme en établissant différemment le rapport nous/eux.

Avant d'approfondir ce point, essayons de tirer une première conclusion théorique de ce qui précède. Ce que nous pouvons affirmer à ce stade du développement, c'est que la distinction nous/eux, qui est la condition de possibilité de la formation d'identités collectives, peut toujours être le lieu d'un antagonisme. Dans la mesure où toute forme d'identité suppose la distinction nous/eux, la possibilité qu'émerge un antagonisme ne pourra jamais être supprimée. Il est donc illusoire de croire en l'avènement d'une société d'où l'antagonisme aurait été éradiqué. L'antagonisme, comme Schmitt aime à le répéter, est une possibilité constamment présente ; le politique fait partie de notre condition ontologique.

La politique comme hégémonie

En plus du concept d'antagonisme, c'est la notion d'hégémonie qui est cruciale pour penser « le politique ». Penser le politique avec l'idée de la présence toujours éventuelle de l'antagonisme nécessite de faire le deuil de la possibilité de trouver un fondement ultime, et par suite de reconnaître la dimension d'indécidabilité présente dans tout système social. Il faut, autrement dit, admettre le caractère hégémonique de tout ordre social quel qu'il soit et

reconnaître que chaque société est le produit d'une série de pratiques mises en œuvre dans le dessein de créer un certain ordre dans un contexte contingent. Comme l'explique Ernesto Laclau : « Les deux traits principaux d'une intervention hégémonique sont la "contingence" des articulations hégémoniques et leur caractère "constitutif", c'est-à-dire qu'elles instituent des relations sociales au sens premier, indépendamment de toute rationalité sociale *a priori*^[8]. » Le politique est lié à des actes d'institution hégémonique. C'est en cela que l'on peut distinguer le social du politique. Le social est un champ de pratiques sédimentées, qui dissimulent autrement dit les actes originaires de leur institution politique contingente, et que l'on considère comme allant de soi, comme si elles s'étaient auto-fondées. Ces pratiques sociales sédimentées forment une part essentielle de toute société ; tous les liens sociaux ne peuvent pas être mis en cause au même moment. Le social et le politique ont donc le statut de ce que Heidegger appelait des *existentiaux*, c'est-à-dire des dimensions nécessaires à toute vie en société. Si le politique, compris dans son sens hégémonique, implique la visibilité des actes d'institution sociale, il est impossible de déterminer *a priori*, en dehors de tout contexte particulier, ce qui est social et ce qui est politique. La société ne peut être conçue comme le déploiement d'une logique qui lui serait extérieure, quel que soit le point de départ de cette logique : forces productives, « esprit absolu » comme l'entendait Hegel, lois de l'Histoire, ou autre. Tout ordre résulte de l'articulation temporaire et précaire de pratiques contingentes. La frontière entre le social et le politique est par essence instable ; elle exige de constants déplacements et d'incessantes négociations entre les acteurs sociaux. Les choses pourraient toujours être autrement qu'elles sont ; par conséquent, tout ordre repose sur l'exclusion d'autres possibilités. C'est en ce sens qu'un système social peut être dit « politique », car il est toujours l'expression d'une structure particulière de rapports de pouvoir. Le pouvoir est constitutif du social ; le social ne pourrait exister en dehors des relations de pouvoir au travers desquelles il prend forme. Ce qui est considéré à un moment donné comme l'ordre « naturel » – et aussi par conséquent le « sens commun » – est le résultat de pratiques sédimentées. Ce

n'est en aucun cas la manifestation d'une objectivité plus profonde, extérieure aux pratiques qui le font exister.

En résumé : tout ordre est politique et fondé sur une certaine forme d'exclusion. Il existe toujours d'autres possibilités qui ont été rejetées et qui peuvent être réactivées. Les pratiques articulatoires à travers lesquelles un certain ordre est établi et le sens des institutions sociales fixé sont des « pratiques hégémoniques ». Tout ordre hégémonique est susceptible d'être remis en cause par des pratiques contre-hégémoniques, soit des pratiques qui tenteront de démanteler l'ordre existant pour lui substituer une autre forme d'hégémonie.

Cela vaut également pour les identités collectives. Nous l'avons vu : les identités sont en réalité le résultat de processus d'identification qu'il est impossible de fixer complètement. Nous n'avons jamais affaire à des oppositions nous/eux exprimant des identités essentialistes qui préexisteraient à ce processus d'identification. En outre, dans la mesure où, comme j'y ai insisté, « eux » représente la condition de possibilité du « nous », son « extérieur constitutif », la création d'un « nous » spécifique dépend toujours dès lors du type d'« eux » à partir duquel on le différencie. C'est un point crucial, car cela nous permet d'envisager la possibilité de différentes formes de relation nous/eux selon la façon dont on construit ce « eux ».

Je tiens à insister sur ces aspects théoriques parce qu'ils sont déterminants pour comprendre l'approche alternative de la politique démocratique que je défends. Postuler un antagonisme indépassable tout en assurant dans le même temps la possibilité d'un pluralisme démocratique exige d'affirmer, *contre* Schmitt, que ces deux assertions ne sont pas contradictoires. Le défi est alors de montrer comment l'antagonisme peut être transformé de telle sorte qu'il donne lieu à une forme d'opposition nous/eux compatible avec une démocratie pluraliste. Sans cette possibilité, nous sommes renvoyés au choix suivant : soit croire avec Schmitt en la nature contradictoire de la démocratie libérale, soit poser avec les libéraux que l'élimination du modèle « conflictuel » constitue une avancée pour la démocratie. Dans le premier cas, on reconnaît le politique, mais on nie la possibilité d'un ordre démocratique pluraliste ; dans le second, on

défend une vision radicalement erronée et antipolitique de la démocratie libérale, dont je montrerai les conséquences néfastes dans les prochains chapitres.

Quel est le nous/eux d'une politique démocratique ?

Une politique démocratique a par conséquent principalement pour tâche de désamorcer l'antagonisme qui existe potentiellement dans tous les rapports sociaux. Si l'on admet que cela ne peut se faire en dépassant la relation nous/eux, mais seulement en la construisant de manière différente, se pose alors la question suivante : qu'est-ce que pourrait être une relation d'antagonisme « apprivoisée », quelle forme de rapport nous/eux cela implique-t-il ? Pour qu'un conflit puisse être tenu pour légitime, il faut qu'il prenne une forme qui ne détruise pas l'association politique. Cela signifie qu'il doit exister entre les parties en conflit un certain type de lien commun, de sorte qu'elles n'envisagent pas leurs opposants comme des ennemis à éradiquer, en percevant leurs demandes comme illégitimes – ce qui arrive précisément dans la relation antagonistique ami/ennemi. Les opposants ne peuvent pas néanmoins être considérés comme de simples compétiteurs dont les intérêts pourraient être traités au moyen d'une négociation ou réconciliés à travers une délibération. Dans ce cas, l'élément antagonistique serait purement et simplement éliminé. Si l'on veut reconnaître d'un côté la permanence de la dimension antagonistique du conflit, tout en ménageant de l'autre la possibilité de son « apprivoisement », il faut concevoir un troisième type de relation. C'est le type de relation que j'ai proposé d'appeler « agonisme^[9] ». Tandis que l'antagonisme représente une relation nous/eux dans laquelle les parties sont ennemies et ne partagent aucun fond commun, l'agonisme est une relation nous/eux où les parties en conflit, bien qu'elles admettent qu'il n'existe pas de solution rationnelle à leur désaccord, reconnaissent néanmoins la légitimité de leurs opposants. Ce sont des « adversaires » et non pas des ennemis. Cela signifie que, bien qu'ils soient en conflit, les opposants se perçoivent comme appartenant à la même association politique, comme partageant un espace symbolique commun au sein duquel le

conflit prend place. On pourrait dire que la finalité de la démocratie est de transformer l'antagonisme en agonisme.

C'est la raison pour laquelle « l'adversaire » constitue une catégorie centrale de la politique démocratique. Le modèle « adversarial^[10] » doit être considéré comme constitutif de la démocratie parce qu'il permet à la politique démocratique de transformer l'antagonisme en agonisme. En d'autres termes, il nous aide à percevoir comment la dimension de l'antagonisme peut être « apprivoisée » grâce à la création d'institutions et de pratiques au travers desquelles le potentiel d'antagonisme peut être mis en jeu de façon agonistique. Comme je le montrerai en de nombreuses occasions dans ce livre, les conflits antagonistiques sont moins susceptibles d'émerger dès lors qu'il existe des circuits politiques légitimes qui permettent aux voix dissidentes de s'exprimer. Dans le cas contraire, le désaccord tend à prendre des formes violentes, et cela vaut aussi bien en politique intérieure qu'en politique internationale.

J'insiste sur le fait que la notion d'« adversaire » que j'introduis ici dans le débat doit être clairement distinguée du sens qu'elle revêt dans le discours libéral. Ce terme, tel que je le conçois, ne traduit pas une suppression de l'antagonisme mais, pour ainsi dire, sa « sublimation ». Aux yeux des libéraux, un adversaire est un simple compétiteur. La politique est pour eux un terrain neutre où différents groupes s'affrontent pour occuper les positions de pouvoir ; leur but est alors simplement de déloger certains pour prendre leur place. Ces groupes ne remettent pas en cause l'hégémonie dominante et personne n'a l'intention de transformer en profondeur les rapports de pouvoir. Il s'agit tout bonnement d'une compétition entre des élites.

Ce qui se joue, au contraire, dans un affrontement agonistique, c'est la configuration même des relations de pouvoir autour desquelles une société donnée se structure : il s'agit d'une lutte entre des projets hégémoniques différents qui ne pourront jamais être réconciliés rationnellement. Cette dimension antagonistique ne disparaît jamais : c'est une vraie confrontation, mais qui se déploie dans un cadre régulé par un ensemble de procédures démocratiques acceptées de part et d'autre par les adversaires.

Canetti et le système parlementaire

Elias Canetti fait partie de ces auteurs qui ont parfaitement compris que la tâche d'une politique démocratique est d'établir des relations « agonistiques ». En quelques pages brillantes de *Masse et puissance* consacrées à l'analyse du système parlementaire, dans le chapitre « La foule dans l'Histoire », Canetti montre comment ce système exploite la structure psychologique des armées en lutte et met en scène un combat dans lequel on renonce à tuer. D'après lui :

Lors d'un vote parlementaire, tout ce que l'on a à faire est de constater sur place la force des deux groupes. Il ne suffit pas de la connaître d'avance. Un parti peut avoir 360 députés, l'autre 240 seulement, mais le vote reste l'instant décisif, celui où l'on se mesure vraiment. Il est le vestige de la rencontre sanglante que l'on mime de diverses manières, menaces, injures, excitation physique pouvant aller jusqu'aux coups ou au jet de projectiles. Mais le décompte des voix met fin à la bataille^[11].

Plus loin, il ajoute :

La solennité de toutes ces opérations découle du renoncement à la mort comme instrument de décision. La mort est en quelque sorte écartée par chaque bulletin individuel. Mais le résultat qu'elle aurait obtenu, la force de l'adversaire, est consciencieusement consigné par un chiffre. Quiconque joue avec ces chiffres les efface, les falsifie, réintroduit la mort sans le savoir^[12].

C'est un parfait exemple de transformation de l'ennemi en adversaire, où l'on voit très clairement comment, grâce aux institutions démocratiques, des conflits peuvent être mis en scène de façon agonistique, et non pas antagonistique. Pour Canetti, la démocratie moderne et le système parlementaire ne doivent pas être perçus comme une étape de l'évolution de l'humanité au cours de laquelle les individus, devenus rationnels, se montreraient désormais

capables d'agir rationnellement, en privilégiant leurs intérêts ou en exerçant publiquement et librement leur raison, ainsi que le présentent les modèles agrégatifs et délibératifs du politique. Il souligne que :

Personne n'a jamais cru réellement que l'opinion du plus grand nombre soit aussi, lors d'un vote, la plus sage du fait qu'elle l'emporte. C'est une volonté qui s'oppose à une autre volonté, comme dans la guerre ; chacune de ces volontés est nécessairement convaincue de son meilleur droit et de sa propre raison ; conviction facile à trouver, et qui se trouve d'elle-même. Le sens d'un parti est justement de maintenir éveillées cette volonté et cette conviction. L'adversaire battu aux voix ne se soumet nullement parce qu'il ne croirait soudain plus à son bon droit : il s'avoue tout simplement battu ^[13].

Je trouve cette approche particulièrement éclairante. Canetti, en effet, nous permet de saisir l'importance du rôle joué par le système parlementaire dans la transformation de l'antagonisme en agonisme et dans la création d'un nous/eux compatible avec le pluralisme démocratique. Quand les institutions parlementaires sont détruites ou affaiblies, la possibilité d'une confrontation agonistique disparaît et se trouve remplacée par un nous/eux antagonistique. Que l'on songe par exemple au cas de l'Allemagne et à la façon dont les Juifs sont devenus un « eux » antagonistique. C'est une chose que la gauche qui s'oppose à la démocratie parlementaire ferait bien, à mon sens, de méditer !

Un autre pan de la réflexion d'Elias Canetti est consacré à l'analyse du phénomène de la « foule ». Celle-ci fournit de précieux points d'appui à la critique de l'approche rationaliste qui domine la théorie politique libérale. Canetti examine l'attrait constant exercé par diverses formes de foule dans de nombreuses sociétés et propose de le rapporter aux différents désirs qui animent les acteurs sociaux. D'un côté, on rencontre ce que l'on pourrait décrire comme un désir d'individualité et de distinction. Mais, de l'autre, s'affirme aussi un désir qui conduit les individus à vouloir faire partie d'une foule, à s'abandonner dans un moment de fusion avec la masse. Cette attirance pour la foule n'est pas à

ses yeux quelque chose d'archaïque et de pré-moderne, voué à disparaître avec les progrès de la modernité. Elle fait partie intégrante de la psychologie humaine. Et c'est parce qu'elle refuse de reconnaître cette propension que l'approche rationaliste est incapable de comprendre les mouvements politiques de masse et qu'elle tend à les considérer comme l'expression de forces irrationnelles, voire comme un « retour de l'archaïque ». Si l'on admet avec Canetti que l'attrance que nous éprouvons pour la « foule » ne disparaîtra jamais, il faut repenser notre conception de la politique démocratique et tenter de voir comment cette tendance peut être mobilisée d'une façon qui ne menace pas les institutions démocratiques.

Nous faisons face ici à une dimension que j'ai proposé d'appeler « les passions », en référence aux différentes forces affectives qui sont à l'origine des formes collectives d'identification. Qu'elle mette l'accent sur le calcul rationnel des intérêts (modèle agrégatif) ou sur la délibération morale (modèle délibératif), la théorie contemporaine de la démocratie est incapable de reconnaître que les « passions » sont la principale force motrice de la politique, et elle se trouve alors désarmée quand celles-ci se manifestent. Cela va de pair avec le refus d'accepter la possibilité toujours présente de l'antagonisme et la croyance selon laquelle la politique démocratique, pourvu qu'elle soit rationnelle, peut toujours être interprétée en termes d'action individuelle. Si ce n'est pas le cas, c'est que nous devons avoir affaire à un sous-développement culturel... Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, c'est ainsi que les partisans de la « modernisation réflexive » interprètent toute forme de résistance à leurs thèses.

Étant donné l'importance accordée aujourd'hui au consensus, il n'est pas surprenant que les gens s'intéressent de moins en moins à la politique et que l'abstention atteigne des taux records. La mobilisation exige la politisation, mais la politisation ne peut exister sans la production d'une représentation conflictuelle du monde, avec des camps opposés auxquels les gens puissent s'identifier. Il faut ainsi que les passions puissent être mobilisées politiquement à travers un processus démocratique. Prenons le cas du vote, par exemple. L'approche rationaliste est incapable de voir que ce qui encourage les gens à voter est bien plus que la simple défense de leurs intérêts. Dans le vote entre en

compte une dimension affective importante ; s'y joue une identification. Pour agir politiquement, les gens ont besoin de pouvoir s'identifier à une identité collective qui leur procure une image d'eux-mêmes qu'ils puissent valoriser. Un discours politique doit proposer des réformes mais aussi des identités qui aident les gens à donner du sens à ce qu'ils vivent et de l'espoir dans l'avenir.

Freud et l'identification

Une théorie de la démocratie ne peut donc faire l'impasse sur la dimension affective de la politique et, pour ce faire, elle doit entrer sérieusement en dialogue avec la psychanalyse. Dans l'interprétation qu'il donne du processus d'identification, Freud révèle l'investissement libidinal qui est à l'œuvre dans la création d'identités collectives et nous donne de précieux outils pour comprendre l'émergence des antagonismes. Dans *Le Malaise dans la civilisation*, il décrit la société comme une entité perpétuellement menacée de désintégration à cause de la tendance à l'agression présente chez tous les êtres humains. Selon lui, « l'être humain n'est pas un être doux, ayant besoin d'amour et capable tout au plus de se défendre quand on l'attaque, mais [...] il peut se targuer de compter au nombre de ses dons instinctifs une grosse part d'agressivité^[14] ». Pour contrôler ces instincts agressifs, la civilisation use de différentes méthodes. L'une d'elles consiste à encourager les liens communautaires en mobilisant les instincts libidinaux de l'amour. Dans *Psychologie de masse et analyse du moi*, il écrit : « il y a bien quelque puissance qui assure la cohésion de la masse. Mais à quelle autre puissance qu'Éros pourrait-on attribuer cette prestation, lui qui assure la cohésion du monde^[15] ? ». L'objectif est d'établir des identifications fortes entre les membres de la communauté pour les lier entre eux à l'intérieur d'une identité partagée. Une identité collective, un « nous », est le résultat d'un investissement libidinal, mais elle implique nécessairement la détermination d'un « eux ». Freud ne concevait toutefois pas toute opposition comme de l'hostilité, mais il avait conscience qu'elle pouvait toujours dégénérer en hostilité. Il explique : « Il est toujours possible de lier ensemble, dans l'amour, un assez grand nombre d'êtres humains, pourvu qu'il en reste d'autres envers lesquels manifester leur

agressivité^[16]. » Dans pareil cas, la relation nous/eux se change en un rapport d'hostilité, c'est-à-dire qu'elle devient antagonistique.

Pour Freud, l'évolution de la civilisation se caractérise par une lutte entre deux principales formes d'instincts libidinaux : l'Éros, l'instinct de vie, et Thanatos, l'instinct d'agressivité et de destruction. Il souligne également que « les deux espèces de pulsion n'apparaissent que rarement – peut-être jamais – isolées l'une de l'autre, mais forment ensemble des alliages aux proportions diverses, très changeantes, et se rendent ainsi inconnaissables à notre jugement^[17] ». L'instinct agressif ne peut jamais être éliminé, mais on peut tenter, pour ainsi dire, de le désarmer et d'affaiblir son potentiel destructeur par différentes méthodes que Freud présente en détail dans son livre *Le Malaise dans la civilisation*. Ce que je veux suggérer ici c'est que les institutions démocratiques, comprises dans un sens agonistique, peuvent justement contribuer à désarmer les forces libidinales qui tendent à l'hostilité et qu'abrite toute société humaine.

On gagnerait aussi à s'inspirer des travaux de Lacan qui, développant la théorie freudienne, a introduit le concept de « jouissance », particulièrement important pour explorer le rôle des affects en politique. Comme Yannis Stavrakakis l'a fait remarquer, en accord avec la théorie lacanienne, ce qui permet aux formes d'identification socio-politiques de durer, c'est le fait qu'elles procurent aux agents sociaux une forme de *jouissance*. Il écrit :

La problématique de la jouissance nous permet de saisir ce qui se joue concrètement dans une identification socio-politique et dans la formation d'une identité, parce qu'elle donne à penser que les fantasmes sociaux sont partiellement ancrés dans la jouissance du corps. Il ne s'agit donc pas seulement, selon la théorie lacanienne, de cohérence symbolique et de clôture discursive, mais aussi de joie, de la jouissance qui anime tout désir humain^[18].

Dans le même esprit, Slavoj Žižek utilise le concept lacanien de jouissance pour expliquer l'attrait du nationalisme. Dans *Tarrying with the Negative*, il montre que

l'élément qui tient ensemble une communauté particulière ne peut pas être ramené à une identification symbolique : le lien qui unit ses membres entre eux implique toujours un rapport commun à une Chose, à une Jouissance incarnée. C'est cette relation à la Chose structurée par le biais de fantasmes qui est en jeu lorsque l'on parle de la menace que représente l'Autre pour notre "mode de vie"^[19].

En ce qui concerne le type d'identification constitutive du nationalisme, la dimension affective est bien sûr extrêmement forte. Il ajoute :

Le nationalisme offre donc un terrain particulièrement propice à l'éruption de la jouissance dans le champ social. La Cause Nationale n'est finalement rien d'autre que le moyen par lequel les sujets d'une communauté ethnique donnée organisent leur jouissance à travers des mythes nationaux^[20].

Sachant que les identifications collectives opèrent toujours à partir d'une différenciation de type nous/eux, on imagine bien que le nationalisme peut facilement se transformer en hostilité. Pour Žižek, la haine nationaliste surgit quand une autre nation est perçue comme menaçant notre jouissance. Elle prend donc sa source dans la logique qui pousse les groupes sociaux à associer leur manque de jouissance à la présence d'un ennemi qui la leur « vole ». Pour empêcher une telle transformation des identifications nationales en relation ami/ennemi, il faut d'abord reconnaître les liens affectifs qui les sous-tendent. C'est précisément ce qu'interdit l'approche rationaliste et c'est ce qui explique l'impuissance de la théorie libérale lorsqu'elle fait face à l'éruption d'antagonismes nationalistes.

La leçon qui peut être tirée des analyses de Freud et de Canetti est que, même dans des sociétés devenues très individualistes, le besoin d'identifications collectives ne disparaîtra jamais parce qu'il est constitutif du mode d'existence des êtres humains. Dans le domaine politique, ces identifications jouent un rôle central et le lien affectif qu'elles créent doit être pris en compte par les théoriciens de la démocratie. Croire que nous serions entrés dans une ère où des identités « post-conventionnelles » rendraient possible un traitement rationnel des problèmes politiques, en oubliant par là l'importance d'une mobilisation démocratique des affects, c'est abandonner ce terrain à ceux qui veulent en finir avec la démocratie. Les théoriciens qui souhaitent éliminer les passions de la politique et prétendent qu'une politique démocratique doit uniquement se définir en termes de raison, de modération et de consensus, montrent à quel point ils méconnaissent la dynamique du politique. Ils ne voient pas qu'une politique démocratique a besoin de se rattacher aux désirs et aux fantasmes des gens ; plutôt que d'opposer les intérêts aux sentiments et la raison aux passions, elle doit offrir des formes d'identification qui favorisent des pratiques démocratiques. La politique a toujours une dimension « partisane » et, pour que les gens puissent s'y intéresser, il faut qu'ils aient la possibilité de choisir entre des partis qui présentent de vraies alternatives. C'est précisément ce qui manque aujourd'hui à l'apologie d'une « démocratie non partisane ». Malgré ce que l'on entend un peu partout, le type de politique consensuelle qui prédomine actuellement, loin de représenter un progrès pour la démocratie, est au contraire le signe que nous vivons dans ce que Jacques Rancière a appelé une « post-démocratie ». Selon lui, les pratiques consensuelles qu'on nous présente aujourd'hui comme un modèle pour la démocratie présupposent en réalité la disparition même de ce qui constitue l'essentiel vital de la démocratie. Il écrit :

La post-démocratie, c'est la pratique gouvernementale et la légitimation conceptuelle d'une démocratie d'*après* le *demos*, d'une démocratie ayant liquidé l'apparence, le mécompte et le litige du peuple, réductible donc au seul jeu des dispositifs étatiques et des compositions d'énergies et d'intérêts

sociaux. [...] C'est la pratique et la pensée d'une adéquation sans reste entre les formes de l'État et l'état des relations sociales^[21].

Ce que souligne ici Rancière, quoique dans un vocabulaire différent du mien, c'est l'effacement par l'approche post-politique de la dimension d'adversité qui est constitutive du politique et qui donne à la politique démocratique sa dynamique même.

Confrontation agonistique

Nombre de théoriciens libéraux refusent de reconnaître la dimension antagonistique du politique et le rôle que jouent les affects dans la construction d'identités politiques parce qu'ils pensent que cela compromettrait la possibilité d'un consensus, qui est, à leurs yeux, le but même de la démocratie. Ils ne comprennent pas que la confrontation agonistique, loin de menacer la démocratie, est la condition même de son existence. La spécificité de la démocratie moderne est de reconnaître et de légitimer le conflit et de refuser d'y mettre un terme en imposant un ordre autoritaire. Rompant avec la représentation symbolique de la société comme un corps organique – caractéristique de l'organisation holiste –, les sociétés démocratiques libérales et pluralistes ne nient pas l'existence des conflits, mais offrent des institutions qui leur permettent de s'exprimer sous une forme adversariale. C'est pour cette raison que nous devrions nous méfier de la tendance actuelle à encenser une politique du consensus, qui prétend remplacer la politique d'opposition droite/gauche supposée obsolète.

Une démocratie qui fonctionne bien réclame un affrontement entre des positions politiques légitimes. C'est ce à quoi doit servir la confrontation entre la gauche et la droite. Une telle confrontation doit pouvoir fournir des formes collectives d'identification assez fortes pour mobiliser les passions politiques. Si cette configuration adversariale vient à manquer, les passions ne peuvent plus trouver une issue démocratique et les dynamiques agonistiques du pluralisme sont entravées. Le danger est alors que la confrontation démocratique soit

remplacée par un combat entre des formes essentialistes d'identification ou entre des valeurs morales non négociables. Quand les frontières politiques deviennent floues, la désaffection à l'égard des partis politiques s'installe et s'imposent alors progressivement d'autres types d'identités collectives, autour d'identifications nationalistes, religieuses ou ethniques. Les antagonismes peuvent prendre plusieurs formes et il est vain de croire qu'ils puissent être éradiqués. D'où l'importance de leur donner une forme agonistique d'expression à travers le système pluraliste.

Les théoriciens libéraux sont incapables de reconnaître non seulement le caractère premier de la lutte dans la vie sociale et l'impossibilité de trouver des solutions rationnelles et impartiales aux problèmes politiques, mais aussi le rôle intégrateur des conflits dans la démocratie moderne. Une société démocratique exige un débat sur toutes les alternatives possibles et elle doit proposer des formes politiques d'identification collective autour de positions démocratiques clairement différenciées. Évidemment, le consensus est nécessaire, mais il doit s'accompagner de dissensus. Il faut qu'il y ait consensus sur les institutions de base de la démocratie et sur les valeurs « éthico-politiques » qui définissent l'association politique – liberté et égalité pour tous –, mais il existera toujours des désaccords sur le sens de ces principes et la façon dont ils devraient être mis en œuvre. Dans une démocratie pluraliste, ces désaccords sont non seulement légitimes mais nécessaires. Ce sont eux qui donnent à la politique démocratique son essence.

Outre les défauts de l'approche libérale, le principal obstacle à la mise en œuvre d'une politique agonistique vient de ce que, depuis l'effondrement du modèle soviétique, le néolibéralisme, qui prétend qu'il n'existe aucune alternative à l'ordre existant, exerce une hégémonie incontestée. Les partis sociaux-démocrates s'y sont résignés et, au prétexte qu'il fallait se « moderniser », n'ont cessé de se déplacer vers la droite, allant jusqu'à se dire de « centre-gauche ». Au lieu de profiter de la crise du vieil ennemi communiste, la social-démocratie a été entraînée dans sa chute. La politique démocratique a ainsi perdu une grande opportunité. Les événements de 1989 auraient dû servir à redéfinir la gauche, désormais libérée du poids que représentait jusque-là le

système communiste. C'était l'occasion rêvée d'approfondir le projet démocratique, dans la mesure où les frontières politiques traditionnelles avaient été brisées et auraient pu être redessinées d'une manière plus progressiste. Ce fut malheureusement une occasion manquée. Pourtant, on entendait des déclarations triomphales annonçant la disparition de l'antagonisme et l'avènement d'une politique sans frontières, sans « eux » ; une politique gagnant-gagnant qui trouverait des solutions favorables à l'ensemble de la société sans exclusion.

Il était assurément décisif pour la gauche de reconnaître l'importance du pluralisme et des institutions démocratiques libérales, mais cela n'aurait pas dû signifier l'abandon de toute tentative de transformation de l'ordre hégémonique actuel et l'adhésion sans réserve à l'idée selon laquelle « les sociétés démocratiques telles qu'elles existent » représentent la fin de l'histoire. S'il est une leçon à tirer de l'échec du communisme, c'est bien que le combat démocratique ne doit pas être envisagé en termes ami/ennemi et que la démocratie libérale n'est pas l'ennemi à abattre. Si l'on tient « la liberté et l'égalité pour tous » pour les principes « éthico-politiques » de la démocratie libérale (ce que Montesquieu a défini comme « les passions qui font mouvoir un régime »), il est clair que le problème auquel nous confrontent nos sociétés démocratiques n'est pas qu'elles proclament des idéaux mais que ces idéaux ne soient pas mis en pratique. La tâche qui incombe dès lors à la gauche n'est pas de rejeter ces principes au prétexte qu'il s'agit d'un faux-semblant, d'un vernis couvrant la domination capitaliste, mais de se battre pour qu'ils soient réellement mis en œuvre. Évidemment, cela ne peut se faire sans que soit en même temps mis en cause le nouveau régime néolibéral de régulation du capitalisme.

C'est la raison pour laquelle un tel combat, s'il ne doit pas être conçu dans les termes de l'opposition ami/ennemi, ne peut pas non plus être envisagé comme une simple compétition d'intérêts ou sur un mode « dialogique ». Pourtant, c'est exactement ainsi que la plupart des partis de gauche se représentent aujourd'hui la politique démocratique. Pour revitaliser la démocratie, il est urgent de sortir de cette impasse. Grâce à l'idée d'« adversaire », je suis convaincue que l'approche agonistique que je propose peut contribuer à une revitalisation et à un approfondissement de la démocratie.

Elle offre aussi la possibilité d'imaginer l'avenir de la gauche sur un mode hégémonique. Les adversaires inscrivent leur confrontation à l'intérieur du cadre démocratique, mais ce cadre n'est pas perçu comme quelque chose d'immuable : il est susceptible d'être redéfini à travers une lutte hégémonique. Une conception agonistique de la démocratie reconnaît le caractère contingent des articulations politico-économiques qui déterminent la configuration spécifique d'une société à un moment donné. Ce sont des constructions précaires et pragmatiques qui peuvent être désarticulées et transformées à l'issue d'une lutte agonistique entre les adversaires.

Slavoj Žižek se trompe par conséquent quand il affirme que l'approche agonistique est incapable de dépasser le *statu quo* et qu'elle finit nécessairement par embrasser la démocratie libérale telle qu'elle existe actuellement^[22]. Ce qu'une approche agonistique très certainement désavoue, c'est la possibilité d'un acte de refondation radicale qui instituerait un nouvel ordre social en repartant de zéro. Mais un grand nombre de transformations socio-économiques et politiques très importantes, aux implications radicales, sont possibles à l'intérieur des institutions démocratiques libérales. La « démocratie libérale », telle que nous l'entendons, décrit des formes sédimentées de relations de pouvoir produites par tout un ensemble d'interventions hégémoniques contingentes. Le fait que leur caractère contingent ne soit pas aujourd'hui reconnu découle précisément de l'absence de projets contre-hégémoniques. Mais nous ne devons pas pour autant retomber dans le piège de croire que leur transformation exige un rejet total du cadre démocratique libéral. Il y a bien des voies par lesquelles on peut faire fonctionner le « jeu de langage » démocratique, pour reprendre une expression de Wittgenstein ; la lutte agonistique devrait pouvoir apporter de nouvelles significations et de nouveaux champs d'application à l'idée de démocratie pour la radicaliser. C'est bien ainsi, à mon sens, que l'on peut véritablement renverser les rapports de pouvoir, non pas sur le mode d'une négation abstraite, mais de manière proprement hégémonique, à travers un processus de désarticulation des pratiques existantes et de création de nouveaux discours et institutions. Contrairement aux divers modèles libéraux, l'approche agonistique que je défends reconnaît que la société est toujours instituée politiquement et n'oublie

pas que le terrain sur lequel ont lieu les interventions hégémoniques est le résultat de pratiques hégémoniques antérieures, et donc qu'il n'est, par conséquent, jamais neutre. C'est pourquoi cette approche nie la possibilité d'une politique démocratique non adversariale et critique ceux qui, ignorant la dimension du « politique », réduisent la politique à un ensemble de manœuvres supposées techniques et à des procédures neutres.

[1]. Voir Ernesto LACLAU et Chantal MOUFFE, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale* (1985), Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009 ; Chantal MOUFFE, *The Return of the Political* (1993), Londres & New York, Verso, 2005 et *The Democratic Paradox*, Londres & New York, Verso, 2005.

[2]. Carl SCHMITT, *La Notion de politique* (1932), Paris, Flammarion, 1992, p. 115.

[3]. *Ibid.*, p. 74.

[4]. *Ibid.*, p. 115.

[5]. *Ibid.*, p. 75-76.

[6]. Jürgen HABERMAS, « Reply to Symposium Participants », *Cardozo Law Review*, vol. 17, no 4-5, mars 1996, p. 1943.

[7]. Henry STATEN, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

[8]. Ernesto LACLAU, *Emancipation(s)*, Londres, Verso, p. 90.

[9]. La notion d'« agonisme » est développée au chapitre 4 de *The Democratic Paradox*, *op. cit.* Je précise que je ne suis pas la seule à utiliser ce terme et qu'il y a aujourd'hui de nombreux théoriciens « agonistiques ». Mais ces penseurs ont tendance à concevoir le politique comme un espace de liberté et de délibération tandis que j'y vois un terrain de conflit et d'antagonisme. C'est ce qui différencie l'approche agonistique que je développe de celle défendue notamment par William Connolly, Bonnie Honig ou James Tully.

[10]. Nous choisissons de garder le terme anglais « *adversarial* ». La traduction en français par « contradictoire » ou « conflictuel » effacerait la distinction que Chantal Mouffe cherche précisément à établir ici (*N.d.T.*).

[11]. Elias CANETTI, *Masse et puissance* (1960), Paris, Gallimard, 1966, p. 200.

[12]. *Ibid.*, p. 201.

[13]. *Ibid.*, p. 200.

[14]. Sigmund FREUD, *Le Malaise dans la civilisation* (1930), Paris, Seuil, « Points Essais », 2010, p. 119.

[15]. Sigmund FREUD, *Psychologie de masse et analyse du moi* (1921), Paris, Éditions Points, 2014, p. 85-86.

[16]. Sigmund FREUD, *Le Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 123.

[17]. *Ibid.*, p. 131.

[18]. Yannis STAVRAKAKIS, « Passions of Identification : Discourse, Enjoyment and European Identity », in D. Howarth et J. Torfing (éd.), *Discourse Theory in European Politics*, Londres, Palgrave, 2004, p. 68-92.

[19]. Slavoj ŽIŽEK, *Tarrying with the Negative, Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Durham, Duke University Press, 1993, p. 201.

[20]. *Ibid.*, p. 202.

[21]. Jacques RANCIÈRE, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 142-143.

[22]. Voir notamment les critiques qu'il formule dans Slavoj ŽIŽEK et Glyn DALY, *Conversations with Žižek*, Cambridge, Polity, 2004.

2.

Au-delà du modèle adversarial ?

La perspective post-politique que ce livre entend récuser trouve ses appuis sociologiques dans une représentation du monde d'abord élaborée par divers théoriciens qui, au début des années 1960, annonçaient l'avènement d'une « société post-industrielle » et célébraient « la fin des idéologies ». Cette tendance passa rapidement de mode, mais elle fut ranimée sous une nouvelle forme par des sociologues comme Ulrich Beck et Anthony Giddens qui estimaient que, sous l'effet de la montée de l'individualisme, le modèle d'une politique structurée autour d'identités collectives était définitivement dépassé et qu'il fallait par conséquent y renoncer. À les suivre, nous sommes entrés à présent dans une seconde phase de la modernité, qu'ils appellent la « modernité réflexive ». Nos sociétés sont devenues « post-traditionnelles » et cela nous oblige à repenser entièrement la nature et les finalités de la politique. Largement diffusées dans les médias, ces idées sont rapidement devenues le « sens commun » façonnant la perception dominante de notre réalité sociale. Elles ont été très influentes dans les cercles politiques et, comme nous le verrons, elles ont aussi déterminé l'évolution de plusieurs partis sociaux-démocrates. Parce qu'elles sont à l'origine des nombreux dogmes caractéristiques du *Zeitgeist* actuel, l'objectif de ce chapitre est de les examiner de près et d'observer leurs effets sur la politique démocratique.

Beck et la « réinvention de la politique »

Pour être en mesure de proposer une analyse critique de la thèse d'Ulrich Beck selon laquelle la politique a besoin d'être « réinventée », il nous faut

d'abord saisir les grandes lignes de sa théorie de la « modernité réflexive » et de son concept de « société du risque ». Ces idées ont été formulées dans une série d'ouvrages publiés depuis 1986, dans lesquels Beck affirme que les sociétés industrielles ont subi des transformations cruciales dans leurs dynamiques internes. Son principal argument consiste à dire qu'après une première phase de « modernisation simple », caractérisée par la croyance en un progrès technique et économique naturellement illimité, dont les risques pouvaient être contenus au moyen d'institutions de contrôle appropriées, nous connaissons à présent une époque de « modernisation réflexive » marquée par l'émergence d'une « société du risque ». Les sociétés modernes sont aujourd'hui confrontées aux limites de leur propre modèle et sont conscientes du fait que le progrès pourrait devenir autodestructeur si elles se révélaient incapables de contrôler les effets secondaires de leur dynamisme. Nous savons désormais que certains traits des sociétés industrielles sont socialement et politiquement problématiques. Il est temps de reconnaître que les risques économiques, sociaux, politiques et individuels auxquels font face les sociétés industrielles avancées ne peuvent plus être endigués au moyen des institutions traditionnelles.

Selon Beck, l'une des différences majeures qui existe entre la première et la seconde modernité est que le moteur de l'histoire sociale ne réside plus désormais dans la rationalité instrumentale mais dans « l'effet secondaire ». Il écrit :

Tandis que la modernisation simple situe en définitive le moteur du changement social à l'intérieur des catégories de la rationalité instrumentale (réflexion), la modernisation « réflexive » conçoit la puissance motrice du changement social d'après les catégories de l'effet secondaire (réflexivité). Ce sont des éléments à première vue invisibles et non réfléchis, mais externalisés, qui contribuent à la rupture structurelle qui sépare aujourd'hui et irrémédiablement la modernité industrielle des « nouvelles modernités »^[1].

Il insiste fortement sur le fait que cette transition d'une époque sociale à l'autre s'est opérée subrepticement, sans avoir été programmée. Ce changement n'est pas l'aboutissement de luttes politiques et ne doit donc pas être interprété d'après la conception marxiste de la révolution. En effet, ce ne sont pas les crises mais les succès du capitalisme qui sont à l'origine de cette nouvelle société ; celle-ci doit être conçue comme la victoire de la modernisation occidentale.

Voici un exemple de ce que Beck entend par « effet secondaire » : « La transition de la modernité industrielle à celle du risque s'avère inattendue, inédite, suivant irrésistiblement la dynamique autonome de la modernisation à la manière d'effets secondaires latents^[2]. » Ce sont ces effets secondaires, et non pas les luttes politiques, qui sont à l'origine des profonds changements ayant affecté un grand nombre de rapports sociaux : les rapports de classe, les rôles sexuels, les liens familiaux, les relations de travail, *etc.* Il en a résulté que les piliers constitutifs de la première modernité, comme les syndicats et les partis politiques, ont perdu de leur centralité parce qu'ils n'étaient plus adaptés aux nouvelles formes de conflits propres à la modernité réflexive. Dans une société du risque, les conflits fondamentaux ne portent plus sur la répartition des revenus, des emplois ou des prestations sociales, mais sur la « répartition de la responsabilité », c'est-à-dire sur la façon dont peuvent être prévenus et contrôlés les risques liés à la production de biens et les dangers que représentent les progrès de la modernisation.

Les sociétés de la première modernité, explique Beck, se caractérisaient par la forme de l'État-nation et le rôle crucial que jouaient les entités collectives. Sous l'effet de la mondialisation d'une part et de l'intensification des processus d'individualisation d'autre part, tout cela est aujourd'hui révolu. Les identités collectives ont été profondément bouleversées tant dans la sphère privée que dans la sphère publique, et les institutions de base de la société sont désormais tournées vers l'individu plutôt que vers le groupe ou la famille. En outre, les sociétés industrielles étaient centrées sur le « travail » et organisées pour atteindre le plein emploi ; les individus se définissaient essentiellement par leur travail, qui représentait aussi une condition importante d'accès aux droits démocratiques. Cela aussi a radicalement changé. D'où l'importance de redéfinir

les bases d'une participation active dans la société, en tenant compte du fait que les individus se construisent à travers une interaction discursive ouverte, à laquelle ne rendent pas justice les rôles classiques des sociétés industrielles.

S'il admet que les anciens termes de droite et de gauche et que les conflits d'intérêts entre les groupes et les partis politiques n'ont pas encore tout à fait disparu, Beck estime qu'ils représentent de vieilles clés conceptuelles, complètement inadaptées aux conflits de la modernité réflexive. Dans une société du risque, les conflits idéologiques et politiques ne peuvent plus se comprendre au moyen de la métaphore droite/gauche, typique des sociétés industrielles, mais se laissent davantage saisir à travers les dichotomies suivantes : sûr/dangereux, dedans/dehors et politique/apolitique^[3].

L'apparition de la « sous-politique »

Maintenant que nous avons tracé à grands traits les contours de la théorie de Beck, nous pouvons examiner la nouvelle forme de politique qui représente pour lui une véritable solution et qu'il appelle la « sous-politique ». L'idée centrale est que, dans une société du risque, il est inutile de chercher la politique dans ses arènes traditionnelles comme le Parlement, les partis ou les syndicats, et qu'il faut mettre fin à l'assimilation de la politique à l'État ou de la politique au système politique. De nos jours, la politique surgit en de nombreux endroits et nous confronte à une situation paradoxale : « La constellation politique des sociétés industrielles est devenue apolitique, tandis que ce qui était apolitique dans l'industrialisme est devenu politique^[4]. » De nouvelles résistances se font jour, tournées vers l'action locale, extra-parlementaire et affranchie des rapports de classe ou des partis politiques. Leurs revendications portent sur des problèmes qui ne peuvent plus s'exprimer au travers des idéologies politiques traditionnelles et elles ne s'adressent plus au système politique : elles s'inscrivent dans une variété de sous-systèmes.

Pour Beck, la « société du risque » défie les principes fondamentaux de la science politique. Celle-ci a conçu généralement le concept de politique sous trois aspects différents : 1) la *polity*, qui concerne la constitution institutionnelle

de la communauté politique ; 2) la *policy*, qui examine la façon dont les programmes politiques peuvent remodeler les conditions sociales ; 3) la *politics* qui s'intéresse aux conflits politiques liés au partage du pouvoir et aux positions de pouvoir. Dans tous les cas, la politique concerne des agents collectifs et l'individu n'est pas jugé apte à l'exercice de la politique. L'apparition de la sous-politique place au contraire l'individu au centre de la scène politique. La « sous-politique », écrit-il,

se distingue de la politique traditionnelle en ce que (a) les agents extérieurs au système politique ou corporatiste sont également invités à participer au développement social (ce groupe inclut les groupes professionnels ou occupationnels, l'intelligentsia technique des entreprises, les institutions citoyennes, l'espace public, etc.), et (b) ce ne sont plus seulement les agents sociaux ou collectifs mais aussi les individus qui s'affrontent pour que le pouvoir émergent influe sur les décisions politiques ^[5].

Il souligne également que la sous-politique implique de construire la société « par le bas » ; grâce à la sous-politisation, de plus en plus de moyens de s'exprimer et de prendre part à l'organisation de la société apparaissent pour les groupes qui se trouvaient jusque-là en dehors des grandes dynamiques de technicisation et d'industrialisation : les citoyens, l'espace public, les mouvements sociaux, les groupes d'experts, les acteurs de terrain ^[6].

Quand il s'agit de se représenter les problèmes auxquels cette sous-politique réinventée devra s'attaquer, Beck insiste une fois encore sur ce qui la différencie du type de politique bipartite droite-gauche qui caractérise la simple modernité, notamment avec sa distinction stricte entre le public et le privé. Traditionnellement, il fallait sortir de la sphère privée pour accéder au politique ; c'est seulement dans la sphère publique, à travers la logique des partis, que s'incarne le politique. La sous-politique opère un renversement de cette conception et place au cœur de l'arène politique tout ce qui était tenu à l'écart et exclu par l'axe gauche/droite. À présent que toutes les questions liées au soi, et

qui étaient perçues comme des expressions de l'individualisme, occupent le devant de la scène, une nouvelle identité du politique apparaît, dans les termes d'une « politique de la vie et de la mort ». Dans une société du risque, avertie de la possibilité d'une crise écologique, toute une série de problèmes tenus autrefois pour privés, comme l'hygiène de vie ou l'équilibre alimentaire, sortent du domaine de l'intime et du privé et sont politisés. Le rapport que l'individu entretient à la nature est typique de cette transformation, dans la mesure où il est désormais fatalement lié à une multiplicité de forces globales auxquelles il est impossible d'échapper.

En outre, le progrès technologique et les avancées scientifiques dans le domaine de la médecine et du génie génétique forcent aujourd'hui les gens à prendre des décisions qui relèvent d'une « politique du corps » jusque-là inimaginable. Ces choix de vie et de mort inscrivent les questions philosophiques de l'existentialisme à l'agenda politique ; les individus sont obligés d'y faire face s'ils ne veulent pas que leur avenir soit abandonné à des experts ou fixé par eux d'après la loi du marché. Beck prétend que cela nous donne la possibilité de changer la société de manière existentielle. Tout dépend de la capacité des gens à transformer les carcans de pensée hérités de la première modernité pour relever les défis qu'imposent les sociétés du risque. Il faut abandonner le modèle d'une rationalité instrumentale sans ambiguïté et trouver les moyens de rendre « la nouvelle ambivalence » acceptable. Pour ce faire, il faut que soient créés des forums où les experts, les politiques, les industriels et les citoyens puissent trouver un consensus sur leurs modes de coopération. Cela exige de transformer les systèmes d'expertise en sphères publiques démocratiques.

Beck aime à souligner le rôle positif du doute dans l'élaboration des compromis permettant de dépasser les conflits. L'adoption d'une attitude de méfiance généralisée ouvre selon lui la voie à une nouvelle modernité qui ne repose plus, comme la modernité simple, sur la certitude, mais sur la reconnaissance de l'ambivalence et le refus d'une autorité supérieure. Beck considère que le scepticisme généralisé et la centralité du doute tels qu'ils prévalent aujourd'hui empêchent l'émergence de relations antagonistiques. Nous

sommes entrés dans une ère d'ambivalence où personne ne peut plus s'imaginer détenir la vérité – croyance dont découlent précisément les antagonismes. Autrement dit, la source même des antagonismes a été éliminée^[7]. C'est la raison pour laquelle il rejette comme irrecevables les discours en termes de droite et de gauche et les tentatives d'organisation des identités collectives autour de cet axe : ce sont des « béquilles du passé ». Il va même jusqu'à affirmer que « le scepticisme est le programme politique d'une modernisation radicalisée ».

À suivre la démonstration de Beck, une société où le doute est généralisé est incapable de penser en termes ami/ennemi et il en résulte une pacification des conflits. Il va de soi pour lui qu'une fois que les individus cessent de croire qu'ils détiennent la vérité, ils comprennent qu'ils doivent être tolérants à l'égard du point de vue des autres, et Beck est convaincu qu'ils feront des compromis plutôt que d'essayer d'imposer leurs propres idées. Seuls ceux qui continuent de penser à partir des vieilles catégories et sont incapables de remettre en question leurs certitudes dogmatiques se comporteront encore de manière adversariale. Heureusement, les effets secondaires de la modernisation réflexive les feront disparaître ; nous pouvons donc raisonnablement nous attendre à l'avènement prochain d'un ordre cosmopolitique.

Giddens et la société post-traditionnelle

En ce qui concerne Anthony Giddens, le concept clé est celui de « société post-traditionnelle ». Il désigne par ce terme un contexte dans lequel les individus font quotidiennement l'expérience de situations qui affectent profondément le soi et l'identité, et impliquent au jour le jour une multiplicité de changements et d'ajustements. La modernité est devenue expérimentale à un niveau global ; elle comporte une multitude de dangers globaux dont nous ne pouvons pas contrôler l'issue : « l'incertitude fabriquée » fait désormais partie intégrante de nos vies. À l'instar de Beck, Giddens considère qu'un très grand nombre de ces incertitudes ont été engendrées par l'extension même de la connaissance humaine. Elles sont le fruit de l'intervention humaine dans la vie

sociale et sur la nature. La progression de cette incertitude fabriquée s'est accélérée sous l'effet de l'intensification de la mondialisation, due à l'apparition de moyens de communication instantanés à l'échelle de la planète. Le développement d'une société mondiale a ouvert les traditions à la contestation : leur statut a changé parce qu'elles doivent désormais pouvoir être justifiées et qu'elles ne peuvent plus, comme par le passé, être considérées comme allant de soi.

Parce que l'incertitude fabriquée pénètre à présent tous les domaines de la vie sociale, l'apparition d'un ordre post-traditionnel s'est accompagnée d'une expansion de la « réflexivité sociale ». Les individus doivent traiter en continu quantité d'informations pour mener à bien leurs actions quotidiennes. Giddens affirme que c'est le développement de la réflexivité sociale qui permet véritablement de comprendre les nombreux changements survenus dans le champ à la fois économique et politique. Il écrit :

On explique généralement l'apparition du « post-fordisme » dans les entreprises industrielles en termes de changements technologiques, notamment par rapport à l'influence des technologies de l'information. Or, la raison profonde de l'essor de la « production flexible » et des « prises de décision ascendantes » est qu'un monde où la réflexivité s'accroît entraîne nécessairement une plus grande autonomie d'action que l'entreprise est forcée de reconnaître et de prendre en compte^[8].

On pourrait dire la même chose de l'autorité bureaucratique dans la sphère politique : elle n'est plus, selon lui, la condition *sine qua non* d'une efficacité organisationnelle. C'est pourquoi les systèmes bureaucratiques commencent à disparaître et pourquoi les États ne peuvent plus traiter leurs citoyens comme des « sujets ».

Giddens explique qu'il faut à présent envisager la politique comme une « politique de la vie », à l'opposé de ce qu'il appelle la politique de l'« émancipation ». Il écrit :

La politique de la vie concerne les problèmes politiques qui découlent de processus d'auto-actualisation dans des contextes post-traditionnels où les dynamiques de la mondialisation affectent profondément le projet réflexif du moi et où, inversement, les processus d'autoréalisation influent sur les stratégies globales^[9].

Autrement dit, la « politique de la vie » traite notamment des questions écologiques et des transformations que subissent le travail, la famille, l'identité personnelle et culturelle. Tandis que la politique d'émancipation s'intéresse aux perspectives de vie et à la liberté à l'égard de différents types de contrainte, la politique de la vie porte sur des choix de vie, des décisions relatives à la façon dont on doit vivre dans un monde post-traditionnel où ce qui était jusque-là tenu pour naturel ou traditionnel fait désormais l'objet d'un choix. Il ne s'agit pas simplement d'une politique de l'intime ; ce serait une erreur, insiste Giddens, de penser qu'elle ne concerne que les plus fortunés. Les questions écologiques et féministes jouent bien un rôle central, mais la politique de la vie recouvre aussi les champs traditionnels de l'engagement politique comme le travail ou l'activité économique. Il est donc tout à fait pertinent d'aborder les différents problèmes que soulève la transformation de la force de travail. La thèse de Giddens est que « la politique de la vie concerne les défis auxquels s'affronte l'humanité dans son ensemble^[10] ».

Giddens s'accorde avec Beck pour dire que la montée d'un nouvel individualisme représente un véritable défi à l'exercice traditionnel de la politique. Selon lui, ce nouvel individualisme est lié aux effets complexes de la mondialisation qui tendent à diminuer le rôle de la tradition et des coutumes dans nos vies. Contrairement à de nombreux opposants de gauche aussi bien qu'aux conservateurs qui voient dans ce phénomène l'expression d'une décadence morale et une menace pour la solidarité sociale, Giddens considère que l'individualisme institutionnel ouvre des possibilités prometteuses, parce qu'il permet notamment un meilleur équilibre entre les responsabilités individuelles et collectives. Le fait de vivre de manière plus réflexive inciterait

en effet à une plus grande démocratisation ; ce nouvel individualisme contribuerait donc de façon décisive à ce mouvement démocratique^[11].

Démocratiser la démocratie

Comme on pouvait s'y attendre, Giddens considère aussi que la partition gauche/droite est devenue obsolète. Un de ses ouvrages est même intitulé *Beyond Left and Right* (« Au-delà de la gauche et de la droite »). Ce sont l'effondrement du modèle socialiste et l'absence d'alternative au capitalisme qui ont entraîné selon lui la disparition de ce clivage majeur : la plupart des problèmes que soulèvent actuellement les sociétés post-traditionnelles, c'est-à-dire toutes les questions relevant de la « politique de la vie », ne trouvent plus à s'exprimer à l'intérieur de ce système bipartite. Un ordre social détraditionnalisant exige un nouveau type de « politique générative » qui : (1) ne fixe pas d'en haut les objectifs à atteindre ; (2) requiert et sollicite constamment une confiance active ; (3) garantit l'autonomie des sujets concernés par des programmes ou des politiques spécifiques ; (4) produit des ressources qui permettent d'accroître l'autonomie, y compris matérielle ; (5) décentralise le pouvoir politique^[12].

La confiance moderne était principalement investie dans des « systèmes experts » ; or, explique Giddens, ce dont nous avons aujourd'hui besoin c'est d'une « confiance active ». Dans un contexte post-traditionnel où les institutions sont devenues réflexives, les propositions soumises par les experts sont sujettes à la critique des citoyens : la confiance passive ne suffit plus ; la confiance doit devenir active. Pour ce faire, il faut que le savoir des experts soit validé démocratiquement. En effet, les déclarations scientifiques sont désormais considérées par le public comme des vérités propositionnelles contestables : c'est pourquoi les systèmes experts doivent devenir dialogiques. D'où la nécessité, pour Giddens, d'une « démocratie dialogique ». Ce qui est en jeu, c'est la création d'une confiance active produisant de la solidarité sociale entre les individus et les groupes. Une confiance active suppose que les citoyens

ordinaires s'engagent réflexivement par rapport aux systèmes experts plutôt qu'ils ne s'en remettent à l'autorité des experts.

En accord avec Beck sur l'importance d'une transformation des systèmes d'expertise en sphères publiques démocratiques, Giddens défend la nécessité d'une démocratisation des principales institutions sociales (y compris celle de la famille) qui passe par le fait de soumettre ces institutions au débat et à la contestation. Le but est de promouvoir l'autonomie dans le plus large ensemble possible de relations sociales ; pour cela, il faut créer des sphères publiques à petite échelle au sein desquelles les conflits d'intérêts puissent être résolus à travers un dialogue public. Giddens souligne que ce processus de démocratisation est entraîné par l'expansion de la réflexivité sociale et par la détraditionalisation, et qu'il est déjà à l'œuvre dans au moins quatre contextes sociaux : (1) dans le domaine personnel où, qu'il s'agisse des rapports sexuels, des relations parents-enfants ou des liens amicaux, on assiste à l'émergence d'une « démocratie émotionnelle » ; (2) dans le champ organisationnel où les hiérarchies bureaucratiques se trouvent remplacées par des systèmes d'autorité plus souples et davantage décentralisés ; (3) dans l'essor des mouvements sociaux et des groupes d'entraide, qui mettent en cause différentes formes d'autorité, ouvrent des espaces de dialogue public et représentent ainsi un nouveau potentiel de démocratisation ; (4) au niveau global, où des dynamiques démocratiques s'appuyant à la fois sur la réflexivité, l'autonomie et le dialogue peuvent potentiellement créer un ordre cosmopolite global ^[13].

Attention : Giddens n'exclut pas la possibilité de retours en arrière et il admet que la réaffirmation des liens traditionnels peut alimenter le fondamentalisme et la violence, mais il est foncièrement optimiste en ce qui concerne l'avenir des sociétés post-traditionnelles. Il insiste sur le fait que, dans la modernité réflexive, les traditions sont forcées de se justifier et que seules celles qui peuvent faire l'objet d'une justification discursive seront en mesure de perdurer. En outre, cette exigence de justification discursive crée les conditions d'un dialogue avec d'autres traditions et d'autres modes de vie. On peut donc espérer que s'affirme progressivement une « démocratie dialogique » où les gens

seront disposés à écouter les autres et à débattre avec eux, à la fois dans leur vie personnelle et au niveau global.

Dans ce projet de démocratisation dialogique, l'ouverture de la science à la société est centrale ; comme pour la « démocratie émotionnelle », la visibilité et l'ouverture à la discussion publique sont les conditions nécessaires au progrès de la réflexivité sociale et de l'autonomie. Giddens nous suggère de nous représenter la démocratie dialogique comme étant liée au développement de ce qu'il appelle « les relations pures », c'est-à-dire des relations que l'on recherche et que l'on entretient pour elles-mêmes, pour ce que cette association avec les autres nous apporte. Cette forme de relation pure se rencontre dans le domaine de la vie personnelle ; elle est liée au développement de la « démocratie émotionnelle », modèle à partir duquel Giddens a construit son approche dialogique. En effet, il existe à ses yeux un lien étroit entre les relations pures et la démocratie dialogique. À l'appui de la littérature spécialisée dans les thérapies sexuelles et conjugales, il montre qu'il existe d'importants parallèles entre la façon dont on conçoit les qualités requises pour une relation saine et les mécanismes formels de la démocratie politique : dans les deux cas, la question majeure est celle de l'autonomie^[14]. Giddens résume son point de vue de la façon suivante :

Les exigences de démocratisation – qui se heurtent toujours à des forces contraires – découlent du double processus de mondialisation et de réflexivité institutionnelle. La détraditionalisation désintègre les cadres d'action locaux en même temps qu'elle modifie la structure de l'ordre global : même lorsqu'on y reste profondément attaché, les traditions sont de plus en plus forcées d'entrer en dialogue. La mondialisation, la réflexivité et la détraditionalisation créent des « espaces dialogiques » qui doivent être occupés d'une manière ou d'une autre. Ces espaces peuvent être le lieu d'un échange – qui sollicite les mécanismes de la confiance active –, mais ils peuvent aussi être occupés par les fondamentalismes^[15].

Une vision post-politique

Il ne fait à présent aucun doute que l'approche défendue par Beck et Giddens vise à éliminer de la politique l'idée d'« adversaire » dont j'ai précisément montré dans le premier chapitre de cet ouvrage qu'elle était centrale à la politique démocratique. Beck et Giddens croient tous deux qu'à l'heure de la modernité réflexive une « démocratisation de la démocratie » peut s'opérer sans avoir à définir un quelconque adversaire. Les problèmes politiques porteraient principalement aujourd'hui sur l'arbitrage entre différents modes de vie et sur l'extension de l'autonomie à toutes les sphères où la démocratisation dialogique peut s'appliquer afin de favoriser le développement de la réflexivité. Ces questions doivent être tranchées par les individus et non par les groupes et être posées en termes de « politique de la vie » (Giddens) et de « sous-politique » (Beck). Le débat démocratique est envisagé comme un dialogue entre des individus dans le dessein de créer de nouvelles solidarités et d'élargir les bases d'une confiance active. Les conflits peuvent être pacifiés grâce à « l'éclosion » d'une variété d'espaces publics où, par le dialogue, des individus aux intérêts très différents prendront des décisions sur tout un ensemble de problèmes qui les affectent, et développeront une relation de tolérance réciproque leur permettant de vivre ensemble. Évidemment, les désaccords continueront d'exister, mais ils ne devraient pas prendre la forme d'une adversité.

La thèse principale de ces auteurs consiste à dire que, dans des sociétés post-traditionnelles, on ne rencontre plus d'identités collectives construites d'après une opposition nous/eux, ce qui signifie que les frontières politiques se sont estompées. Les sources collectives et communautaires de sens s'épuisent et, en l'absence des vieilles certitudes d'alors, les individus sont désormais voués à rencontrer un vaste éventail de risques, aussi bien personnels que globaux. Avec l'avènement d'une société du risque et l'individualisation des conflits politiques, les anciens axes d'opposition et les controverses partisans ont perdu de leur pertinence, et les évidences passées de la politique n'ont plus cours. À suivre leur démonstration, le modèle adversarial de la politique, caractéristique de la

modernité simple, est devenu caduc à l'heure de la modernisation réflexive : il faut donc s'en débarrasser.

La disparition des identités collectives s'explique par les dynamiques d'individualisation que Beck et Giddens considèrent être au cœur de la modernité réflexive. Ce processus d'individualisation détruit les formes collectives de vie qui étaient nécessaires à l'émergence d'une conscience collective et la forme de politique qui leur correspondait. Il est donc parfaitement illusoire d'essayer d'encourager la solidarité de classe, dans la mesure où ce dont les individus font principalement l'expérience aujourd'hui est précisément la destruction des conditions de la solidarité collective. La montée de l'individualisme affaiblit les syndicats et les partis, et rend inopérant le type de politique que ceux-ci tendaient à encourager. Beck, évidemment, n'a jamais cru en leur importance puisque, comme nous l'avons vu, il affirme que les principales transformations qu'ont connues nos sociétés n'ont pas été le résultat de luttes politiques, mais le produit accidentel et apolitique d'« effets secondaires ». En effet, il prétend que sa théorie « n'est pas une théorie de la crise ou des classes, une théorie du déclin, mais plutôt une théorie de l'accidentel, du déracinement et du ré-enracinement latent de la société industrielle à la suite des succès de la modernisation occidentale ^[16] ».

Il est tout à fait révélateur que le seul type d'opposant radical qu'un tel système puisse envisager soit le « traditionaliste » ou le « fondamentaliste » qui, en réaction au développement de la société post-traditionnelle, tente de réaffirmer les anciennes certitudes de la tradition. Par leur rejet des avancées de la modernisation réflexive, les traditionalistes ou fondamentalistes se placent eux-mêmes à contre-courant de l'histoire et, à l'évidence, ils ne sauraient être autorisés à participer à la discussion dialogique. En effet, si on accepte de distinguer, comme je propose de le faire, « l'ennemi » de « l'adversaire », ce genre d'opposant n'est pas un adversaire mais un ennemi, c'est-à-dire quelqu'un dont les demandes ne sont pas reconnues comme légitimes et qui doit être exclu du débat démocratique.

L'effacement de la place de l'adversaire admet plusieurs conséquences déterminantes ; je montrerai dans le prochain chapitre que cela explique en partie

la forme antagonistique prise par certaines luttes politiques actuelles. Ce qu'il est important de souligner ici, c'est qu'en déclarant la fin du modèle adversarial de la politique, l'approche défendue aussi bien par Giddens que par Beck empêche de donner une forme « agonistique » aux conflits politiques ; l'unique forme d'opposition possible est « antagonistique ». De fait, si l'on adopte leur point de vue sur le politique, on est face au tableau suivant : d'un côté, une multiplicité de luttes « sous-politiques » portant sur toute une série de « questions de vie » qui peuvent être résolues à travers le dialogue ; de l'autre, soit des « traditionalistes » à l'ancienne, soit, de manière plus inquiétante, des « fondamentalistes » menant un combat d'arrière-garde contre les forces du progrès.

Beck et Giddens sont bien entendu convaincus que les « forces du progrès » s'imposeront et qu'un ordre cosmopolitique sera établi, mais comment y parviendrons-nous et que se passera-t-il d'ici là ? Comment nous attaquerons-nous aux profondes inégalités qui existent aujourd'hui dans le monde ? Il est remarquable que ni Beck ni Giddens n'aient grand-chose à dire au sujet des rapports de pouvoir et sur la façon dont ceux-ci structurent nos sociétés. Ils insistent sur la fluidité sociale, mais passent complètement sous silence la façon dont la « modernité réflexive » a vu apparaître une nouvelle classe dont le pouvoir devra bien être contesté si les institutions de base des sociétés « post-traditionnelles » sont démocratisées. De même, il est clair que le mouvement d'opposition à la bureaucratisation, que Giddens considère comme un champ majeur de ce qu'il appelle la « politique générative », ne se déploiera pas sans un combat contre les administrateurs dont le pouvoir devra être limité. Quant aux questions environnementales, sur lesquelles ils insistent tant, il est remarquable qu'aucun d'eux ne semble réaliser à quel point la plupart des problèmes écologiques sont liés aux politiques néolibérales et à la priorité qu'elles accordent au profit et aux mécanismes du marché. Dans tous les domaines cruciaux où les structures du pouvoir sont en jeu, leur approche politique non conflictuelle est incapable de poser les bonnes questions. La politique, comme le rappelle Perry Anderson en commentant Giddens, n'est pas un échange d'opinions mais une lutte pour le pouvoir : « En concevant la vie démocratique

comme un dialogue, on risque d'oublier que sa réalité première est toujours le conflit^[17]. » Si l'on ne saisit pas la structure de l'ordre hégémonique actuel et le type de rapports de pouvoir qui le constituent, aucune démocratisation véritable ne pourra jamais voir le jour. Quoi que ses partisans puissent prétendre, l'approche « dialogique » est loin d'être radicale parce qu'aucune politique radicale ne peut exister sans mettre en cause les rapports de pouvoir, et cela implique de définir un adversaire, ce qu'une telle perspective empêche précisément de faire.

Démocratie dialogique vs **démocratie agonistique**

Je tiens à ce que ma critique de Beck et Giddens ne soit pas mal interprétée. En aucune manière je ne plaide ici en faveur d'une politique révolutionnaire selon sa conception traditionnelle. Je suis complètement d'accord sur le fait qu'une politique démocratique ne peut pas prendre la forme d'une confrontation ami/ennemi sans mener à la destruction de l'association politique. Et j'ai déjà insisté sur mon allégeance aux principes fondamentaux de la démocratie pluraliste. Mais cela ne signifie pas pour autant que toute forme de confrontation adversariale doive être exclue et que nous soyons forcés d'adopter une approche dialogique consensuelle. Comme je l'ai expliqué au chapitre 1, la théorie de la démocratie a fondamentalement pour tâche de concevoir comment la dimension antagonistique, constitutive du politique, peut trouver à s'exprimer d'une manière qui ne détruise pas l'association politique. J'ai suggéré de faire la distinction entre les catégories de l'« antagonisme » (relation entre ennemis) et de l'« agonisme » (relation entre adversaires), et d'envisager une sorte de « consensus conflictuel » offrant un espace symbolique commun aux opposants que l'on considère comme des « ennemis légitimes ». Contrairement à ce qui prévaut dans l'approche dialogique, le débat démocratique est ici conçu comme une véritable confrontation. Les adversaires se combattent bel et bien, et parfois même féroce, mais d'après un ensemble partagé de règles, et leurs positions, bien qu'elles demeurent finalement irréconciliables, sont acceptées comme des points de vue légitimes. La différence fondamentale entre les

perspectives « dialogique » et « agonistique » est que la dernière vise une transformation en profondeur des rapports de pouvoir existants et la création d'une nouvelle hégémonie. C'est la raison pour laquelle elle mérite vraiment d'être appelée « radicale ». Soyons claire : il ne s'agit pas d'une politique révolutionnaire de type jacobin, mais il ne s'agit pas non plus du modèle libéral de la compétition des intérêts au sein d'un cadre neutre ou de la formation discursive d'un consensus démocratique.

Cette conception de l'« adversaire » est précisément ce que l'approche de Beck et Giddens est incapable de se représenter et c'est pourquoi ces auteurs s'inscrivent complètement dans le cadre traditionnel de la politique libérale. Leur « démocratisation de la démocratie » ne saurait donc être confondue avec la « démocratie radicale » qu'Ernesto Laclau et moi-même défendions déjà en 1985 dans *Hégémonie et stratégie socialiste*^[18]. Il n'est pas inutile en effet de préciser les différences qui séparent ces deux approches, d'autant plus qu'à première vue on pourrait croire qu'elles présentent de nombreuses similitudes. Notre ouvrage, par exemple, est aussi une critique du modèle jacobin de la politique, et nous reconnaissons que la politique se joue désormais dans une multiplicité d'espaces considérés jusque-là comme non politiques. L'une des thèses centrales d'*Hégémonie et stratégie socialiste* est la nécessité de prendre en compte tous les combats démocratiques qui ont surgi d'une grande variété de relations sociales et qui, selon nous, ne pouvaient plus être cernés à travers la catégorie de « classe ». Ces luttes, généralement désignées comme les « nouveaux mouvements sociaux », constituent le champ de ce que Beck nomme la « sous-politique » et Giddens « la politique de la vie ». Nous sommes donc tous d'accord pour dire qu'il est important d'élargir le champ de la politique. Mais nos approches divergent quant à la façon d'envisager le combat politique. Pour nous, la radicalisation de la démocratie exige une transformation des structures de pouvoir actuelles et l'établissement d'une nouvelle hégémonie. Nous pensons que la construction d'une nouvelle hégémonie passe par la création d'une « chaîne d'équivalences » entre les différentes luttes démocratiques, anciennes et nouvelles, afin de former une « volonté collective », un « nous » des forces démocratiques radicales. Cela ne peut se faire que par la

détermination d'un « eux », d'un adversaire dont il faut triompher pour que puisse exister la nouvelle hégémonie. Tout en gardant nos distances avec l'idée léniniste d'une rupture révolutionnaire totale, et bien que nous ayons insisté sur le fait que notre compréhension de la démocratie radicale était compatible avec le maintien des institutions de la démocratie dite « formelle », nous nous éloignons également toutefois de la tradition libérale de la neutralité de l'État. En dépit de ses faiblesses, nous considérons que la tradition marxiste a contribué de façon décisive à notre compréhension des dynamiques du système capitaliste et de ses effets sur l'ensemble des relations sociales. C'est ce qui explique que, contrairement à Beck et à Giddens, nous reconnaissons au pouvoir économique un rôle crucial dans la structuration d'un ordre hégémonique.

Si la perspective de la « démocratie réflexive » peut présenter la démocratisation de la démocratie comme une extension naturelle du cadre dialogique à tous les domaines de la société, c'est parce que ses auteurs demeurent aveugles à la dimension hégémonique de la politique. Beck et Giddens refusent le modèle adversarial au motif qu'il serait un moyen dépassé de structuration du champ politique parce qu'ils sont incapables de reconnaître la constitution hégémonique de la réalité sociale. Bien qu'ils s'efforcent de poser la nature discursive du social, ils négligent un aspect crucial de ce processus : le rôle des rapports de pouvoir dans la construction de toute forme d'objectivité. Si l'on ajoute à cela qu'ils sont convaincus que les identités collectives ont disparu sous l'effet des progrès de l'individualisation, il n'est pas étonnant qu'ils ne parviennent pas à cerner la dynamique de la politique.

La rhétorique de la modernisation

Les théoriciens de la modernisation réflexive présentent la politique qu'ils promeuvent comme découlant de leur analyse sociologique. Ils prétendent ne faire que tirer les conséquences, dans le champ politique, des transformations qui ont eu cours dans nos sociétés : perte de pertinence des identités collectives et obsolescence du modèle adversarial. Cela confère à leur vision post-politique

une apparence de scientificité et d'incontestabilité qui fait de tous ceux qui s'y opposent les prisonniers d'un cadre d'un autre âge.

Le mot clé de cette stratégie est sans conteste celui de « modernisation » ; il a pour effet de distinguer ceux qui sont en accord avec les nouvelles conditions du monde moderne post-traditionnel et ceux qui s'accrochent désespérément au passé. Ainsi utilisé, le terme de « modernisation » représente à coup sûr un puissant outil rhétorique autorisant ceux qui y recourent à tracer une frontière politique entre « les modernes » et « les traditionalistes ou fondamentalistes », tout en niant le caractère politique de leur geste. En dépit de leur thèse sur la disparition de la distinction nous/eux et sur sa perte de centralité politique, il n'est pas surprenant que ni Beck ni Giddens ne puissent éviter d'établir une frontière entre nous et eux. Il fallait s'y attendre, puisqu'une telle frontière, comme nous l'avons vu précédemment, est constitutive de la politique. Mais en la présentant, d'une manière prétendument neutre, comme une évidence sociologique, ils nient son caractère politique.

Ce déni est typique de l'approche post-politique et exige un examen approfondi. Comme nous venons de le voir, bien qu'ils annoncent la fin du modèle adversarial, Beck et Giddens ne peuvent échapper à la définition d'un adversaire ou d'un ennemi, en l'occurrence le « fondamentaliste », qui s'oppose au processus de modernisation réflexive. Le « nous » du « peuple moderne », c'est-à-dire ceux qui prennent part au mouvement de modernisation réflexive, se construit donc à partir de la détermination d'un « eux », les traditionalistes ou fondamentalistes qui s'opposent à ce mouvement. Ces derniers ne peuvent prendre part au processus dialogique, dont les frontières sont en fait constituées par leur exclusion même. Qu'est-ce sinon une discrimination ami/ennemi type ? Simplement, cette discrimination n'est pas reconnue comme telle car, comme je l'ai mentionné, elle est présentée comme un fait sociologique et non pas comme un geste politique partisan.

Que faut-il en conclure ? Que le politique dans sa dimension antagonistique n'a pas disparu, comme le prétendent Beck et Giddens : il se manifeste ici sous des traits différents, comme un mécanisme d'exclusion justifié sur des bases pseudo-scientifiques. Ce qui est réellement problématique, d'un point de vue

politique, c'est que cette manière de tracer la frontière politique ne conduit pas à un vibrant débat démocratique. Quand on justifie ainsi une exclusion, on la soustrait à la contestation politique et on la retire de la discussion démocratique. Les revendications portées par ceux que l'on présente comme des traditionalistes ou des fondamentalistes peuvent donc être ignorées en toute bonne conscience par les démocrates « dialogiques ».

Quand je discuterai au prochain chapitre des conséquences politiques du refus de considérer la nature constitutive de l'antagonisme, j'aurai l'occasion de donner d'autres exemples de ce tour de passe-passe post-politique qui consiste à établir une frontière politique en niant son caractère politique. Avant cela, je voudrais examiner le lien établi entre les thèses sur la « modernisation réflexive » et la stratégie politique concrète du prétendu « centre radical ».

Giddens et la troisième voie

L'acteur principal de cette scène est Giddens, auquel on reconnaît communément d'avoir posé les bases intellectuelles d'un centre-gauche que l'on appelle « la troisième voie ». Dans deux ouvrages, *La Troisième Voie* et *La Troisième Voie face à ses critiques*, publiés respectivement en 1998 et 2000, il tente de tirer les conséquences de sa théorie sociologique pour définir une politique pratique et soumet toute une série de propositions en vue de « redéfinir la social-démocratie après la mort du socialisme ». Un examen minutieux de ces propositions nous offre un point de vue privilégié pour tester l'impact de l'approche post-politique sur la pratique de la politique.

La social-démocratie, pour Giddens, doit prendre acte de la fin du monde bipolaire et de l'échec du modèle communiste. Selon lui, l'identité des socio-démocrates a été fragilisée par l'effondrement du communisme car, bien qu'ils se soient définis en opposition au communisme, les socio-démocrates partageaient certaines de ses conceptions. L'heure était donc venue d'une refonte théorique radicale. Cela exige, à le suivre, de se confronter à cinq dilemmes : (1) les implications de la mondialisation ; (2) les conséquences de l'expansion de l'individualisme ; (3) la perte de sens de la division gauche/droite ; (4) le fait que

la politique se joue désormais en dehors des mécanismes traditionnels de la démocratie ; (5) le besoin de prendre en compte les problèmes écologiques^[19].

Le fond de sa thèse est que la configuration actuelle de la mondialisation a considérablement affaibli le modèle keynésien de gestion économique, lequel était la pierre angulaire de la social-démocratie. De surcroît, avec la déroute du socialisme comme théorie de la gestion économique, l'une des principales lignes de fracture entre la gauche et la droite a disparu. Les socio-démocrates doivent accepter l'idée qu'il n'existe pas d'alternative au capitalisme. À l'appui de sa théorie de la modernisation réflexive, Giddens critique la social-démocratie dans sa forme classique à cause de la centralité qu'elle confère à l'État dans la vie sociale et économique et de sa méfiance envers la société civile. C'est ce qui la rend si inapte à saisir la nature du nouvel individualisme, accusé de détruire les valeurs communes et l'engagement des citoyens. Voyant d'un mauvais œil la montée des processus d'individualisation, les socio-démocrates ne parviennent pas à percevoir le potentiel de démocratisation que ces processus recèlent. Ils s'accrochent aux institutions traditionnelles de l'État-providence, sans voir que le concept de provision collective doit être repensé et que, dans la mesure où nous vivons à présent de manière plus ouverte et réflexive, il nous faut trouver un nouvel équilibre entre la responsabilité individuelle et collective.

Selon Giddens, « le but ultime de la politique de la troisième voie devrait être d'aider les citoyens à se frayer un chemin à travers les révolutions majeures de notre temps : *la mondialisation, les transformations de la vie, nos relations avec la nature*^[20] ». Il prône une attitude positive face à la mondialisation, conçue comme un phénomène large et non pas simplement comme un marché global. Il adhère à la liberté de marché et invite à maîtriser ses effets destructeurs par un véritable souci de justice sociale. Finalement, il affirme qu'il faut renoncer au collectivisme et que l'expansion de l'individualisme doit s'accompagner d'une extension des obligations individuelles. Ce qui est en jeu, c'est la création d'un nouveau rapport entre l'individu et la communauté dont le mot d'ordre serait : « Pas de droits sans responsabilités. » La politique de la troisième voie a également un autre credo : « Pas d'autorité sans démocratie. » Dans une société post-traditionnelle, explique Giddens, la démocratie est le seul

moyen de justifier l'autorité ; c'est pourquoi il insiste sur la nécessité de créer de la confiance active pour maintenir la cohésion sociale et soutenir la solidarité sociale dans des contextes de modernisation réflexive.

Pour qu'un approfondissement de la démocratie soit possible, il est besoin, selon lui, de réformer l'État et le gouvernement afin qu'ils agissent de concert avec la société civile. Les réformes qu'il défend comprennent la décentralisation, l'expansion du rôle de l'espace public, des mesures favorisant l'efficacité administrative, de nouvelles expérimentations démocratiques au-delà des processus électoraux traditionnels et une intervention accrue dans le domaine de la gestion du risque. La politique de la troisième voie ambitionne ainsi de créer un nouvel État démocratique qui agirait en étroite coopération avec la société civile dans le cadre d'une nouvelle économie mixte que Giddens décrit en ces termes : « La nouvelle économie mixte cherche plutôt à créer une synergie entre les secteurs public et privé, recourant au dynamisme des marchés tout en gardant à l'esprit l'intérêt public. Cela implique deux équilibres : l'un entre la régulation et la déréglementation, aux niveaux local, national et transnational, et l'autre entre l'économie et le non-économique dans le fonctionnement de la société^[21]. » L'État-providence n'a pas vocation à disparaître, mais le rapport qui existe entre le risque et la sécurité doit être renversé afin de créer une société de « preneurs de risque responsables ». De même faut-il redéfinir la redistribution en termes de « redistribution de possibilités ».

La définition que Giddens donne de la politique de la troisième voie comme d'une « politique *one-nation* » m'intéresse particulièrement, parce qu'elle met bien en lumière la nature non conflictuelle de son projet politique. Cela s'accorde évidemment avec les principes centraux de sa théorie sociologique qui, nous l'avons vu, efface la dimension d'antagonisme du politique. Dans les sociétés post-traditionnelles, il existe bien des désaccords, mais on peut les surmonter à travers le dialogue et l'éducation ; ces divergences ne sont pas l'expression de conflits fondamentaux et la société n'est plus marquée par la division des classes. C'est précisément le concept de classe que sa « politique de la vie » entend abolir et remplacer par des questions de « modes de vie ».

Il est aussi intéressant de souligner que Giddens désigne ce nouvel État démocratique comme « l'État sans ennemi » ; une grande partie de son argumentation repose sur l'idée qu'avec la fin de l'ère bipolaire les États aujourd'hui n'affrontent plus des ennemis mais des dangers. D'où la nécessité de chercher d'autres sources de légitimité, en dehors de celles que fournissait la menace de la guerre. Ces considérations furent évidemment publiées avant les événements du 11 septembre 2001 ; l'éclatement de la « guerre contre le terrorisme » les rend aujourd'hui définitivement obsolètes. J'imagine toutefois que Giddens a voulu rester fidèle à sa position en expliquant ces événements comme des régressions temporaires causées par les réactions des fondamentalistes aux progrès de la modernisation réflexive.

Comment évaluer ses propositions politiques ? Giddens prétend contribuer à un renouveau de la social-démocratie, mais il est clair que ce supposé renouveau implique fondamentalement que le projet social-démocratique se renie lui-même pour accepter le développement actuel du capitalisme. Il s'agit là d'un changement drastique, dans la mesure où la social-démocratie a toujours cherché à combattre les inégalités et l'instabilité systématiques générées par le capitalisme. Mais ayant décrété qu'il n'existait aucune alternative au capitalisme, Giddens se sent en droit de renoncer à cette dimension, prétendument obsolète. Il néglige simplement les connexions systémiques qui existent entre les forces du marché mondial et les nombreux problèmes – de l'exclusion aux risques environnementaux – que sa politique prétend affronter. C'est seulement à cette condition qu'il peut envisager une « politique dialogique » qui transcende le modèle adversarial et soit en mesure de produire des solutions qui bénéficient à l'ensemble des secteurs de la société. Cette perspective post-politique consensuelle se caractérise par une mise à l'écart des conflits fondamentaux et par un refus de toute analyse critique du capitalisme moderne. C'est la raison pour laquelle elle est incapable de concurrencer l'hégémonie du néolibéralisme.

Le « renouveau » travailliste de la social-démocratie

Cette adéquation entre l'hégémonie néolibérale et la « troisième voie » apparaît nettement lorsqu'on examine la façon dont les propositions de Giddens pour une nouvelle social-démocratie ont influencé la politique du New Labour. Je n'ai pas l'intention d'entrer dans une analyse détaillée des différentes politiques du gouvernement Blair ; il suffit d'indiquer la principale orientation qui fut la sienne. La question que je pose est la suivante : jusqu'à quel point la politique de ce prétendu « centre radical » est-elle radicale et quel genre de consensus a-t-elle cherché à mettre en place ? La réponse est vraiment accablante. Comme l'a bien montré Stuart Hall^[22], plutôt que de défier l'hégémonie néolibérale mise en place par dix-huit années de thatchérisme, le Parti travailliste a repris le programme du thatchérisme là où il s'était arrêté. Blair a choisi de s'adapter au néolibéralisme, bien que d'une manière différente. Son projet a consisté à fondre la social-démocratie dans le néolibéralisme. La stratégie à long terme du Parti travailliste a été, écrit Hall, de « transformer la social-démocratie en une variante du néolibéralisme ». Certains des objectifs sociaux-démocrates, comme la redistribution ou l'amélioration des services publics par exemple, sont bien présents, mais subordonnés à l'agenda néolibéral qui vise à libérer l'économie d'entreprise des régulations que les précédents gouvernements socio-démocrates avaient imposées pour contrôler le capitalisme. L'État-providence a été « modernisé » par l'introduction de marchés internes et la diffusion de techniques de management promouvant les « valeurs entrepreneuriales » clés que sont l'efficacité, le choix et la sélectivité. Certes, l'État n'est pas perçu comme un ennemi, comme le veut le néolibéralisme, mais son rôle a été complètement transformé. Il ne consiste plus à « aider les moins privilégiés ou les moins puissants dans une société qui produit “naturellement” de grands écarts de richesse, de pouvoir et d'opportunité, mais à aider les individus à pourvoir eux-mêmes à tous leurs besoins sociaux – santé, instruction, environnement, voyage, logement, éducation des enfants, sécurité de l'emploi, retraites, *etc.*^[23] ». Voilà ce que le Parti travailliste entend par « gouvernement actif ».

John Gray, qui insiste également sur l'importance de l'idéologie néolibérale et le culte du marché dans la formation intellectuelle du Parti travailliste,

considère que, sur le terrain des privatisations, Blair est même allé plus loin que ce que Thatcher aurait pu imaginer. Il donne en exemple l'introduction des logiques du marché dans le système judiciaire et l'administration pénitentiaire, et écrit : « Là, le marché pénétrait au cœur même de l'État – ce que, du temps de Thatcher, seuls les *think tanks* de droite encourageaient^[24]. » Il estime que Blair a également surpassé Thatcher en matière de dérégulation des services postaux et dans l'introduction des logiques du marché dans la Sécurité sociale.

En abandonnant le combat pour l'égalité, le Parti travailliste signifiait clairement qu'il renonçait à son identité de gauche. Le principe du parti est devenu d'offrir du « choix ». Les classes ont disparu ; les termes clés sont donc à présent ceux d'« inclusion » et d'« exclusion ». La société est conçue comme étant fondamentalement composée de classes moyennes ; ne font exception à cette règle qu'une petite élite d'ultra-riches d'un côté et d'« exclus » de l'autre. Cette représentation de la structure sociale forme la base du « consensus au centre » que défend le Parti travailliste. Ce qui correspond, bien entendu, au principe selon lequel les sociétés « post-traditionnelles » ne sont plus structurées au travers de rapports de pouvoir inégaux. En redéfinissant les inégalités structurelles systématiquement produites par le marché en termes d'« exclusion », on se dispense d'une analyse structurelle de leurs causes et on évite ainsi la question fondamentale de savoir quels changements il faudrait opérer dans les rapports de pouvoir pour les combattre efficacement. Ce n'est qu'à cette condition toutefois qu'une social-démocratie « modernisée » peut s'écarter de l'identité traditionnelle de la gauche et se situer « au-delà de la gauche et de la droite ».

L'une des voies défendues par Giddens pour dépasser le vieux clivage droite/gauche consiste à établir des partenariats entre l'État et la société civile. Cette idée a été adoptée avec enthousiasme pour le Parti travailliste à travers des « partenariats public-privé » (PPP), dont les conséquences furent désastreuses pour les services publics. A-t-on besoin de rappeler l'histoire catastrophique des chemins de fer ? L'échec du projet de confier à des compagnies privées les rênes d'une part vitale du système de transport fut si évident que l'État fut contraint de faire marche arrière. Cela ne semble pourtant pas avoir entamé la ferveur du

Parti travailliste pour les PPP, qu'il cherche encore à imposer dans de nombreux autres domaines. La stratégie PPP est bien sûr emblématique de la troisième voie : ni l'État (gauche) ni le secteur privé (droite), mais leur partenariat prétendument harmonieux, avec un État qui investit de l'argent et des entrepreneurs qui raflent la mise et, évidemment, des citoyens (des « consommateurs » dans le langage du New Labour) qui en pâtissent !

Voilà comment une social-démocratie soi-disant renouvelée a produit une « variante social-démocratique du néolibéralisme » (Hall). L'exemple du Parti travailliste montre bien que le refus de reconnaître qu'une société est toujours constituée hégémoniquement à travers une certaine structure de rapports de pouvoir conduit à se résigner à l'hégémonie existante et à rester piégé dans sa configuration de forces. C'est le résultat logique d'un « consensus au centre » qui prétend avoir dépassé le modèle adversarial. Au lieu d'être le terrain sur lequel prend place un débat agonistique entre des politiques de gauche et des politiques de droite, la politique est devenue le domaine des *spin doctors*. Parce qu'il n'existe plus de différences fondamentales entre eux, les partis essaieront de vendre leurs produits au moyen d'un savant marketing mis au point par des agences de publicité. Il en résulte une désaffection croissante envers la politique et une chute vertigineuse de la participation électorale. Combien de temps encore avant que les citoyens ne perdent entièrement foi dans le processus démocratique ?

[1]. Ulrich BECK, *The Reinvention of Politics : Rethinking Modernity in the Global Social Order*, Cambridge, Polity Press, 1997, p. 38.

[2]. Ulrich BECK, « The Reinvention of Politics : Towards a Theory of Reflexive Modernization », in U. BECK, A. GIDDENS, S. LASH, *Reflexive Modernization*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 5.

[3]. *Ibid.*, p. 42.

[4]. *Ibid.*, p. 18.

[5]. *Ibid.*, p. 22.

[6]. *Ibid.*, p. 23.

- [7]. Ulrich BECK, *The Reinvention of Politics*, *op. cit.*, p. 168-169.
- [8]. Anthony GIDDENS, *Beyond Left and Right*, Cambridge, Polity, 1994, p. 7.
- [9]. Anthony GIDDENS, *Modernity and Self Identity*, Cambridge, Polity, 1991, p. 214.
- [10]. Anthony GIDDENS, *Beyond Left and Right*, *op. cit.*, p. 92.
- [11]. Anthony GIDDENS, *La Troisième Voie. Le renouveau de la social-démocratie* (1998), Paris, Seuil, 2002.
- [12]. Anthony GIDDENS, *Beyond Left and Right*, *op. cit.*, p. 93.
- [13]. *Ibid.*, p. 117-124.
- [14]. *Ibid.*, p. 119.
- [15]. *Ibid.*, p. 130-131.
- [16]. Ulrich BECK, « The Reinvention of Politics : Towards a Theory of Reflexive Modernization », *art. cit.*, p. 178.
- [17]. Perry ANDERSON, « Power, Politics and the Enlightenment », in David MILIBAND (éd.), *Reinventing the Left*, Cambridge, Polity Press, p. 178.
- [18]. Ernesto LACLAU et Chantal MOUFFE, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, *op. cit.*
- [19]. Anthony GIDDENS, *La Troisième Voie. Le renouveau de la social-démocratie* (1998), Paris, Seuil, 2002, p. 45.
- [20]. *Ibid.*, p. 77.
- [21]. *Ibid.*, p. 110-111.
- [22]. Stuart HALL, « New Labour's Double-Shuffle », *Soundings*, no 24, automne 2003.
- [23]. *Ibid.*, p. 18.
- [24]. John GRAY, « Blair's Project in Retrospect », *International Affairs*, no 1, janvier 2004, p. 43.

3.

Les mises au défi de la vision post-politique

Si l'on en croit le scénario optimiste proposé par les théoriciens de la « modernisation réflexive » et les politiciens de la « troisième voie », hormis quelques résistances d'arrière-garde au progrès, nous nous dirigeons fondamentalement vers un monde unifié et pacifique. Or, c'est loin d'être le cas : cette vision post-politique s'est trouvée de plus en plus démentie à de nombreux égards. Certes, au cours des dernières décennies, les frontières entre la gauche et la droite sont devenues remarquablement floues. Mais, au lieu de créer les conditions d'une démocratie plus mûre, cette situation a correspondu, dans la plupart des sociétés occidentales, à une perte de légitimité des institutions démocratiques. De surcroît, à l'échelle de la politique internationale, la fin du monde bipolaire n'a pas conduit à un système plus harmonieux mais à l'explosion d'une multiplicité de nouveaux antagonismes. Avant même les événements dramatiques du 11 septembre 2001 et la « guerre contre le terrorisme » qu'ils ont déclenchée, il était déjà évident que les antagonismes, loin d'avoir disparu, se manifestaient sous de nouvelles formes au niveau national comme international.

La superficialité de l'approche post-politique a été révélée par exemple par l'émergence, dans de nombreux pays d'Europe, de partis populistes de droite dont le succès a déconcerté aussi bien les théoriciens que les simples observateurs libéraux. Comment pouvaient-ils expliquer que, contrairement à leurs affirmations sur la fin des identités collectives, tant de personnes vivant dans des sociétés avancées puissent être séduites par des partis faisant appel à

des formes d'identification aussi « archaïques » que « le peuple » ? Comment ces théoriciens dialoguistes pouvaient-ils rendre compte de cette soudaine éruption de passions populistes, eux qui avaient célébré la naissance d'un nouveau genre d'électeur, individualiste et non partisan, ayant rompu avec les affiliations traditionnelles et « sélectionnant et choisissant » rationnellement parmi les différents partis politiques ?

Une première solution a consisté à attribuer ce phénomène à un contexte rattrapé par de vieux atavismes. C'est ainsi notamment que l'on a interprété le succès du Parti autrichien de la liberté. De l'avis général, l'attrait exercé par Jörg Haider était dû au fait que l'Autriche n'avait pas encore tout à fait exorcisé son passé nazi. Il n'y avait pas de raison de s'inquiéter : l'Autriche était un cas à part ; ce genre de phénomène ne pouvait pas se reproduire dans d'autres pays.

Or, cette explication simpliste fondée sur les « rémanences du passé » s'est très vite révélée inadaptée quand ont surgi des partis similaires dans bien d'autres pays aux histoires différentes. À l'évidence, il est impossible d'attribuer le succès croissant des partis populistes de droite en Belgique, au Danemark, en Suisse, aux Pays-Bas, en Norvège, en Italie ou en France (pour ne mentionner que les plus importants) à l'absence d'un rapport critique au passé national. Les théoriciens libéraux ont donc cherché d'autres explications qui puissent cadrer avec leur approche rationaliste, et ont par exemple insisté sur le fait que les citoyens les moins instruits, issus des classes inférieures, étaient susceptibles d'être attirés par les démagogues. En vain : les analyses sociologiques indiquent clairement que les citoyens qui votent pour les partis populistes appartiennent à tous les secteurs de l'électorat.

Faut-il pour autant en conclure qu'il n'existe aucune explication commune à cette nouvelle forme de populisme de droite ? Je ne le crois pas. Je suis au contraire convaincue que la montée inattendue de ces partis dont le succès repose sur leur rhétorique populiste n'est pas un hasard. Mais, plutôt que d'en chercher les causes dans des manifestations « régressives », qu'il s'agisse de la régression historique d'un pays ou de la régression sociale d'un électorat, il faut tourner notre attention vers les faiblesses des principaux partis politiques.

Populisme de droite

Quand on regarde l'état des politiques démocratiques dans tous les pays où le populisme de droite a sérieusement progressé, on constate une ressemblance frappante. Ces partis ont chaque fois progressé dans des contextes où les différences qui existaient entre les partis démocratiques traditionnels sont devenues de plus en plus insignifiantes. Dans certains cas, comme en Autriche, cela était dû à une longue période de coalition gouvernementale ; dans d'autres, comme en France, au déplacement vers le centre de partis autrefois clairement situés à gauche du spectre politique. Dans tous les cas, on a établi un consensus au centre, empêchant les électeurs d'effectuer un véritable choix entre des politiques significativement différentes. Dans les pays où le système électoral n'était pas discriminatoire vis-à-vis des tiers partis, les démagogues de droite étaient donc libres d'exprimer le désir d'une alternative à ce consensus étouffant.

L'exemple autrichien est particulièrement intéressant parce qu'il a très tôt confirmé ma thèse^[1]. Le consensus au centre a été établi en Autriche au lendemain de la Seconde Guerre mondiale à travers la création d'une « grande coalition » entre le Parti populaire autrichien (ÖVP) et le Parti socialiste (SPÖ). Les deux partis imaginèrent une forme de coopération qui leur permettait de contrôler la vie du pays dans un grand nombre de domaines : politique, économique, social et culturel. Le principe du « *Proporz* » leur a permis de se répartir les postes les plus importants dans les banques, les hôpitaux, les écoles et les industries nationalisées. Pour un démagogue aussi talentueux que Jörg Haider, c'était la situation rêvée : quand il prit le contrôle du Parti autrichien de la liberté (FPÖ) en 1986, il réussit à faire de ce parti alors à bout de souffle le parti d'opposition à la « grande coalition ». En mobilisant activement le thème de la souveraineté populaire, il parvint rapidement à exprimer la résistance montante à la coalition des élites au pouvoir.

La stratégie discursive de Haider a consisté à dresser une frontière entre un « nous » composé de bons Autrichiens travailleurs et défenseurs des valeurs nationales et un « eux » formé par les partis de gouvernement, les syndicats, les bureaucrates, les étrangers, les intellectuels et les artistes de gauche, présentés

comme des obstacles à un véritable débat démocratique. Grâce à cette stratégie populiste, le FPÖ réalisa une remarquable percée électorale qui ne cessa de se confirmer jusqu'à ce qu'il devienne la deuxième force politique du pays, battant de peu les conservateurs avec 27 % des voix.

Depuis lors, évidemment, l'exercice du pouvoir a sérieusement affaibli la position du parti, qui n'a cessé de perdre du terrain à chaque élection locale et nationale. Aux élections européennes de juin 2004, son score n'était plus que de 6,7 %. Il est particulièrement intéressant d'observer les raisons de ce déclin. On pourrait par exemple y voir la preuve de l'échec de la stratégie de l'exclusion (*Ausgrenzung*) qui a dominé la politique autrichienne pendant des années et qui consistait à faire de l'exclusion politique du FPÖ la priorité des deux principaux partis au pouvoir. Mais ce n'est pas là mon propos. Pour comprendre la percée fulgurante du FPÖ, je crois qu'il faut mettre l'accent non pas, comme le veut l'opinion la plus répandue, sur la force d'une prétendue nostalgie nazie, mais sur l'habileté de Haider à construire un pôle d'identification collective extrêmement fort à partir de l'opposition entre le « peuple » et les « élites consensuelles ». En effet, c'est précisément ce pôle « anti-establishment » que le parti a été incapable de maintenir quand il a lui-même fait partie de la coalition gouvernementale.

Ce genre de construction d'un bloc anti-establishment explique également le succès du Vlaams Blok (VB) en Belgique. Le bastion du parti se trouve à Anvers, où une coalition entre socialistes et chrétiens démocrates monopolisait le pouvoir depuis des décennies. Cette situation a permis au VB de se présenter comme la seule véritable alternative à ceux qu'il désignait comme des « élites corrompues^[2] ». Dans ce cas, le « cordon sanitaire » établi par les partis majoritaires pour empêcher l'accession du VB (récemment rebaptisé Vlaams Belang) au pouvoir s'est maintenu, mais le parti n'a cessé de progresser et est devenu le second parti des Flandres aux élections européennes de 2004, en totalisant 24,1 % des voix.

Quant à la France, on remarque que le Front National a commencé à grimper dans les urnes dans les années 1980, au moment où, à la suite de la victoire de François Mitterrand, le Parti socialiste a commencé à se déplacer politiquement vers le centre, renonçant à offrir une alternative à l'ordre hégémonique existant.

Cela permit à Jean-Marie Le Pen de prétendre qu'il était le seul homme politique à défier le consensus dominant. Les solutions qu'il proposait étaient bien sûr inacceptables, mais il est impossible de nier le caractère politique de son discours. Aux élections présidentielles de 2002, les deux principaux candidats en lice, Jacques Chirac et Lionel Jospin, défendaient clairement des politiques très similaires : comment a-t-on pu s'étonner à ce point que Le Pen réalise un score élevé et élimine ainsi au second tour le candidat socialiste ? Depuis lors, malgré un système électoral qui ne permet pas facilement de traduire le pourcentage total des votes en des mandats effectifs, le FN a été capable de se maintenir autour des 13 %.

Les dangers du modèle consensuel

Ce rapide tour d'horizon des succès électoraux des partis populistes devrait suffire à illustrer l'une des thèses majeures de ce chapitre et me permettre d'exposer les effets négatifs de l'absence de canaux agonistiques d'expression du conflit, en politique intérieure comme en politique internationale. Je considère que le puissant attrait qu'exercent, au niveau national, les partis « anti-establishment » s'explique par l'incapacité des partis démocratiques établis à proposer des alternatives substantielles à l'ordre existant et que ce phénomène ne se comprend qu'à être mis en rapport avec la politique consensualiste qui prédomine aujourd'hui.

Le succès croissant des partis populistes illustre à merveille plusieurs des thèses que j'ai défendues dans les chapitres précédents. Je voudrais d'abord reprendre ce que j'ai dit au sujet de la fin annoncée du modèle adversarial de la politique, célébrée généralement comme un progrès pour la démocratie. J'ai expliqué que le brouillage des frontières entre la droite et la gauche, et l'absence d'un débat agonistique entre les partis démocratiques et d'une confrontation entre des projets politiques différents empêchaient les électeurs de s'identifier à des identités politiques démocratiques diverses. Cette situation a créé un vide susceptible d'être occupé par d'autres formes d'identification potentiellement problématiques pour le fonctionnement du système démocratique. J'ai insisté sur

le fait qu'en dépit de la disparition annoncée des identités collectives, et malgré le triomphe de l'individualisme, la dimension collective ne pourra jamais être éliminée de la politique. Si les partis traditionnels ne sont plus en mesure d'offrir des identités collectives, celles-ci risquent fort de réapparaître sous d'autres formes. C'est clairement ce qui est en jeu dans les discours populistes de droite : l'opposition affaiblie entre droite et gauche est remplacée par un nouveau genre de nous/eux, structuré autour d'une opposition entre « le peuple » et « l'establishment ». Contrairement à ceux qui pensent que la politique peut être ramenée à des motivations purement individuelles, les nouveaux populistes savent bien que la politique consiste toujours à établir un « nous » contre un « eux » et que cela implique nécessairement la création d'identités collectives. D'où la force d'attraction de leur discours, qui offre, autour de la référence au « peuple », des formes collectives d'identification.

Si on relie ce phénomène à l'autre thèse que j'ai formulée concernant l'importance de la dimension affective en politique et la nécessité de mobiliser les passions par des voies démocratiques, on comprend d'autant mieux pourquoi le modèle rationaliste de la politique démocratique, centré exclusivement sur le dialogue et la délibération rationnelle, est si vulnérable quand il fait face à une politique populiste qui propose des identifications collectives à haute teneur affective, comme lorsqu'elle renvoie au « peuple ». Dans un contexte où le discours dominant soutient qu'il n'y a aucune alternative à la mondialisation de type néolibéral actuelle et qu'il faut se soumettre à ses lois, il n'est pas étonnant que de plus en plus de gens prêtent attention à ceux qui assurent au contraire qu'il existe d'autres solutions et qu'ils redonneront au peuple sa puissance de décision. Quand une politique démocratique a perdu sa capacité à mobiliser le peuple autour de projets politiques distincts et qu'elle se limite à garantir les conditions nécessaires au bon fonctionnement du marché, tous les éléments sont réunis pour permettre aux démagogues d'exprimer la frustration populaire.

Pendant un certain temps, la Grande-Bretagne a servi de contre-exemple à ce type d'évolution : malgré le succès du Parti pour l'indépendance, les élections européennes de 2004 ont laissé penser que la situation pourrait changer. Bien sûr, il est encore trop tôt pour prédire l'avenir d'un tel parti, et le système

électoral britannique ne facilite certainement pas la montée des partis tiers. Mais l'incroyable percée électorale du Parti pour l'indépendance (UKIP) ne doit pas être sous-estimée. Il est indéniable que toutes les conditions sont à présent réunies en Angleterre pour qu'un parti populiste de droite exploite la frustration populaire. Depuis la virée à droite du Parti travailliste impulsée par Tony Blair, nombre de ses électeurs ne se sentent plus représentés par le parti. Les demandes d'une partie grandissante des franges populaires n'ont pas été intégrées à l'agenda politique et elles pourraient facilement être portées par un talentueux démagogue à travers un discours populiste. C'est ce qui s'est déjà passé dans un grand nombre de pays européens ; la politique britannique pourrait très bien connaître un phénomène similaire.

Il est grand temps d'admettre que le succès des partis populistes de droite tient majoritairement au fait qu'ils expriment, même de façon très problématique, de véritables demandes démocratiques que les partis traditionnels ne prennent pas en compte. Ils donnent aussi aux gens un certain espoir, en assurant que les choses peuvent changer. Cet espoir, bien sûr, est illusoire, car il se fonde sur des prémisses erronées et des mécanismes d'exclusion inacceptables dans lesquels la xénophobie joue un rôle central. Mais quand il n'y a que ce moyen pour permettre aux passions politiques de s'exprimer, leur discours devient de fait très séduisant. C'est pourquoi j'affirme que le succès des partis populistes de droite est la conséquence directe de l'absence d'un vrai débat démocratique dans nos sociétés post-démocratiques. Ce succès prouve bien que, loin d'être un gain pour la démocratie, le brouillage de la frontière gauche/droite représente au contraire une menace. En traçant de nouvelles frontières politiques, on laisse le champ libre à l'apparition d'identités collectives hostiles au processus démocratique.

La réponse des partis traditionnels à la montée des populismes de droite a clairement contribué à exacerber le problème. Plutôt que d'examiner à fond les causes politiques, sociales et économiques de ce nouveau phénomène, ils ont d'emblée nié son caractère inédit en le réduisant à l'« extrême droite ». Ce faisant, ils éludaient la question de sa spécificité et de ses causes et n'avaient plus à se demander si les « bons démocrates » n'avaient pas une part de

responsabilité dans le rejet populaire des institutions politiques établies. Ils disposaient ainsi d'une explication toute faite : la « peste brune » montrait de nouveau son horrible visage et exigeait des forces démocratiques qu'elles s'unissent pour contrer la réapparition de cette puissance maléfique. C'est la raison pour laquelle la condamnation morale et la mise en place d'un « cordon sanitaire » sont devenues les réponses privilégiées aux mouvements populistes de droite.

La politique sur le registre de la morale

Cette réaction moralisante éclaire une autre grande faiblesse de l'approche post-politique. L'absence d'analyse politique était certainement prévisible pour plusieurs raisons. À suivre le point de vue dominant selon lequel le modèle adversarial de la politique est dépassé et les identités politiques collectives inadaptées à la « seconde modernité », l'émergence d'un populisme de droite ne pouvait qu'apparaître comme la résurgence de forces archaïques. C'est pourquoi la catégorie d'« extrême droite » était si commode. De plus, étant donné que l'approche dominante interdisait par principe de présenter la confrontation avec les partis populistes de droite comme une manifestation du modèle adversarial de la politique, ces partis ne pouvaient pas être considérés en termes politiques, c'est-à-dire comme des adversaires à combattre politiquement. Il était donc bien pratique de tracer la frontière à un niveau moral en distinguant « les bons démocrates » et « l'extrême droite maléfique ».

Notons que cette stratégie présentait encore un autre avantage : elle créait l'« extérieur constitutif » qui permettait de sécuriser l'identité du « nous » formé par les forces consensuelles. Comme je l'ai montré plus haut, il n'existe pas de consensus sans exclusion, de « nous » sans « eux » : il n'y a pas de politique possible sans l'établissement d'une frontière. Une certaine forme de frontières était donc nécessaire pour consolider l'identité des « bons démocrates ». Il suffisait de désigner le « eux » comme « l'extrême droite » et le tour était joué. Selon un tour de passe-passe typiquement libéral, on instituait une discrimination politique nous/eux tout en niant dans le même temps son

caractère politique puisqu'on la présentait comme morale. L'identité des bons démocrates avait donc été obtenue grâce à l'exclusion de l'extrême droite diabolique, mais sans que ne soit remise en question la thèse d'après laquelle le modèle adversarial de la politique était dépassé.

On tirait aussi avantage du fait que les passions pouvaient être mobilisées contre ce que l'on avait désigné du nom d'« extrême droite », en utilisant le répertoire classique du discours antifasciste. Le simple fait de dénoncer ces « forces du mal » donnait aux gens la sensation d'être bons et vertueux. Évidemment, cette mobilisation des passions n'était pas reconnue pour ce qu'elle était, mais perçue comme la réaction rationnelle d'hommes moraux s'efforçant de défendre des valeurs universelles. Cela allait ainsi parfaitement dans le sens du point de vue rationaliste dominant.

Les élections de 2000 en Autriche sont tout à fait révélatrices de cette tendance moralisante face à la montée du populisme de droite. L'établissement d'un gouvernement de coalition entre les conservateurs et les populistes a soulevé un tollé général en Europe, à tel point que l'ensemble des pays européens décidèrent d'imposer des « sanctions » diplomatiques au gouvernement autrichien. Au nom de la défense des valeurs européennes et de la lutte contre le racisme et la xénophobie – toujours plus faciles à dénoncer chez le voisin que chez soi –, les hommes et les femmes politiques de droite et de gauche unirent leurs forces pour ostraciser la nouvelle coalition avant même qu'elle ne se soit rendue coupable de décisions répréhensibles. Tous ces bons démocrates ont considéré qu'il était de leur devoir de condamner l'arrivée au pouvoir d'un parti présenté comme « néo-nazi ». Menée par une presse militante ravie de s'être trouvé un nouveau démon à combattre, une incroyable campagne de diabolisation fut lancée qui finit très vite par concerner tous les Autrichiens, accusés de n'avoir pas suffisamment « dénazifié ». La dénonciation du racisme et de la xénophobie en Autriche devint un moyen bien commode de garantir l'unité des « bons démocrates », qui pouvaient ainsi proclamer leur allégeance aux valeurs démocratiques sans avoir à soumettre leur propre gouvernement à un examen critique.

Il faut bien voir que ces réactions moralisantes reposent sur un mécanisme particulièrement pervers. Ce mécanisme consiste à s'assurer de ses vertus en traquant les vices des autres. Dénoncer ses voisins a toujours constitué un moyen facile et très efficace de se faire une haute idée de sa propre valeur morale. Cette forme d'auto-idéalisation a été parfaitement analysée par François Flahault qui évoque à cet effet un « puritanisme des bons sentiments ». Il s'agit, ainsi qu'il le décrit, de « brandir le discours du bien, sympathiser avec les victimes, être consterné par la méchanceté des autres »^[3]. Dans le contexte utilitariste et rationaliste qui est le nôtre aujourd'hui, cette auto-idéalisation est à ses yeux le seul moyen pour les gens d'échapper à leur propre médiocrité, de rejeter le mal en dehors d'eux et de redécouvrir une certaine forme d'héroïsme. C'est très certainement ce qui explique le rôle croissant que joue le discours moralisant dans nos sociétés post-politiques.

Il existe selon moi un lien direct entre l'affaiblissement de la frontière politique caractéristique du modèle adversarial et la « moralisation » de la politique. Par « moralisation », je n'entends évidemment pas dire ici qu'en politique les gens agissent désormais en vue du bien commun, de façon désintéressée ou impartiale. Ce que je veux montrer, c'est que l'opposition nous/eux constitutive de la politique n'est plus construite en termes politiques mais établie à partir des catégories du « bien » et du « mal ».

Ce que révèle ce changement de vocabulaire, ce n'est pas, comme certains le prétendent, que la politique a été remplacée par la morale, mais que c'est sur un *registre moral* qu'elle se joue désormais. C'est ainsi qu'il faut comprendre à mon sens la « moralisation » de la politique : non pas comme un processus en vertu duquel la politique serait devenue plus morale, mais comme le fait qu'aujourd'hui les antagonismes politiques sont formulés à partir de catégories morales. Nous avons toujours affaire à des discriminations politiques de type ami/ennemi, mais celles-ci s'expriment à présent dans le registre de la morale. Entendons-nous bien : c'est déjà le cas depuis longtemps en politique internationale et notamment aux États-Unis où l'on aime particulièrement recourir au vocabulaire moral pour dénoncer ses ennemis politiques. La croisade de George W. Bush contre l'« axe du Mal » s'inscrit en effet dans une longue

lignée. Il suffit de se rappeler Ronald Reagan et son « empire du Mal ». Ce qui est nouveau, en revanche, comme le révèlent les réactions face au populisme de droite, c'est que cette moralisation pénètre à présent aussi la politique intérieure européenne. On le voit clairement en l'occurrence au modèle consensuel post-adversarial défendu par tous ceux – sans aucun doute des théoriciens bien intentionnés – qui ont contribué à l'imposition de l'approche post-politique.

Le fait d'avoir proclamé la fin de la politique adversariale n'a pas permis, loin s'en faut, de créer les conditions d'une forme plus mature et consensuelle de démocratie ; cela a produit exactement l'effet inverse. Quand la politique se joue sur le registre de la morale, les antagonismes ne peuvent pas prendre une forme agonistique. En effet, quand les opposants ne sont plus définis en termes politiques mais en termes moraux, ils ne peuvent plus être perçus comme des « adversaires », mais seulement comme des « ennemis ». Il n'existe pas de débat agonistique avec un « eux maléfique » : ce « eux »-là doit être éradiqué. Et, dans la mesure où on les considère souvent comme l'expression d'une certaine forme de « maladie morale », il n'est même pas nécessaire de chercher à expliquer leur apparition et leur succès. C'est pourquoi, comme on l'a vu dans le cas des populismes de droite, la condamnation morale se substitue à une analyse proprement politique et la solution préconisée se limite à un « cordon sanitaire » imposant une quarantaine aux secteurs contaminés.

L'ironie veut que ceux-là mêmes qui ont proclamé la fin du modèle ami/ennemi en politique ont fini par revitaliser le modèle antagonistique de la politique qu'ils jugeaient obsolète. Difficile de nier que l'approche post-politique, en empêchant la création d'un vibrant espace public agonistique, a conduit à envisager le « eux » sur un mode « moral », c'est-à-dire comme des « ennemis absolus », et par là favorisé l'émergence d'antagonismes susceptibles de nuire aux institutions démocratiques.

Le terrorisme comme conséquence d'un monde unipolaire

Mon objectif jusque-là a été de montrer quelles étaient les conséquences sur la logique interne à la politique démocratique de l'approche post-politique

aujourd'hui dominante. Je voudrais à présent tourner mon attention vers la scène internationale afin de tester mon approche agonistique à l'échelle d'une politique mondiale. Les récents événements internationaux nous permettent-ils de comprendre les effets que peut avoir le déni de la dimension du politique ? Comment peut-on rendre compte des événements du 11 septembre et de la multiplication des attaques terroristes à l'intérieur d'un cadre agonistique ? Que nous enseigne une approche proprement politique des antagonismes qui sont apparus au cours des dernières années ? Sur toutes ces questions, il vaut la peine, une fois de plus, d'interroger Carl Schmitt.

Clarifions d'abord un point important. Certaines personnes ont avancé que la stratégie des néo-conservateurs au fondement de la « guerre contre le terrorisme » de George W. Bush était influencée par la représentation schmittienne de la politique comme un processus de discrimination ami/ennemi. Ils soutiennent qu'une telle conception de la politique crée une dangereuse polarisation entre le « monde civilisé » et les « ennemis de la liberté » : la croisade menée par Bush serait ainsi la conséquence directe de la mise en pratique de la compréhension schmittienne du politique. Pour sortir de l'impasse, nous dit-on, il est urgent d'en revenir à un modèle consensuel de la politique. Ce dont notre monde globalisé a besoin, c'est de mettre en pratique une approche cosmopolitique libérale.

Ce rapprochement entre Schmitt et les néo-conservateurs repose à mon avis sur un profond malentendu. Certes, on l'a vu, Schmitt n'a cessé de souligner que la « *differentia specifica* » du politique résidait dans la discrimination ami/ennemi. Mais il a toujours tenu à préciser que cette discrimination devait se faire de façon proprement politique, et non pas sur la base d'un raisonnement économique ou éthique. Il n'aurait sûrement pas approuvé l'usage que Bush a fait de la catégorie morale du « mal » pour désigner ses ennemis, et encore moins accepté son discours messianique sur la vocation de l'Amérique à apporter au monde la liberté et la démocratie.

En réalité, loin de pouvoir servir à justifier la stratégie de Bush, l'approche schmittienne nous donne de nombreux éléments qui en sapent les principes fondamentaux. En déconstruisant le discours moraliste qu'elle met en place, on

comprend mieux les procédés rhétoriques au moyen desquels l'administration américaine de l'époque a fini par s'arroger le privilège de l'idée de civilisation. Schmitt se montrait très critique envers l'universalisme libéral et sa prétention à offrir le véritable et seul légitime système politique. Il dénonçait l'usage que les libéraux faisaient du concept d'« humanité » comme d'une arme idéologique au service d'une expansion impérialiste et il voyait l'éthique humanitaire comme un instrument d'impérialisme économique. Comme il l'a souligné :

Quand un État combat son ennemi politique au nom de l'humanité, ce n'est pas une guerre de l'humanité mais bien plutôt une de celles où un État donné affrontant l'adversaire cherche à accaparer un concept universel pour s'identifier à celui-ci (aux dépens de l'adversaire), comme on abuse d'autre part de la paix, de la justice, du progrès et de la civilisation en les revendiquant pour soi tout en les déniaient à l'ennemi^[4].

C'est ce qui expliquait pour lui que les guerres menées au nom de l'humanité aient été si particulièrement inhumaines : tous les moyens sont bons contre un ennemi que l'on présente comme ne faisant pas partie de l'humanité. Dans ce geste pour faire coïncider le tracé de la frontière ami/ennemi avec une distinction entre le « monde civilisé » et des « ennemis maléfiques », Schmitt aurait vu un processus typique de l'universalisme libéral qui, au nom des droits de l'homme, s'arroge le droit et le devoir d'imposer son ordre au reste du monde.

Schmitt affirmait qu'il n'existait pas d'inclusion sans exclusion, de norme sans exception et il n'a eu de cesse d'exposer la prétention du libéralisme à opérer une parfaite inclusion et à parler au nom de l'« humanité ». En revanche, il reconnaissait la force rhétorique de cette identification à l'humanité que le libéralisme utilisait pour rendre toute opposition à ses règles illégitime. Comme le signale William Rasch, c'était pour Schmitt le mécanisme central de la logique hégémonique de l'Occident. En même temps, il ne pouvait s'empêcher d'admirer la façon dont le système américain avait réussi à imposer une

hégémonie globale en assimilant ses intérêts particuliers à des normes morales universellement contraignantes, de sorte que « s'opposer à l'hégémonie américaine revenait à s'opposer aux biens et aux intérêts communs à l'humanité^[5] ».

Cependant, Schmitt nous a aussi prévenus que toute tentative pour imposer un même modèle à l'ensemble de la planète aurait de graves conséquences. Il était pleinement conscient des dangers que faisait courir l'évolution des affaires internationales. Après la Seconde Guerre mondiale, il consacra une grande partie de sa réflexion au déclin du politique sous sa forme moderne et à la fin du monopole étatique. Ce phénomène était lié selon lui à la dissolution du « *Jus Publicum Europaeum* », la loi européenne interétatique qui avait réussi pendant près de trois siècles à contenir la guerre à l'intérieur de certaines limites. Il s'inquiétait des conséquences de cette perte de monopole car il craignait que le déclin de l'État ne favorise l'émergence d'une nouvelle forme de politique qu'il définissait comme une « guerre civile mondiale ». Tant qu'existait le *Jus Publicum Europaeum*, des limites étaient imposées à la guerre et l'hostilité n'était pas absolue ; l'ennemi n'était pas traité en criminel ou en ennemi du genre humain. À en croire Schmitt, les choses ont commencé à changer sous l'effet de plusieurs facteurs conjugués : le développement des moyens technologiques de destruction, la tentative libérale d'interdiction de la guerre et la réintroduction de la catégorie de « guerre juste » ont contribué à l'apparition d'une conception discriminatoire de la guerre. « La discrimination de l'ennemi comme criminel et l'appel simultané à la *justa causa* vont de pair avec l'accroissement des moyens d'anéantissement et la délocalisation du théâtre de la guerre. L'accroissement des moyens techniques de destruction ouvre brusquement l'abîme d'une discrimination juridique et morale tout aussi destructrice^[6]. » Dès lors qu'une guerre pouvait être jugée « illégale » disparaissaient en même temps les moyens de limiter l'hostilité ; l'opposant a été criminalisé et déshumanisé et l'ennemi est devenu « l'ennemi absolu ».

Dans la *Théorie du Partisan*, publié en 1963, Schmitt présente le partisan comme un produit de la dissolution de l'ordre étatique classique construit à partir d'une différenciation entre ce qui est politique et ce qui ne l'est pas. L'apparition

de partisans est liée à l'effacement des limites imposées à l'hostilité. Ayant été privés de tous leurs droits, les partisans trouvent leurs droits dans l'hostilité. Quand fut niée la légitimité qui servait à garantir leur droit et leur protection légale, c'est dans l'hostilité que les partisans ont trouvé le moyen de leur cause. Et Schmitt de conclure son livre par un avertissement glaçant :

Dans un monde où les protagonistes se précipitent ainsi mutuellement dans l'abîme de la dégradation totale avant de s'exterminer physiquement, on voit naître forcément de nouveaux types d'hostilité absolue. L'hostilité deviendra si effroyable qu'il ne sera peut-être même plus permis de parler d'ennemi ou d'hostilité et que les deux seront mis hors la loi et condamnés en bonne et due forme avant le déclenchement de l'opération d'extermination. Celle-ci sera alors toute abstraite et toute absolue. [...] Il aura fallu la négation de l'hostilité réelle pour ouvrir la voie à l'œuvre d'extermination d'une hostilité absolue ^[7].

Depuis le 11 septembre 2001, les réflexions de Schmitt sur le statut d'une « politique post-étatique » sont devenues plus pertinentes que jamais. En effet, elles peuvent nous aider à mieux comprendre les conditions d'émergence de nouveaux antagonismes. Comme l'a montré Jean-François Kervégan ^[8], elles autorisent une autre approche du terrorisme que celle qui est aujourd'hui communément acceptée et qui consiste à dire que le terrorisme est l'œuvre de groupes fanatiques isolés. À l'appui des intuitions schmittiennes, on comprend que le terrorisme est peut-être le résultat de la nouvelle configuration du politique caractéristique du type d'ordre mondial imposé par l'hégémonie d'une seule superpuissance.

Comme Kervégan, je pense que les réflexions de Schmitt sur les dangers d'un ordre mondial unipolaire éclairent autrement le phénomène terroriste. Il existe très certainement une corrélation entre la puissance encore incontestée des États-Unis et la prolifération des groupes terroristes. Je ne prétends en aucun cas qu'il s'agit de la seule explication possible : le terrorisme est dû à une

multiplicité de facteurs. Mais il est indéniable qu'il se développe surtout dans des circonstances où n'existe plus aucun circuit politique légitime pour exprimer des griefs. Ce n'est donc pas un hasard si, depuis la fin de la guerre froide, à la suite de l'imposition d'un modèle néolibéral de mondialisation par les États-Unis, nous assistons à une multiplication importante d'attaques terroristes. Il est aujourd'hui pratiquement impossible de maintenir des modèles socio-politiques qui diffèrent des modèles occidentaux, dans la mesure où l'ensemble des organisations internationales sont plus ou moins directement contrôlées par des puissances occidentales dirigées par les États-Unis.

Même des théoriciens libéraux comme Richard Falk et Andrew Strauss, dont j'examinerai les projets cosmopolitiques au prochain chapitre, admettent un lien entre le terrorisme et l'ordre mondial actuel quand ils écrivent :

La possibilité d'agir directement et formellement sur le système international étant exclue, la frustration de certains individus ou groupes (en particulier quand leurs propres gouvernements sont perçus comme illégitimes et hostiles) est forcée de se traduire dans différentes formes de résistance civile, qu'elles soient pacifiques ou violentes. Le terrorisme mondial se situe à l'extrémité violente de ce spectre de protestation transnationale ; en apparence, son programme est plutôt déterminé par des ambitions religieuses, idéologiques et régionales que par une résistance directement liée à la mondialisation. Néanmoins, cette déviance extrémiste est bien en partie, au bout du compte, le résultat indirect des effets de la mondialisation associés, dans l'inconscient politique de ceux qui la subissent, à des injustices culturelles^[9].

Ce qui se joue aujourd'hui sur la scène internationale est à de nombreux égards pareil à ce qui se passe en politique intérieure et que j'ai souligné plus haut : l'absence d'un pluralisme effectif empêche les antagonismes de trouver des formes d'expression agonistiques, c'est-à-dire légitimes. Il n'est pas surprenant dès lors que, lorsqu'ils explosent, ces antagonismes prennent des

formes extrêmes, mettant en cause les fondements mêmes de l'ordre existant. Une fois encore, la faute en revient à la négation de la dimension du politique et à la conviction que le but de la politique – au niveau national et international – est de créer un consensus autour d'un modèle unique, qui empêche par conséquent l'expression d'un désaccord légitime. Je soutiens que c'est le manque de circuits politiques permettant de défier l'hégémonie du modèle néolibéral de mondialisation qui est à l'origine de la prolifération de discours et de pratiques de négation radicale de l'ordre établi.

De ce point de vue, le terrorisme nous révèle les dangers à l'horizon des désillusions qu'inspire le discours mondialiste universaliste présupposant que le progrès humain exige l'établissement d'une unité mondiale fondée sur l'application du modèle occidental. Il balaie les illusions des humanitaires universalistes qui pensaient pouvoir éliminer les antagonismes grâce à une unification du monde réalisée en transcendant le politique, le conflit et la négativité.

L'universalité de la démocratie libérale

J'en suis convaincue : pour répondre au défi posé par le terrorisme, il faut reconnaître la nature constitutive du pluralisme et imaginer les conditions de sa mise en œuvre à l'échelle du monde. Cela implique de rompre avec cette croyance si profondément ancrée dans les démocraties occidentales qu'elles incarnent le « meilleur régime » et qu'elles ont pour « mission » civilisatrice de l'universaliser. La tâche, c'est le moins que l'on puisse dire, est immense ; de fait, la théorie de la démocratie se consacre en grande partie à prouver la supériorité de la démocratie libérale, présentée comme l'unique régime juste et légitime, et à montrer que, dans une situation idéale, ses institutions seraient choisies par l'ensemble des individus rationnels.

Jürgen Habermas est l'un des défenseurs les plus sophistiqués de la supériorité morale et de la validité universelle de la démocratie constitutionnelle libérale. Je me référerai donc à son travail pour illustrer ce type de raisonnement. Depuis *Droit et démocratie*, l'ambition de Habermas est de résoudre le vieux

problème posé par les États constitutionnels occidentaux, qui consiste à articuler l'État de droit et la défense des droits de l'homme à la démocratie comprise comme souveraineté populaire. Les libéraux et les démocrates (ou les républicains) n'ont cessé de se quereller sur ce qui devait avoir priorité : les droits de l'homme ou la souveraineté du peuple. Pour les libéraux, fidèles en cela à Locke, il est clair que c'est l'autonomie individuelle, garantie par les droits de l'homme et l'État de droit, qui doit primer, tandis que les démocrates (et les républicains) considèrent, à la suite de Rousseau, que la priorité doit être accordée à l'autonomie politique, rendue possible par l'autolégislation démocratique. Pour les libéraux, un gouvernement est légitime s'il protège la liberté individuelle et les droits humains ; pour les démocrates, la légitimité tient sa source de la souveraineté populaire.

Pour un rationaliste comme Habermas, il est inacceptable que cette opposition perdure. Il entend « démontrer qu'il n'existe pas simplement, entre l'État de droit et la démocratie, un rapport historique contingent, mais bien un lien conceptuel, ou interne^[10] ». Il prétend avoir mis fin à cette querelle grâce à une théorie du discours qui montre la co-originalité de l'autonomie publique et privée. Sans entrer dans le détail de l'argumentation complexe qu'il développe, voici comment il la présente en résumé :

Le lien interne ici recherché entre « droits de l'homme » et souveraineté populaire réside donc dans le fait que l'exigence d'institutionnaliser l'autolégislation en termes de droit ne peut être satisfaite qu'au moyen d'un code qui implique *en même temps* la garantie des libertés d'action subjectives exigibles. Inversement, la répartition égalitaire de ces droits subjectifs (et de leur « valeur équitable ») ne peut être menée à bien qu'au moyen d'une procédure démocratique qui justifie la supposition qu'elle permettra d'obtenir, au terme de la formation de l'opinion et de la volonté politiques, des résultats rationnels. De cette manière, l'autonomie privée et l'autonomie publique se présupposent réciproquement, sans que l'une puisse revendiquer de primat sur l'autre^[11].

En essayant de réconcilier les deux dimensions de la démocratie libérale, Habermas n'entend rien moins qu'établir la supériorité rationnelle de la démocratie libérale et, par là, sa validité universelle. En clair, si la démocratie constitutionnelle libérale représente une si remarquable réussite rationnelle – en réconciliant l'État de droit et les droits de l'homme avec la participation démocratique – comment pourrait-on « rationnellement » s'opposer à sa mise en œuvre ? Toute opposition est d'emblée perçue comme un signe d'irrationalité et de régression morale et est donc tenue pour illégitime. Il en résulte évidemment que toutes les sociétés devraient adopter les institutions démocratiques libérales ; elles sont l'unique moyen légitime d'organiser la coexistence humaine. Habermas va exactement dans ce sens quand, reposant la question de la co-originalité, mais cette fois du point de vue des modalités de légitimation politique et en mettant l'accent sur le système juridique, il demande :

Quels droits les citoyens doivent-ils se concéder les uns aux autres lorsqu'ils décident de se constituer en association volontaire de sociétaires juridiques et de régler leur vie commune de façon légitime grâce aux moyens du droit positif^[12] ?

Sa réponse, bien sûr, est que la légitimité ne peut être obtenue qu'à travers les droits de l'homme, qui institutionnalisent les conditions de communication nécessaires à la formation raisonnable de la volonté.

Les droits de l'homme, écrit Habermas, ont « la figure d'un Janus » : ils ont un contenu moral universel, mais leur forme est celle des droits juridiques. D'où la nécessité de les inscrire dans un cadre légal. Pour Habermas, « les droits de l'homme font partie, de par leur structure, d'un ordre du droit positif et contraignant qui fonde des prétentions juridiques subjectives à caractère exigible. De ce point de vue, c'est le sens même des droits de l'homme de tendre à occuper le statut de droits fondamentaux garantis dans le cadre d'un ordre juridique national, international ou global^[13] ». Il reconnaît que cela induit une tension particulière entre leur signification morale universelle et leurs conditions

locales de réalisation puisque, jusque-là, ils n'ont pu accéder à une forme positive qu'à l'intérieur du cadre juridique national des États démocratiques. Mais il est convaincu que leurs institutionnalisation globale est en bonne voie et que l'acceptation partout à travers le monde d'un système juridique cosmopolitique n'est qu'une question de temps.

Pareille conviction repose chez Habermas sur la croyance selon laquelle les droits de l'homme sont la réponse des sociétés occidentales aux défis propres à la modernité sociale. Dans la mesure où toutes les sociétés sont à présent confrontées aux mêmes problèmes, explique-t-il, elles sont forcées d'adopter les critères occidentaux de légitimité et les systèmes juridiques fondés sur les droits de l'homme, quel que soit leur arrière-plan culturel. Habermas est catégorique : ils offrent le seul socle acceptable de légitimation et, quelle que soit leur origine, ils « représentent aujourd'hui pour nous un fait qui ne nous laisse pas le choix ^[14] ». Les choix n'interviennent qu'au niveau économique, et non pas au niveau culturel. Et Habermas de déclarer sur un ton péremptoire :

Les sociétés asiatiques ne peuvent s'engager dans une modernisation de type capitaliste sans recourir aux prestations d'un ordre juridique individualiste. L'un ne va pas sans l'autre. Du point de vue des pays asiatiques, la question n'est pas de savoir si les droits de l'homme, en tant que composante d'un ordre juridique individualiste, sont compatibles avec leurs propres traditions culturelles, mais si les formes transmises de l'intégration politique et sociale doivent être adaptées aux impératifs pressants d'une modernisation économique dans l'ensemble acceptée, ou si, tout au contraire, elles peuvent être défendues contre cette modernisation ^[15].

Il n'y a pas d'alternative à l'occidentalisation. Comme le souligne William Rasch en commentant ce passage, pour Habermas, et « malgré l'accent qu'il fait porter sur la procédure et l'universalité de son prétendu “principe du discours”, le choix auquel font face les “sociétés asiatiques” ou n'importe quel autre peuple

est un choix entre l'identité culturelle et la survie économique, autrement dit entre l'extermination culturelle et l'extermination physique^[16] ».

Si tel est bien le choix offert aux sociétés non occidentales, faut-il encore s'étonner d'assister à l'émergence d'une résistance violente ? Il est grand temps de sortir du rêve de l'occidentalisation et de comprendre que l'universalisation forcée du modèle occidental n'apportera ni paix ni prospérité, mais conduira à des réactions toujours plus sanglantes de la part de ceux dont les cultures et les modes de vie sont en passe d'être détruits par ce processus. Il est grand temps aussi de remettre en question la croyance en la supériorité incontestée de la démocratie libérale. C'est cette croyance qui est au cœur de la négation libérale du politique et qui empêche sérieusement de reconnaître que le monde, comme le faisait observer Schmitt, n'est pas un « univers » mais un « plurivers ».

Un autre aspect révèle le caractère antipolitique de l'approche habermassienne. Sa compréhension discursive de la démocratie implique d'attribuer à la formation de la volonté démocratique une fonction épistémique ; comme il le reconnaît lui-même :

La procédure démocratique tire alors sa force de légitimation non plus seulement, et pas même en premier lieu, de la participation et de l'expression de la volonté, mais de l'accès de tous à un processus délibératif dont les caractéristiques fondent l'attente de résultats rationnellement acceptables^[17].

Mais que sont ces « résultats rationnellement acceptables » ? Qui décidera des limites à imposer à l'expression de la volonté politique ? Sur quelles bases s'opérera l'exclusion ? Sur toutes ces questions que les libéraux tentent d'éluder, Schmitt a raison de rappeler :

Car l'intéressant dans ces notions politiques stratégiques, c'est moins la notion en elle-même que celui qui détient la clé de son interprétation, de sa définition, de son application : l'important, autrement dit, est de savoir *qui* décidera concrètement ce qu'est la paix, le désarmement, l'intervention,

l'ordre et la sécurité publique. C'est même l'un des faits majeurs de l'histoire juridique et intellectuelle de l'humanité : celui qui détient la vraie puissance définit *aussi* les mots et les concepts. *Caesar dominus et supra grammaticam* : César règne *aussi* sur la grammaire ^[18].

J'ai pris l'exemple de Habermas pour illustrer le point de vue rationaliste libéral, mais je devrais préciser que, si la supériorité de la démocratie libérale est bien le principe central de l'approche rationaliste, cette croyance est aussi partagée par d'autres libéraux aux orientations théoriques différentes. On la retrouve notamment chez certains théoriciens « pragmatiques » comme Richard Rorty. Bien qu'il soit un éloquent pourfendeur de l'approche rationaliste habermassienne de l'universalisme et qu'il rejette les arguments « indépendants du contexte » que mobilise Habermas pour justifier la supériorité de la démocratie libérale, Rorty s'accorde néanmoins avec lui dans sa volonté de l'étendre au monde entier. Il n'est pas question de nier les différences significatives qui persistent entre leurs deux approches. Rorty fait une distinction entre la « validité universelle » et la « recherche de l'universel » et insiste pour dire que l'universalité de la démocratie libérale doit être envisagée à partir de cette dernière catégorie, car il ne s'agit pas ici de rationalité mais de persuasion et de progrès économiques. Son désaccord avec Habermas ne porte pourtant que sur les moyens à mettre en œuvre pour parvenir à un consensus universel et non pas sur sa possibilité même ; jamais il ne met en cause la supériorité du mode de vie libéral ^[19].

En réalité, le « libéralisme bourgeois postmoderne » de Rorty est un autre exemple de négation libérale du politique dans sa dimension antagonistique. Pour Rorty, la politique est un sujet dont il faut débattre dans des termes triviaux et familiers. C'est une affaire de compromis et de réformes pragmatiques, et à court terme. La démocratie n'est rien d'autre qu'un moyen de rendre les gens « plus doux » et plus tolérants les uns envers les autres. Ce que « nous les libéraux » devrions faire, c'est encourager la tolérance et minimiser les souffrances, et convaincre les autres des mérites des institutions libérales. La

politique démocratique consiste à permettre à de plus en plus d'individus de se rallier à notre « nous » moral et conversationnel. Rorty est convaincu que la croissance économique et une juste forme d'« éducation sentimentale » permettront d'établir partout dans le monde un consensus autour des institutions démocratiques libérales.

Soyons claire, Rorty n'est pas un rationaliste et il se félicite d'appartenir au cercle de ceux qui envisagent le sujet comme une construction sociale. Néanmoins, il ne peut accepter que l'objectivité sociale se construise à travers des actes de pouvoir. C'est pourquoi il est incapable de reconnaître la dimension hégémonique des pratiques discursives et le fait que le pouvoir est au cœur même de la constitution des identités. Cela le forcerait à se confronter à la dimension antagonistique que son cadre libéral oblitère. Comme Habermas, il tient à l'idée d'un consensus qui s'établirait sans aucune forme d'exclusion et à la possibilité d'une certaine réalisation de l'universalité. Aussi le pragmatisme de Rorty, pas plus que la théorie du discours habermassienne, ne peut-il nous offrir un cadre approprié pour penser une politique démocratique pluraliste.

[1]. Pour une analyse détaillée du cas autrichien, voir Chantal MOUFFE, « The End of Politics and the Challenge of Right-Wing Populism », in Francesco PANIZZA (éd.), *Populism and the Shadow of Democracy*, Londres, Verso, 2005.

[2]. Patrick de Vos propose une bonne interprétation du succès remporté par le Vlaams Blok. Voir « The Sacralisation of Consensus and the Rise of Authoritarian Populism : the Case of the Vlaams Blok », *Studies in Social and Political Thought*, no 7, septembre 2002.

[3]. François FLAHAULT, *La Méchanceté*, Paris, Descartes & Cie, 1998.

[4]. Carl SCHMITT, *La Notion de politique*, *op. cit.*, p. 96.

[5]. William RASCH, « Human Rights as Geopolitics : Carl Schmitt and the Legal Form of American Supremacy », *Cultural Critique*, no 54, printemps 2003, p. 123.

[6]. Carl SCHMITT, *Le Nomos de la terre*, Paris, PUF, p. 319.

[7]. Carl SCHMITT, *Théorie du partisan* (1963), Paris, Flammarion, 1992, p. 304.

[8]. Jean-François KERVÉGAN, « Ami ou ennemi ? », in *La Guerre des dieux*, numéro spécial du *Nouvel Observateur*, janvier 2002.

- [9]. Richard FALK et Andrew STRAUSS, « The Deeper Challenges of Global Terrorism : a Democratizing Response », in Daniele ARCHIBUGI (éd.), *Debating Cosmopolitics*, Londres, Verso, 2003, p. 206.
- [10]. Jürgen HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (1992), Paris, Gallimard, 1997, p. 480.
- [11]. *Ibid.*, p. 486.
- [12]. *Ibid.*, p. 484.
- [13]. Jürgen HABERMAS, *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique* (1996), Paris, Fayard, 1998, p. 193.
- [14]. *Ibid.*, p. 248.
- [15]. *Ibid.*, p. 250-251.
- [16]. William RASCH, « Human Rights as Geopolitics : Carl Schmitt and the Legal Form of American Supremacy », art. cit., p. 142.
- [17]. Jürgen HABERMAS, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique* (1998), Paris, Pluriel, p. 125
- [18]. Carl SCHMITT, « Les formes de l'impérialisme en droit international moderne » (1932), in *Du politique. « Légalité et légitimité » et autres essais*, Puiseaux, Pardès, 1990, p. 99.
- [19]. Voir notamment Richard RORTY, *Objectivisme, relativisme et vérité* (1991), Paris, PUF, 1994, partie III.

4.

Quel ordre mondial : cosmopolitique ou multipolaire ?

On retrouve le même évitement de la dimension antagonistique du politique quand il s'agit d'envisager l'ordre mondial qui répondrait le mieux aux exigences démocratiques exprimées par une pluralité de groupes différents. C'est en effet l'une des principales faiblesses de l'approche cosmopolitique qui, sous différentes formes, serait, nous dit-on, la solution à nos difficultés présentes. Le débat qui porte actuellement sur les formes les plus souhaitables de l'ordre mondial présente des enjeux majeurs ; c'est pourquoi il nous faut examiner soigneusement les arguments de ceux qui soutiennent que la fin du monde bipolaire est l'occasion de créer un ordre cosmopolitique mondial. Les théoriciens associés à ce courant prétendent qu'avec la disparition de l'ennemi communiste, les antagonismes font désormais partie du passé et qu'à l'heure de la mondialisation, l'idéal cosmopolitique élaboré par Kant pourrait enfin voir le jour.

Malgré les récentes déconvenues qui ont découragé les espoirs de l'après-guerre froide en la création d'un « nouvel ordre mondial », les théories cosmopolitiques sont toujours très en vue et très influentes. C'est elles pourtant que je récusé dans ce chapitre, en montrant que le rêve d'un avenir cosmopolitique participe de cette négation du *politique* sur laquelle j'ai insisté dans mon analyse des différents aspects de la perspective post-politique. Contre les partisans du cosmopolitisme, je ferai valoir l'importance de reconnaître la nature profondément pluraliste du monde et je plaiderai en faveur d'un ordre mondial multipolaire.

Les adeptes du nouveau cosmopolitisme partagent avec les libéraux la croyance en la supériorité de la démocratie libérale – dont j’ai déjà analysé les faiblesses – et visent à étendre les principes démocratiques libéraux à la sphère des relations internationales. L’une de leurs propositions clés est de réformer l’Organisation des Nations unies et d’accroître le pouvoir des institutions juridiques internationales afin de renforcer la primauté de la loi sur la force et l’exercice du pouvoir. Il ne s’agit pas néanmoins d’un courant homogène : si ces partisans s’accordent fondamentalement sur la nécessité de sortir des limites de la souveraineté nationale et sur la possibilité d’une nouvelle forme de politique, « au-delà de la politique de puissance », régie par les principes libéraux et le respect des droits de l’homme, ils divergent cependant sur de nombreux points essentiels. Pour simplifier, on peut distinguer une version néolibérale et une version démocratique. La plupart des avocats de la version néolibérale défendent une vision idéalisée des États-Unis : leur politique ne serait pas motivée par l’intérêt national mais par la promotion des valeurs libérales que sont le libre marché et la démocratie. Cela va de pair avec une glorification de la mondialisation en tant qu’elle fait bénéficier au monde entier des avantages et des vertus du capitalisme. Ces gens voudraient nous faire croire que, sous le leadership « inoffensif » des États-Unis et avec l’aide des institutions internationales comme le FMI et l’OMC, des étapes importantes ont été franchies pour unifier la planète et mettre en place un ordre mondial juste. La résistance des États-nations avec leurs idées dépassées de souveraineté fait encore obstacle à cette utopie capitaliste, mais, grâce aux avancées de la mondialisation, elles seront bientôt surmontées.

Vaut-il vraiment la peine de s’étendre sur cette célébration, dépourvue de tout sens critique, de l’hégémonie néolibérale ? Son biais idéologique est si évident qu’il ne laisse aucune place à la politique. Tout est subordonné au domaine économique et à la souveraineté du marché. La version démocratique est en ce sens plus intéressante car elle ne considère pas la mondialisation comme un phénomène purement économique d’autorégulation et attribue à la politique un plus grand rôle que celui envisagé par sa contrepartie néolibérale. Ses partisans partagent différentes perspectives que l’on peut rattacher, comme

l'a suggéré Nadia Urbinati^[1], à la façon dont se trouve conçu le rapport entre société civile et politique. Nadia Urbinati distingue, par exemple, ceux qui, comme Richard Falk, font de la société civile le lieu privilégié de la démocratie et ceux qui, comme David Held et Daniele Archibugi, mettent l'accent sur la sphère politique et sur l'exercice de la citoyenneté qu'il faudrait, selon eux, étendre au-delà des États-nations pour les rendre cosmopolitiques. Urbinati relève que l'approche par la société civile « partage une vision libérale anticoercitive de la politique et interprète la démocratie plus comme une culture civique d'association, de participation et de mobilisation que comme un processus politique de décision^[2] ». L'approche politique, au contraire, souligne l'importance d'établir des relations entre la société civile et la sphère politique : « Elle reconnaît que les mouvements sociaux et les organisations non gouvernementales sont des composantes majeures d'une démocratie globale, mais elle considère aussi qu'en l'absence de procédures institutionnalisées de décision et de contrôle ces mouvements sociaux et ces ONG risquent d'être à la fois restrictifs et hiérarchiques^[3]. » C'est pourquoi ses défenseurs insistent pour dire qu'une société civile autogouvernée ne suffit pas et qu'un cadre légal et institutionnel est nécessaire pour assurer l'égalité et empêcher que les intérêts nationaux ne s'affirment au dépens de la justice.

Transnationalisme démocratique

Considérons d'abord l'approche par la société civile. Dans un récent ouvrage, coécrit avec Andrew Strauss, Richard Falk a suggéré l'idée d'un « transnationalisme démocratique », dont le but serait d'assurer la sécurité humaine dans la sphère internationale. C'est une approche qui « appelle à résoudre les conflits politiques à travers un processus transnational ouvert centré sur l'activité citoyenne et sociétale (plutôt que sur l'État ou le marché), légitimé par l'équité, le respect des droits de l'homme, l'État de droit et la participation représentative de la communauté^[4] ». Au cœur de ce transnationalisme démocratique, une Assemblée parlementaire globale (APG) offrira aux peuples du monde le moyen institutionnel de s'exprimer sur la scène internationale^[5].

Falk et Strauss expliquent que la mission d'une telle assemblée – dont le pouvoir ne pourra s'exercer qu'en conformité avec la Déclaration universelle des droits de l'homme – est de contribuer à la démocratisation de la politique globale, non seulement dans sa formulation mais dans son application. Nous avons besoin, disent-ils, d'un cadre international qui s'adapte à l'internationalisation actuelle des politiques civiques, et cette assemblée peut justement assurer au système international les bases d'une forme démocratique de responsabilité. Les deux auteurs sont aussi convaincus que cette assemblée peut servir à encourager les politiques à se conformer aux principes des droits de l'homme. En effet, étant donné l'absence de mécanismes fiables permettant d'appliquer les lois acceptées par le système international, l'APG pourrait exercer une pression morale sur les États en exposant leurs manquements aux droits de l'homme.

Au lendemain du 11 septembre, Falk et Strauss ont réitéré leur proposition en soulignant que la création d'une APG était une alternative sérieuse à la réponse étatique centrée sur la sécurité nationale. Ainsi que nous l'avons vu au chapitre précédent, ils considèrent la montée du terrorisme comme la part sombre de la transnationalisation de la politique. Ses revendications, ses membres et ses cibles sont tous transnationaux ; les structures centrées sur l'État sont donc inadaptées pour répondre à la frustration qui alimente chaque jour un peu plus son pouvoir d'attraction. La solution réside selon eux dans la création d'un cadre institutionnel capable de s'adapter démocratiquement à l'internationalisation croissante de la politique afin que « les individus et les groupes puissent traduire leur frustration dans des initiatives visant à participer à la prise de décision parlementaire ou à l'influencer comme ils sont habitués à le faire dans les sociétés les plus démocratiques du monde ^[6] ».

Je suis d'accord avec le fait que le terrorisme doit être resitué dans un contexte géopolitique plus vaste, et non pas être perçu comme l'expression d'une poignée d'individus mauvais et malades, mais je trouve la solution de Falk et Strauss parfaitement inadéquate. La principale faiblesse du transnationalisme démocratique vient de ce que, comme le libéralisme traditionnel, il considère l'État comme étant le problème majeur et croit que la solution réside dans la société civile. Falk et Strauss affirment : Nous pensons que la création d'une

APG est aujourd'hui rendue possible par le fait que les politiques civiques défient de plus en plus l'autonomie du système international centré sur les États. L'une des évolutions les plus significatives de ces dernières années, encore qu'elle soit sous-estimée, est que les gens engagés dans des organisations civiques bénévoles, aussi bien que les élites issues du monde des affaires et de la finance s'emploient à créer des structures parallèles qui viennent compléter et éroder le rôle traditionnellement exclusif des États comme seuls acteurs légitimes du système politique international. Des individus et des groupes, ainsi que leurs nombreuses associations transnationales émergeant aux confins des États territoriaux en même temps qu'ils les défient, promeuvent une « mondialisation par le bas » et commencent à s'unir dans ce que l'on identifie aujourd'hui comme une forme rudimentaire de « société civile mondiale ». Les élites économiques et financières, pour leur part, qui contribuent amplement à faciliter la mondialisation économique, ont mis en place toute une série de mécanismes pour promouvoir les initiatives politiques globales qu'eux-mêmes préfèrent – processus que l'on peut décrire comme une « mondialisation par le haut » ^[7].

À lire nos deux auteurs, on pourrait croire que les citoyens, les groupes et les élites économiques et financières commencent à admettre qu'ils ont un intérêt commun à défier les États pour qu'ils cessent d'agir comme leurs représentants sur la scène internationale. Falk et Strauss sont persuadés que nombre des figures éminentes du monde des affaires, comme celles qui se retrouvent chaque année en janvier au sommet économique de Davos, ont un sens aigu de leurs intérêts à long terme et qu'elles sont tout à fait favorables à l'idée de démocratiser le système international. Les réseaux organisés de la société civile mondiale et ceux des affaires devraient donc être capables d'imposer leurs projets de démocratisation aux gouvernements encore réticents. Il s'agit d'unifier la mondialisation par le bas et la mondialisation par le haut pour créer la structure institutionnelle globale qui permettra aux peuples du monde de court-circuiter les États et de retrouver une voix qui pèse sur la gouvernance mondiale, autrement dit de créer un ordre mondial pacifique. Comme les théoriciens de la « modernité réflexive », ils envisagent le progrès de la démocratie sur le modèle

d'un dialogue entre des intérêts particuliers, dialogue à travers lequel une « communauté internationale » fondée sur le consensus pourrait être établie.

Il n'est pas surprenant que l'on retrouve ces idées d'alliance possible entre les forces de la société civile et les corporations transnationales dans les travaux d'Ulrich Beck, dont j'ai discuté la thèse sur la fin de la forme adversariale de la politique au chapitre 2. Dans un article où il adopte la perspective cosmopolitique, voici comment il envisage l'avenir : À court terme, il se peut que triomphent les forces protectionnistes, un mélange hétérogène de nationalistes, d'anticapitalistes, d'environnementalistes et de défenseurs de la démocratie nationale aussi bien que des groupes xénophobes et des fondamentalistes religieux. À long terme, en revanche, une coalition encore plus paradoxale entre les supposés « perdants » des mondialisations (syndicats, environnementalistes, démocrates) et ses « gagnants » (grandes entreprises, marchés financiers, organisations mondiales du commerce, Banque mondiale) pourrait bien conduire à un renouveau de la politique, pourvu que chacun des deux camps reconnaisse que leurs intérêts spécifiques ne sont jamais mieux servis que par des règles cosmopolitiques^[8].

En célébrant l'apparition de « corporations cosmopolitiques » et d'un « capitalisme cosmopolitique », Beck s'attaque à la fixation nationale de la politique et déclare que les concepts de pouvoir et de politique centrés sur l'État sont des « catégories zombies ». Une science sociale cosmopolitique a pour mission de déconstruire ces modèles dépassés et de promouvoir l'idée d'un État « déterritorialisé » et « dénationalisé ». L'avenir repose sur « l'État cosmopolitique » fondé sur le principe d'une absence de différenciation nationale. Un tel État, doté d'une « souveraineté cosmopolitique », serait en mesure de garantir une authentique diversité et la mise en pratique des droits humains fondamentaux. Beck cite l'Europe en exemple de cet État cosmopolitique et ajoute qu'il n'y a pas de raison que ce modèle ne soit pas étendu au reste du monde. Selon lui, c'est le développement même du capitalisme qui pousse à une transformation cosmopolitique globale. Bien qu'il use du mode interrogatif, il va jusqu'à suggérer : « Le capitalisme pourrait-il

devenir un facteur de renouveau cosmopolitique de la démocratie^[9] ? » Il n'est pas besoin d'être très perspicace pour deviner quelle est sa réponse...

Démocratie cosmopolitique

La version politique du cosmopolitisme souligne que la démocratie ne s'exerce pas uniquement au sein de la société civile mais aussi dans l'arène politique. C'est pour mettre en exergue cette spécificité que Daniele Archibugi a récemment proposé d'appeler « *cosmopolitique* » et non « cosmopolite » l'approche qu'il a développée en collaboration avec David Held depuis l'ouvrage qu'ils ont édité ensemble en 1995 : *Cosmopolitan Democracy : An Agenda for a New World Order*. Archibugi définit leur projet de la façon suivante : La démocratie cosmopolitique est fondée sur l'hypothèse que des objectifs aussi importants que le contrôle de l'usage de la force, le respect des droits de l'homme, l'autodétermination, ne peuvent être atteints qu'à travers l'extension et le développement de la démocratie. Cela diffère de l'approche générale du cosmopolitisme en ce qu'il ne s'agit pas simplement d'en appeler à une responsabilité globale mais bien de s'efforcer d'appliquer les principes démocratiques internationalement. Sur des questions telles que la protection de l'environnement, la régulation des flux migratoires et l'usage des ressources naturelles à soumettre nécessairement au contrôle démocratique, la démocratie doit dépasser les frontières de chacun des États et s'affirmer au niveau global^[10].

Suivant l'approche cosmopolitique qu'il défend, dans la mesure où le régime démocratique a été reconnu partout dans le monde comme étant le seul légitime, il n'y a pas de raison que les principes et les règles de la démocratie s'arrêtent aux frontières d'une communauté politique. Cela implique de créer de nouvelles institutions globales. Pour Archibugi et Held, ce serait une erreur de croire qu'un ensemble d'États démocratiques entraîne nécessairement un monde démocratique : la démocratie globale ne peut pas être conçue comme le résultat direct de la démocratie pratiquée à l'intérieur des États. Elle exige la création de procédures et d'institutions spéciales qui ajoutent un autre niveau de représentation à celui qui existe déjà. En outre, il ne s'agit pas simplement de

transposer le modèle démocratique tel qu'il a été conçu au niveau de l'État à l'échelle du monde ; de nombreux aspects de ce modèle doivent être repensés pour qu'il puisse s'appliquer globalement. Archibugi ne plaide pas pour la fin des États-nations et il affirme qu'un niveau global de représentation peut coexister avec les États déjà constitués, qui conserveront certaines de leurs fonctions politiques et administratives. Il souligne que « contrairement aux nombreux projets fédéralistes mondiaux à partir desquels elle a été conçue, la démocratie cosmopolitique ne vise pas à redynamiser la gestion des affaires humaines au niveau planétaire en remplaçant les États existants mais en conférant de nouveaux pouvoirs aux institutions existantes et en en créant de nouvelles^[11] ». Le temps est venu, dit-il, d'imaginer de nouvelles formes de démocratie à partir des droits universels des citoyens du monde. Il suggère même que le passage d'une démocratie nationale à une démocratie globale représente une révolution conceptuelle semblable à celle qui, au XVIII^e siècle, permit de passer de la démocratie directe à la démocratie représentative.

Une telle révolution consisterait à créer des institutions internationales permettant aux individus d'exercer une influence sur les affaires mondiales, indépendamment de la situation du pays auquel ils appartiennent. Les demandes de l'ensemble des individus, quels que soient leur nation d'origine, leur classe ou leur genre, doivent pouvoir accéder à une forme directe de représentation au niveau mondial. La perspective semble fort attrayante, mais comment est-elle censée se concrétiser ? Certains éléments nous sont donnés par David Held qui distingue les objectifs à court terme des objectifs à long terme. Pour commencer, il faudrait prendre les mesures suivantes^[12] : réformer le Conseil de sécurité de l'ONU pour le rendre plus représentatif et créer une seconde chambre de l'ONU conjointement avec les parlements régionaux. L'influence des cours internationales doit ensuite être étendue pour faire respecter un ensemble de droits majeurs : civiques, politiques, économiques et sociaux, et une nouvelle cour internationale des droits de l'homme doit être établie. Enfin, une force militaire internationale effective et fiable devra être établie pour intervenir contre les États qui violent constamment ces droits. À long terme, Held envisage un tournant encore plus radical vers une gouvernance démocratique globale avec la

formation d'une assemblée de tous les États et organisations démocratiques qui aura autorité pour décider de toutes les questions globales importantes liées à l'environnement, la santé, l'alimentation, l'économie, la guerre, *etc.* Selon lui, il devra s'opérer un déplacement permanent des capacités militaires de coercition des États-nations vers les institutions globales, dans le but de sortir du système belliqueux comme mode de résolution des conflits.

Un autre aspect important du cadre cosmopolitique élaboré par Held est l'inscription des droits et des devoirs démocratiques dans le droit national et international. Le but est ici de « créer les fondements d'une structure commune d'action politique pour poser les jalons d'un droit public démocratique^[13] ». Cependant, pour qu'il soit effectif dans un contexte mondialisé, ce droit démocratique doit être internationalisé et transformé en un droit démocratique cosmopolitique. Held soutient que le but de tous les démocrates devrait être d'établir une communauté cosmopolitique, c'est-à-dire une structure transnationale d'action politique, une communauté de toutes les communautés démocratiques. Analysant les conséquences d'une telle communauté transnationale pour l'État-nation, il explique que celui-ci « dépérira », non parce qu'il sera devenu redondant, mais parce que les États ne peuvent plus être, ni être tenus pour les seuls centres de pouvoir légitimes à l'intérieur de leurs frontières, comme c'est déjà le cas dans plusieurs contextes. Les États doivent être articulés et replacés à l'intérieur d'un droit démocratique global. Dans ce cadre, les lois et les normes de l'État-nation ne seront plus qu'un élément de l'évolution du droit, de la réflexion et de la mobilisation politiques. Car ce cadre redéfinira et reconstituera le sens et les limites de l'autorité souveraine. Les centres de pouvoir et les systèmes d'autorité particuliers n'auront de légitimité que pour autant qu'ils auront respecté et fait appliquer le droit démocratique^[14].

Je ne nie pas que les différents défenseurs du cosmopolitisme démocratique peuvent avoir de nobles intentions. Mais, malheureusement, nous avons de nombreuses raisons de douter de l'effet de démocratisation entraîné par une telle approche. Tout d'abord, comme l'a bien montré Danilo Zolo^[15], étant donné l'énorme disparité de pouvoir parmi ses membres, il est totalement irréaliste de croire que l'on pourra réformer l'Organisation des Nations unies pour la rendre à

la fois plus forte et plus démocratique. La proposition centrale des partisans du cosmopolitisme se révèle donc en réalité impraticable. Il faut aussi avoir conscience des effets potentiels de l'extension du concept des droits au-delà des États-nations. David Chandler a raison de souligner^[16] qu'en l'absence de mécanismes permettant de rattacher ces nouveaux droits à leurs sujets les droits cosmopolitiques ne sont que pure fiction. Puisque les citoyens du monde ne peuvent être représentés qu'à travers une société civile mondiale et que celle-ci agit à l'extérieur du cadre représentatif de la démocratie libérale, de tels droits échappent de fait au contrôle de leurs sujets et dépendent donc nécessairement de l'efficacité de la mobilisation des institutions de la société civile. Le danger que font courir ces droits sans sujets est d'être utilisés pour miner les droits d'autogouvernement démocratique existants, comme lorsque les institutions de la société civile mettent en cause la souveraineté nationale au nom d'une « préoccupation mondiale ».

Comme chez Habermas, dont j'ai discuté la conception des droits de l'homme au chapitre 3, l'approche cosmopolitique met plus l'accent sur la fonction de légitimation des droits de l'homme que sur leur exercice démocratique ; en cela, je suis d'accord avec Chandler : la construction cosmopolitique de la citoyenneté mondiale représente une autre tentative pour privilégier la morale au détriment de la politique. Comme il l'explique : À cet égard, les théoriciens cosmopolitiques reflètent des tendances politiques plus larges qui privilégient la défense des droits à la politique des urnes de la démocratie représentative. La politique se joue de plus en plus en dehors des partis politiques traditionnels et devient une sphère dominée par des groupes de revendications et des campagnes ciblées qui ne cherchent pas à recueillir des voix mais à faire pression et à faire parler de leurs causes^[17].

Les nouveaux droits des citoyens cosmopolitiques ne sont par conséquent qu'une chimère : ce sont des réclamations morales et non pas des droits démocratiques que l'on pourrait exercer.

Mais il y a plus grave encore : en échange de ces nouveaux droits fictifs, l'approche cosmopolitique finit par sacrifier les anciens droits de souveraineté. En justifiant le droit des institutions internationales à miner la souveraineté pour

faire respecter le droit cosmopolitique, cette approche nie les droits démocratiques d'autogouvernement des citoyens de nombreux pays. Chandler relève que « la régulation cosmopolitique repose en réalité sur le concept d'inégalité souveraine, c'est-à-dire sur l'idée que tous les États ne doivent pas être impliqués de la même manière dans la création et l'arbitrage du droit international. Ironie du sort : les nouvelles formes cosmopolitiques de justice et de protection des droits impliquent un système de législation et d'application des lois légitimé d'après un point de vue de plus en plus partiel et ouvertement occidental^[18] ».

Rappelez-vous comment Held présentait sa communauté cosmopolitique comme une communauté de « tous les États démocratiques ». Qui décidera quels États sont démocratiques, et selon quel critère ? Il ne fait aucun doute que c'est la conception occidentale de la démocratie qui s'appliquera. Le fait que Held n'y voie pas de problème en dit assez long. Quand il examine la façon dont la loi démocratique devrait être appliquée, il explique : « Tout d'abord, le droit cosmopolitique démocratique devrait être promulgué et défendu par les États démocratiques et les sociétés civiles qui sont capables de bien juger politiquement et de savoir comment transformer et adapter les pratiques et les institutions politiques au nouveau contexte régional et global^[19]. »

Dans un ouvrage plus récent^[20], Held précise davantage la nature de l'ordre cosmopolitique qu'il défend. Il souligne que son intention est d'offrir une alternative social-démocrate à la mondialisation actuelle, dont le moteur est un projet économique néolibéral conçu par les États-Unis. Il s'agit selon lui de créer un nouvel internationalisme façonné par les valeurs et les principes cosmopolitiques.

Le cosmopolitisme affirme un ensemble de valeurs et de principes fondamentaux qu'aucun acteur ne devrait pouvoir violer, et il nécessite des formes de régulation politique et de législation qui dépassent les capacités et les limites des États-nations. Un tel cosmopolitisme, dit-il, peut être considéré comme la perspective morale et politique qui s'appuie sur les forces de l'ordre libéral multilatéral, en particulier sur son engagement en faveur des principes

universels, des droits de l'homme et des valeurs démocratiques, et qui cherche à spécifier les principes généraux d'après lesquels tout le monde devrait agir^[21].

Ces principes sont les suivants : reconnaissance de l'égalité valeur et dignité des individus, agentivité active, responsabilité et imputabilité personnelles, consentement, prise de décision collective sur des questions publiques à travers le vote, inclusion et principe de subsidiarité, prévention des préjudices graves et stratégie de durabilité. Ensemble, ils forment le socle éthique directeur de la social-démocratie mondiale.

Le projet élaboré par Held représente certainement une alternative progressiste à l'ordre néolibéral actuel. Cependant, pour toutes les raisons que nous avons entrevues, il est clair que le cadre cosmopolitique, même lorsqu'il est conçu à partir d'un point de vue social-démocrate, n'augmentera pas la capacité d'autogouvernement des citoyens du monde. La mise en œuvre d'un ordre cosmopolitique, quelle que soit sa forme, se confondra de fait avec l'imposition d'un modèle unique – celui de la démocratie libérale – à l'ensemble de la planète. En effet, cela consistera à amener plus de gens encore sous le contrôle direct de l'Occident, au prétexte que son modèle est celui qui permet le mieux de faire respecter les droits de l'homme et les valeurs universelles. Et cela, comme je l'ai montré, est voué à susciter de fortes résistances et à faire naître de dangereux antagonismes.

Démocratie et gouvernance mondiale

Le caractère post-politique de la perspective cosmopolitique apparaît très nettement quand on examine l'un de ses concepts centraux : la « gouvernance »^[22]. Scrutant la différence qui existe entre « gouvernement » et « gouvernance », Nadia Urbinati précise : La gouvernance renferme une référence explicite aux « mécanismes » ou aux « activités coordonnées » et « organisées » adaptés à la résolution de problèmes spécifiques. À l'inverse du gouvernement, la gouvernance renvoie à « des politiques » plutôt qu'à « la politique », parce qu'elle ne désigne pas une structure contraignante de prise de décision. Son destinataire n'est pas « le peuple », en tant que sujet politique

collectif, mais « la population » qui peut être affectée par des problèmes globaux comme ceux liés à l'environnement, aux migrations ou à l'usage des ressources naturelles^[23].

Parler de « gouvernance mondiale » nous renseigne beaucoup sur le type d'acteur que les défenseurs du cosmopolitisme considèrent comme actif au sein de leur modèle. L'enjeu central d'une gouvernance mondiale est la négociation entre une multiplicité d'associations et de groupes d'intérêts ayant une expertise spécifique qui interviennent sur des questions particulières et tentent de soumettre des propositions sur un mode non adversarial. Cela suppose de concevoir la politique comme une activité de résolution de problèmes techniques, et non pas comme l'engagement actif de citoyens exerçant leurs droits démocratiques à travers la confrontation « agonistique » de projets hégémoniques concurrents. Je ne nie pas que certaines de ces associations sont mues par des préoccupations éthiques et qu'elles n'agissent pas simplement par intérêt, mais leur approche n'est pas à proprement parler politique. Leur but est d'atteindre un compromis ou un consensus rationnel ; il n'est pas de défier l'hégémonie dominante. Cette perspective est assurément en phase avec la compréhension libérale de la politique et elle colle parfaitement au vocabulaire de la « troisième voie ». Mais en quoi cette forme de gouvernance globale peut-elle encore être considérée comme démocratique ?

Robert Dahl répond clairement qu'elle ne l'est pas et il critique l'apologie que les défenseurs du cosmopolitisme font des organisations internationales en les présentant comme une avancée supplémentaire sur le long chemin qui mène l'idée démocratique de la *polis* au cosmos. Pour Dahl, cette vision de la démocratie laisse dans l'ombre le fait que toutes les décisions, y compris celles qui sont prises par des gouvernements démocratiques, sont toujours désavantageuses pour certains, parce que, si elles produisent des gains, elles comportent également des coûts.

Si les compromis entre les avantages et les inconvénients étaient identiques pour tous, les jugements impliqués dans les prises de décisions

collectives équivaldraient *grosso modo* à ceux impliqués dans les décisions individuelles. Or les compromis ne sont pas les mêmes pour tous^[24].

Les coûts et les bénéfices sont donc inégalement répartis et la question majeure reste toujours de savoir qui doit décider et d'après quel critère. D'où l'importance d'ouvrir ces décisions à la contestation. C'est déjà difficile au niveau national, mais dans le cas d'un hypothétique *democratie* internationale, au sein duquel existent d'énormes différences en termes de grandeur de population et de puissance des États, cela est quasiment impossible.

Dahl explique que si l'on accepte que la démocratie est un système de contrôle exercé par le peuple sur les politiques et les décisions gouvernementales, alors il faut en conclure qu'un pouvoir décisionnel international ne pourra jamais être démocratique. Cela ne signifie pas que les organisations internationales ne sont ni souhaitables ni utiles. Mais, affirme-t-il, il n'y a « aucune raison de draper les organisations internationales dans le manteau de la démocratie simplement pour leur donner plus de légitimité^[25] ». Il propose plutôt de les traiter comme des « systèmes de négociation bureaucratiques » qui peuvent se révéler nécessaires, mais dont le coût pour la démocratie doit être reconnu et pris en compte quand on décide de leur céder des pouvoirs nationaux importants.

Mary Kaldor également se méfie de l'idée que les procédures démocratiques peuvent être reconstituées au niveau global. Mais, contrairement à Dahl, elle approuve le projet cosmopolitique et propose une solution ingénieuse, qui consiste à envisager la société civile mondiale comme un équivalent fonctionnel de la démocratie^[26]. Selon elle, une fois admis que le problème majeur des démocraties parlementaires a toujours été celui de la délibération, et non pas de la représentation, les difficultés liées à l'établissement d'une démocratie représentative globale peuvent être ignorées. La participation à une société civile mondiale pourrait remplacer la représentation en offrant un espace de délibération sur toute une série de questions qui affectent à de nombreux égards la vie des gens. Or, même si on laisse un instant de côté la notion très

problématique de « société civile mondiale », cette idée ne manque pas de poser de sérieuses difficultés. Tout d'abord, une simple délibération, qui ne s'accompagne pas du moment de décision et des mécanismes permettant d'appliquer ces décisions, ne veut pas dire grand-chose. Si l'on ajoute à cela le privilège accordé par Kaldor aux groupes de revendication, il devient évident qu'au nom de la nécessité d'une adaptation à l'ère de la mondialisation sa proposition finit par déposséder la démocratie de l'une de ses dimensions les plus importantes. Certes, Kaldor défend une conception très activiste de la société civile et elle met l'accent sur l'importance d'une nouvelle répartition du pouvoir. Son point de vue est radical à plus d'un titre, mais, en même temps, elle s'inscrit clairement dans l'approche consensuelle. Selon elle, la société civile est le lieu d'une forme de gouvernance fondée sur le consentement – consentement obtenu à travers la politique, conçue comme une activité de « négociation sociale ». Kaldor croit en la possibilité d'une « conversation réellement libre, [d']un dialogue critique rationnel » et elle est convaincue que « par l'accès, l'ouverture et le débat, les décideurs politiques sont davantage susceptibles d'agir comme une classe universelle au sens de Hegel, dans l'intérêt de la communauté humaine »^[27].

Il ressort à présent clairement que le problème central des diverses formes de cosmopolitisme est que toutes, quelle que soit la version qui en est proposée, postulent qu'il est possible d'établir une forme de gouvernance consensuelle au-delà du politique, du conflit et de la négativité. Le projet cosmopolitique ne peut donc faire autrement que nier la dimension hégémonique de la politique. De fait, plusieurs théoriciens du cosmopolitisme déclarent explicitement que leur but est de concevoir une politique « par-delà l'hégémonie ». Une telle approche néglige le fait que, les rapports de pouvoir étant constitutifs du social, tout ordre est *nécessairement* hégémonique. Croire en la possibilité d'une démocratie cosmopolitique avec des citoyens cosmopolitiques disposant des mêmes droits et des mêmes devoirs, et un électorat qui coïnciderait avec « l'humanité » est une dangereuse illusion. Si ce projet venait à se concrétiser, cela signifierait seulement que l'hégémonie d'une puissance dominante aura su imposer sa conception du monde à l'ensemble de la planète et que, identifiant ses intérêts à

ceux de l'humanité, elle s'autorisera à traiter n'importe quel désaccord comme une mise en cause illégitime de son leadership « rationnel ».

Une démocratie absolue de la multitude ?

Si l'approche cosmopolitique est incapable de nous fournir la perspective politique requise à l'ère de la mondialisation, qu'en est-il de la vision défendue par Michael Hardt et Antonio Negri dans *Empire*^[28], ouvrage salué comme étant « Le Manifeste communiste du xxie siècle » ? Certains semblent croire en effet que ce livre offre la réponse que la gauche attendait. Et pourtant, comme je le montrerai dans un instant, un examen attentif révèle une convergence inattendue entre *Empire* et le cosmopolitisme libéral. Manque à chaque fois la dimension proprement politique : le pouvoir peut être aboli, le caractère constitutif de l'antagonisme est nié et la question centrale de la souveraineté est rejetée. *Empire* n'est en fait rien d'autre qu'une version d'extrême gauche du projet cosmopolitique. Loin de nous donner du pouvoir, elle contribue à renforcer l'incapacité actuelle à penser et agir politiquement.

Il n'est pas question ici de discuter en détail tous les aspects de cet ouvrage. Comme de nombreux critiques l'ont déjà montré, derrière le large éventail des références et des thématiques qui ont séduit tant de lecteurs, les thèses de base qui s'y trouvent défendues ne résistent pas à l'examen. Il reste en effet très peu de chose de l'argumentation principale. Non seulement les analyses théoriques – sur l'importance du travail immatériel, le rôle de l'État-nation, les effets d'homogénéisation du capital global et le caractère révolutionnaire de la « multitude » – ont été radicalement mises en cause^[29], mais, de façon tout à fait spectaculaire, le principe central du livre – la fin de l'impérialisme et l'émergence d'une nouvelle forme de souveraineté sans centre – s'est trouvé balayé par les guerres menées par les États-Unis à la suite du 11 septembre. Je trouve hallucinant que même dans *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*^[30], paru en 2004, ni Hardt ni Negri ne reviennent sur la thèse selon laquelle « il n'y a pas de centre de pouvoir impérial^[31] ». Certes, la première partie est consacrée à l'examen des caractéristiques des nouvelles formes de

guerre et les auteurs reconnaissent le rôle primordial des États-Unis. Mais ils refusent de considérer qu'ils forment une puissance impérialiste ; les États-Unis ne sont qu'une version unilatéraliste de l'Empire, qu'ils insistent pour présenter comme un réseau de pouvoir dépourvu de centre. La seule différence notable avec leur précédent ouvrage, où ils affirmaient énergiquement l'existence réelle de l'Empire, est qu'ils tiennent désormais à préciser qu'ils ne font qu'indiquer une *tendance* à l'œuvre dans un certain nombre de processus contemporains.

Comment expliquer le succès d'un livre avec autant de failles ? Dans la période post-politique dans laquelle nous vivons, où la mondialisation néolibérale semble constituer notre seul horizon, il n'est pas surprenant qu'*Empire* et sa rhétorique messianique aient enflammé l'imagination de beaucoup de gens avides de trouver dans la « multitude » un nouveau sujet révolutionnaire. Sa dimension visionnaire a su apporter de l'espoir à un moment où le triomphe du capitalisme semblait si total qu'aucune autre option ne pouvait être envisagée. Le problème, évidemment, c'est qu'au lieu de contribuer à l'élaboration d'une alternative à l'hégémonie néolibérale actuelle, *Empire* produit probablement l'effet inverse. Si, comme je n'ai cessé de le montrer, ce dont nous avons le plus besoin aujourd'hui, c'est d'une bonne compréhension de la nature du politique, qui nous permette de cerner les conditions nécessaires à une mise en cause hégémonique effective de l'ordre néolibéral, ce n'est certainement pas dans ce livre que nous trouverons les outils théoriques nécessaires à cette fin. Ce que l'on y trouve, c'est une autre version du point de vue post-politique qui caractérise le sens commun de nos post-démocraties. Bien sûr, dans ce cas, il s'agit d'une version « radicale », formulée dans un vocabulaire philosophique sophistiqué, et c'est ce qui explique l'attrait que ce livre peut exercer sur ceux qui prétendent que le temps est venu de se débarrasser des catégories « à l'ancienne » et de « repenser » le politique.

Et pourtant, malgré la terminologie deleuzienne et la rhétorique révolutionnaire, il existe des similitudes troublantes entre les positions défendues par Hardt et Negri, les théoriciens de la troisième voie et les libéraux cosmopolitiques qui préconisent de « repenser la politique ». Prenons par exemple la question de la mondialisation. Tous ces théoriciens voient dans la

mondialisation une avancée progressiste dont les effets d'homogénéisation créent les conditions d'un monde plus démocratique. L'abandon de la souveraineté des États-nations est perçu comme une nouvelle étape vers l'émancipation à l'égard des contraintes de l'État. Une politique globale se met en place et permettra bientôt une nouvelle forme de gouvernance globale. Si l'on fait abstraction de la rhétorique vide de sens de la multitude, on voit bien qu'*Empire* n'est qu'une autre version du projet cosmopolitique. En effet, l'insistance de Hardt et Negri sur le caractère « lisse » de l'Empire et la création par le capitalisme mondial d'un monde unifié, sans aucun « dehors », correspond parfaitement à la vision cosmopolitique. De même, le fait que ces auteurs sous-estiment le rôle crucial joué par les États-Unis dans l'imposition d'un modèle néolibéral de mondialisation à l'ensemble de la planète colle avec la représentation optimiste que se font les défenseurs d'une société civile mondiale.

Quant à la « souveraineté », il n'y a pas de grande différence entre ceux qui font l'apologie d'un ordre universel organisé à partir d'une « souveraineté cosmopolitique » et l'« anti-souverainisme » radical défendu dans *Empire*. Tous ces auteurs désirent manifestement se défaire du concept moderne de souveraineté au nom d'une forme de gouvernance prétendument plus démocratique. Les théoriciens cosmopolitiques ne désavoueraient certainement pas la thèse énoncée par Hardt et Negri, qui pose que « nous avons besoin de développer une théorie politique sans souveraineté^[32] ».

Si l'on se penche sur les différentes formes de politiques social-démocrates, une convergence frappante apparaît entre les thèses défendues dans *Empire* et celles mises en avant par Beck et Giddens. Ainsi que Michael Rustin l'a observé, Hardt et Negri « partagent avec les post-socialistes de la “Troisième voie” l'idée qu'il faut à présent accepter qu'une nouvelle société individualisée, mondialisée et interconnectée est la seule base possible d'une action à l'avenir, même si l'action qu'ils envisagent est apocalyptique, tandis que les post-socialistes libéraux ne cherchent qu'à atténuer et à réguler autant que possible les turbulences du capitalisme mondial, auquel ils n'envisagent aucune alternative^[33] ». D'où leur réactions négatives face aux luttes visant à défendre

les États-providence nationaux, ce qui, dans le cas de Hardt et Negri, inclut aussi un rejet de l'Union européenne.

Mais c'est surtout lorsque l'on tente de voir quelle alternative à l'Empire il est possible de construire que le caractère antipolitique du livre saute aux yeux et que l'on devine les influences néfastes qu'il peut avoir. En effet, pour un livre qui se propose d'offrir une nouvelle conception radicale de la politique, *Empire* manque cruellement de stratégie politique. Comment peut-on imaginer que la multitude défiera politiquement l'Empire ? La multitude, nous disent ces auteurs, est une hypothèse logique qui procède d'une analyse des structures économiques, politiques et culturelles de l'Empire. C'est un contre-Empire déjà en gestation au sein même de l'Empire, et qui ne pourra que briser les barrières que ce dernier dresse en permanence pour empêcher le pouvoir constituant de la multitude de s'emparer de la souveraineté. Cet événement, quand il se produira, marquera une rupture radicale et constituera une métamorphose ontologique ouvrant un nouveau régime d'historicité. Quand la multitude parviendra à renverser la souveraineté en sa faveur, une « nouvelle position de l'Être » aura lieu au moment venu par immanetisation. Une démocratie absolue de la multitude verra alors le jour.

Comment tout cela est-il censé se mettre en place ? Comme l'a fait remarquer Alberto Moreiras, les auteurs se contentent d'annonces messianiques, mais rien n'est jamais théoriquement établi. En dehors de la thèse du désir messianique de la multitude, « *Empire* n'offre pas de théorie de la subjectivation ; il se contente d'indiquer comment le sujet, apparemment toujours déjà formé, peut arriver à assumer sa position légitime ou chiliastique^[34] ». Toutes les questions centrales d'une analyse politique sont éludées, notamment celles qui portent sur la façon dont la multitude peut devenir un sujet révolutionnaire. On nous dit qu'il faut pour cela qu'elle affronte politiquement l'Empire, mais c'est justement ce que le cadre théorique de ces auteurs les empêche de concevoir. Leur croyance dans le fait que le désir de la multitude conduira nécessairement à la fin de l'Empire rappelle le déterminisme de la Seconde Internationale et ses prédictions selon lesquelles les contradictions économiques du capitalisme auraient dû conduire à l'effondrement du

capitalisme. Dans leur cas, bien évidemment, ce n'est plus le prolétariat mais la « multitude » qui représente le sujet révolutionnaire. Néanmoins, le vocabulaire a peut-être changé, mais c'est toujours la même vieille approche déterministe qui prévaut et ne laisse aucune place à une intervention politique effective.

Bien qu'il ait apporté de l'air frais dans un panorama dominé par l'absence d'une alternative à l'hégémonie libérale actuelle, le succès d'*Empire* est aussi certainement dû au fait que ses auteurs semblaient offrir un langage politique au mouvement antimondialisation qui gagnait du terrain. Si différentes fractions de l'extrême gauche traditionnelle ont bien tenté de s'approprier ces luttes, en les présentant comme des luttes prolétariennes anticapitalistes, une nouvelle théorisation était clairement nécessaire. C'est en quoi le vocabulaire deleuzien mobilisé par Hardt et Negri peut être séduisant. Il permet aux multiples résistances exprimées par ce mouvement global d'entrer en résonance avec les notions élaborées par Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux*. Et pourtant, je suis convaincue que ce serait une grave erreur pour le mouvement antimondialisation d'adopter la perspective mise en avant dans *Empire*. L'un des principaux défis que ce « mouvement des mouvements » doit relever est de savoir comment il peut se transformer en un mouvement *politique* offrant des propositions alternatives concrètes. Il est vrai que les premiers jalons ont déjà été posés par le Forum social mondial (FSM) aussi bien que par d'autres organisations régionales. Mais beaucoup de questions importantes pour l'avenir restent à trancher, qui détermineront ses formes et ses chances de succès dans les prochaines années.

Une question fondamentale concerne le type de relation à établir entre les différentes composantes du mouvement. Comme on le rappelle bien souvent, il ne s'agit pas d'un mouvement homogène, et si la diversité peut à coup sûr représenter une force, elle peut aussi poser de sérieux problèmes. Pour Hardt et Negri, il va de soi que les pouvoirs immanents de la multitude déferont le pouvoir constitué de l'Empire. Sans surprise, ils ne posent donc jamais la question de l'articulation politique à créer entre les différentes luttes. Et pour cause, c'est précisément la question que referme leur approche. Selon eux, loin de constituer un problème, le fait que toutes ces luttes ne communiquent pas

entre elles se révèle être une vertu : « C'est peut-être précisément parce que toutes ces luttes sont incommunicables, donc interdites de déplacement horizontal sous la forme d'un cycle, qu'elles sont forcées de rebondir à la verticale et d'atteindre immédiatement au niveau mondial^[35]. » En conséquence, malgré leur origine locale, chacune de ces luttes attaque directement le centre virtuel de l'Empire. Hardt et Negri nous enjoignent d'abandonner le modèle d'articulation horizontale des luttes, devenu inadéquat et nous empêchant de reconnaître les nouveaux potentiels de radicalité. Inutile à présent de s'inquiéter de l'articulation d'une diversité de mouvements aux intérêts différents et aux demandes éventuellement contradictoires. Et voilà comment la question centrale d'une politique démocratique, question que le mouvement antimondialiste devrait de toute urgence poser – à savoir comment s'organiser à travers les différences afin de créer une chaîne d'équivalence entre les luttes démocratiques – disparaît tout simplement.

Empire pose encore une autre sérieuse difficulté, qui tient à la conception très négative que ses auteurs se font des luttes locales et nationales. Évidemment, cela s'accorde parfaitement avec le dénigrement de la souveraineté et l'apologie que Hardt et Negri font de la mondialisation, présentée comme ce qui permet de créer un espace « lisse » qui balaie les souverainetés nationales et les obstacles au libre mouvement de la multitude. Selon eux, le processus de « déterritorialisation » et l'affaiblissement concomitant des États-nations caractéristiques de l'Empire représentent une avancée importante vers la libération de la multitude ; c'est pourquoi ils rejettent toute forme de politique ancrée nationalement ou régionalement. De leur point de vue, la valorisation du local est régressive et fasciste. Ils déclarent : « La résistance de la multitude à l'asservissement – la lutte contre l'esclavage d'appartenir à une nation, à une identité et à un peuple, donc la désertion de la souveraineté et des limites qu'elle impose à la subjectivité – est entièrement positive^[36]. »

Si le mouvement antimondialisation venait à adopter une telle perspective, il ne manquerait pas de se condamner lui-même à l'inutilité politique. En effet, son avenir et sa portée dépendent de sa capacité à s'organiser à plusieurs niveaux différents : local, national, régional aussi bien que global. Malgré ce qu'en disent

les auteurs d'*Empire*, les États-nations continuent de jouer un rôle clé, et même s'il est vrai que les compagnies internationales opèrent selon des stratégies largement indépendantes des États, elles ne peuvent se passer du pouvoir des États. Comme l'a souligné Doreen Massey^[37], l'espace mondialisé est un espace « strié » ; il se compose de divers sites où les rapports de pouvoir s'articulent à des configurations locales, régionales et nationales spécifiques. La multiplicité des points nodaux appelle une variété de stratégies : les luttes ne peuvent pas être simplement envisagées au niveau global. Les forums régionaux et locaux, comme ceux qui ont été organisés en Europe (à Florence en 2002, à Paris en 2003, à Londres en 2004) et dans de nombreuses villes du monde, sont des lieux où les différentes résistances peuvent s'interconnecter et d'où peut être lancée la « guerre de position », pour reprendre l'expression de Gramsci. Les allégeances locales et nationales peuvent aussi offrir des espaces importants de résistance ; les rejeter, en refusant de mobiliser leur dimension affective autour d'objectifs démocratiques, c'est laisser potentiellement aux démagogues populistes de droite l'occasion de les articuler à notre place. Le mouvement antimondialisation commettrait une grave erreur en suivant les conseils de Hardt et Negri et en considérant ces allégeances comme réactionnaires.

Contre le portrait fallacieux d'une multitude globale aux prises avec un empire unifié – confrontation qui se solderait inévitablement par la victoire de la multitude et « l'invention d'une nouvelle démocratie, une démocratie absolue, sans bornes et sans mesure^[38] » –, il faut se demander comment l'on devrait organiser politiquement ces résistances et, pour ce faire, reconnaître les divisions qui existent de part et d'autre. Il ne faut sous-estimer ni les conflits qu'abritent les « machines désirantes » de la multitude ni les divergences d'intérêts à l'intérieur du camp capitaliste. L'idée partagée par Hardt et Negri d'un espace mondialisé « lisse », tout comme la représentation cosmopolitique, échoue à apprécier la nature pluraliste du monde, le fait qu'il constitue un « plurivers » et non un « univers ». Leur idée de « démocratie absolue », d'un état d'immanence radicale au-delà de la souveraineté, où une nouvelle forme d'auto-organisation de la multitude remplacerait un ordre centré sur le pouvoir, est la forme moderne de l'aspiration à un monde réconcilié – monde où le désir aurait triomphé de

l'ordre, où le pouvoir constituant de la multitude aurait défait le pouvoir constitué de l'État dans sa transcendance, et où le politique aurait été éliminé. Un tel désir, quelle que soit la forme qu'il prenne – libérale ou d'extrême gauche –, nous empêche de saisir le véritable défi auquel la politique démocratique est confrontée tant à l'échelle nationale qu'internationale, et qui consiste non pas à dépasser la relation nous/eux mais à savoir comment construire des formes de rapport nous/eux qui soient compatibles avec un ordre pluraliste.

Vers un ordre mondial multipolaire

Comme je l'ai montré dans le chapitre 3, c'est le fait que nous vivions dans un monde unipolaire où n'existe aucun moyen légitime d'opposition à l'hégémonie américaine qui est à l'origine de l'explosion de nouveaux antagonismes, lesquels pourraient en effet conduire au « choc des civilisations » annoncé, si nous échouons à mieux comprendre leur nature. Le seul moyen d'éviter cette possibilité est de prendre le pluralisme au sérieux plutôt que de tenter d'imposer un seul modèle au monde entier, même s'il s'agit d'un véritable modèle cosmopolitique. Il est donc urgent de renoncer au fantasme d'un monde unifié et d'œuvrer à la création d'un monde multipolaire. On nous serine aujourd'hui qu'un véritable « multilatéralisme » est nécessaire, mais le multilatéralisme dans un monde unipolaire sera toujours une illusion. Tant qu'existera une seule puissance hégémonique, elle sera toujours la seule à décider de prendre en considération l'opinion des autres nations ou d'agir seule. Un véritable multilatéralisme exige l'existence d'une pluralité de centres de décision et une certaine forme d'équilibre – même si elle n'est que relative – entre les différentes puissances.

Comme je l'ai suggéré dans le chapitre 3, Schmitt, dans ses écrits des années 1950 et du début des années 1960, nous fournit de précieux éléments, notamment lorsqu'il débat de la possibilité d'un nouveau *Nomos* de la Terre, qui viendrait remplacer le *Jus Publicum Europaeum*. Dans un article datant de 1952^[39], il imaginait l'évolution du dualisme instauré par la guerre froide entre capitalisme et communisme et proposait différents scénarios possibles. Il n'était

pas convaincu par l'idée que ce dualisme ne serait que le prélude à une unification finale du monde, en conséquence de la victoire totale de l'un des antagonistes alors capable d'imposer son système et son idéologie au reste du monde. La fin de la bipolarité était plutôt susceptible de conduire à un nouvel équilibre garanti par les États-Unis et sous leur hégémonie. Schmitt envisageait aussi la possibilité d'une troisième forme d'évolution ouvrant sur une dynamique de pluralisation qui se serait soldée par la création d'un nouvel ordre mondial fondé sur l'existence de différents blocs régionaux autonomes. Cela aurait permis un équilibre des forces entre de vastes aires différentes, instituant entre elles un nouveau système juridique international. Un tel équilibre ressemblerait à l'ancien *Jus Publicum Europaeum*, mais, en l'occurrence, il serait véritablement global et non plus seulement eurocentré. C'est la solution que Schmitt privilégiait, parce qu'il pensait qu'en établissant un « vrai pluralisme », cet ordre mondial multipolaire aurait fourni les institutions nécessaires à la gestion des conflits et aurait permis d'éviter les conséquences négatives qui résultent du pseudo-universalisme consistant à généraliser un unique système. Il était toutefois conscient que ce pseudo-universalisme était bien plus susceptible de se produire que le pluralisme qu'il défendait. Après l'effondrement du communisme, ses craintes se sont malheureusement confirmées.

Les réflexions schmittiennes étaient évidemment motivées par des préoccupations très différentes des miennes, mais je crois que sa vision est particulièrement pertinente dans la conjoncture actuelle. La gauche devrait admettre le caractère pluraliste du monde et adopter le point de vue multipolaire. Cela signifie, comme l'a montré Massimo Cacciari^[40], qu'elle doit œuvrer à la création d'un système juridique international fondé sur l'idée de pôles régionaux et d'identités culturelles régionales fédérés entre eux par la reconnaissance de leur pleine autonomie. Cacciari reconnaît le caractère pluraliste du monde et, examinant la question du rapport avec le monde islamique, il nous met en garde contre la croyance selon laquelle la modernisation de l'islam devrait passer par l'occidentalisation. En essayant d'imposer partout notre modèle, dit-il, nous ne ferons que multiplier les conflits de résistance qui fomentent le terrorisme mondial. Cacciari propose un modèle de mondialisation construit autour d'un

certain nombre de grands espaces et de vrais pôles culturels, et souligne que le nouvel ordre mondial doit être multipolaire.

Étant donné la suprématie incontestée des États-Unis, nombreux sont ceux qui, à l'évidence, considéreront le projet d'un monde multipolaire comme étant parfaitement irréaliste. Mais il n'est certainement pas plus irréaliste que le projet cosmopolitique. De fait, l'émergence de la Chine comme nouvelle superpuissance atteste qu'une telle dynamique de pluralisation, loin d'être irréaliste, est déjà à l'œuvre. Et d'autres signes encore nous montrent que des blocs régionaux sont en train de se former, dont le but est de gagner en autonomie et en pouvoir de négociation. C'est clairement, par exemple, la voie qu'ont choisie plusieurs pays d'Amérique latine en suivant le Brésil et l'Argentine dans leur effort pour renforcer le Mercosur (une structure économique commune en Amérique du Sud) ; une dynamique semblable est aussi à l'œuvre dans la réunion de différents pays d'Asie du Sud-Est au sein de l'ASEAN (l'Association des nations de l'Asie du Sud-Est), et il est probable que l'attraction de ce modèle ne fasse que croître.

Je ne veux pas minimiser les obstacles à surmonter, mais, au moins en ce qui concerne la création d'un ordre multipolaire, ces obstacles sont seulement empiriques, tandis que le projet cosmopolitique se fonde en plus sur des prémisses théoriques erronées. Son rêve d'un ordre mondial qui ne serait plus structuré autour de rapports de pouvoir repose sur un refus de se confronter à la nature hégémonique de tout ordre social. Une fois admis qu'il n'existe pas d'« au-delà de l'hégémonie », l'unique stratégie que l'on puisse concevoir pour sortir le monde de sa dépendance à l'égard d'une seule puissance est de trouver des moyens de « pluraliser » l'hégémonie. Et cela ne peut se faire qu'à travers la reconnaissance d'une multiplicité de puissances régionales. Ce n'est qu'à cette condition qu'aucun acteur de l'ordre international ne pourra plus, en vertu de sa puissance, se considérer comme étant au-dessus des lois et s'arroger le rôle du souverain. De surcroît, comme Danilo Zolo l'a souligné, « un équilibre multipolaire est la condition *sine qua non* permettant au droit international d'exercer ne serait-ce que cette fonction minimale qu'est la maîtrise des conséquences les plus destructrices de la guerre moderne^[41] ».

-
- [1]. Nadia URBINATI, « Can Cosmopolitical Democracy Be Democratic ? », in Daniele ARCHIBUGI (éd.), *Debating Cosmopolitics*, op. cit., p. 67-85.
- [2]. *Ibid.*, p. 69.
- [3]. *Ibid.*
- [4]. Richard FALK et Andrew STRAUSS, « The Deeper Challenges of Global Terrorism : a Democratizing Response », art. cit., p. 203.
- [5]. Richard FALK et Andrew STRAUSS, « Towards Global Parliament », *Foreign Affairs*, janvier-février 2001.
- [6]. Richard FALK et Andrew STRAUSS, « The Deeper Challenges of Global Terrorism : A Democratizing Response », art. cit., p. 205.
- [7]. *Ibid.*, p. 209.
- [8]. Ulrich BECK, « Redefining Power in the Global Age ; Eight Theses », *Dissent*, automne 2001, p. 89.
- [9]. *Ibid.*
- [10]. Daniele ARCHIBUGI, « Cosmopolitical Democracy », in *Debating Cosmopolitics*, op. cit., p. 7.
- [11]. Daniele ARCHIBUGI, « Demos and Cosmopolis », in *Debating Cosmopolitics*, op. cit., p. 262.
- [12]. David HELD, « Democracy and the New International Order », in Daniele ARCHIBUGI et David HELD (éd.), *Cosmopolitan Democracy : An Agenda for a New World Order*, Cambridge, Polity Press, 1995, p. 111.
- [13]. David HELD, « The Transformation of Political Community : Rethinking Democracy in the Context of Globalization », in Ian SHAPIRO et Casiano HACKER-CORDÓN (éd.), *Democracy's Edges*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 105.
- [14]. *Ibid.*, p. 106.
- [15]. Danilo ZOLO, *Cosmopolis : Prospects for World Government*, Cambridge, Polity Press, 1997.
- [16]. David CHANDLER, « New Rights for Old ? Cosmopolitan Citizenship and the Critique of State Sovereignty », *Political Studies*, vol. 51, 2003, p. 332-349.
- [17]. *Ibid.*, p. 340.
- [18]. *Ibid.*, p. 343.
- [19]. David HELD, *Democracy and the Global Order*, Cambridge, Polity Press, 1995, p. 232.
- [20]. David HELD, *Global Covenant : The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Cambridge, Polity Press, 2004.
- [21]. *Ibid.*, p. 171.
- [22]. La critique que je fais du concept de « gouvernance » renvoie surtout à la façon dont ce concept est mobilisé dans le contexte particulier de la « gouvernance mondiale ». Il existe bien sûr d'autres usages de cette notion, notamment quand il s'agit des différentes formes de « gouvernance en réseau », dont le but est d'élargir la contestation démocratique.
- [23]. Nadia URBINATI, « Can Cosmopolitical Democracy Be Democratic ? », art. cit., p. 80.
- [24]. Robert DAHL, « Can International Organizations Be Democratic ? A Sceptic View », *Democracy's Edges*, op. cit., p. 25

- [25]. *Ibid.*, p. 32.
- [26]. Mary KALDOR, *Global Civil Society : An Answer to War*, Cambridge, Polity Press, 2003.
- [27]. *Ibid.*, p. 108.
- [28]. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Empire*, Paris, Exils, 2000.
- [29]. De nombreux livres sont déjà parus qui proposent des critiques très pertinentes d'*Empire*. Voir par exemple : Gopal BALAKRISHNAN (éd.), *Debating Empire*, Londres, Verso, 2004 ; Paul PASSAVANT et Joli DEAN (éd.), *Empire's New Clothes*, New York, Routledge, 2004 ; et le numéro spécial de *Rethinking Marxism*, vol. 13, 3/4, 2001.
- [30]. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Paris, La Découverte, 2004.
- [31]. Michael HARDT et Antonio NEGRI, « Adventures of the Multitude : Response of the Authors », in *Rethinking Marxism*, *op. cit.*, p. 239.
- [32]. *Ibid.*, p. 242.
- [33]. Michael RUSTIN, « Empire : a Postmodern Theory of Revolution », in *Debating Empire*, *op. cit.*, p. 7.
- [34]. Alberto MOREIRAS, « A line of Shadow : Metaphysics in Counter-Empire », in *Rethinking Marxism*, *op. cit.*, p. 224.
- [35]. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Empire*, *op. cit.*, p. 86.
- [36]. *Ibid.*, p. 436-437.
- [37]. Doreen MASSEY, *For Space*, Londres, Sage, 2005, chapitre 14.
- [38]. Michael HARDT et Antonio NEGRI, « Globalization and Democracy », in Okwui ENWEZOR *et al.* (éd.), *Democracy Unrealized*, Cassel, Hatje Cantz, 2002, p. 336.
- [39]. Carl SCHMITT, « Die Einheit der Welt », *Merkur*, vol. 6, 1, 1952, p. 1-11.
- [40]. Massimo CACCIARI, « Digressioni su Impero e tre Rome », in Heidrun FRIESE, Antonio NEGRI, Peter WAGNER (éd.), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, Rome, Manifestolibri, 2002.
- [41]. Antonio NEGRI et Danilo ZOLO, « Empire and the Multitude : a Dialogue on the New Order of Globalization », *Radical Philosophy*, no 120, juillet-août 2003, p. 33.

Conclusion

Nous vivons un moment décisif. Après l'euphorie des années 1990, quand la victoire définitive de la démocratie libérale et l'avènement d'un « nouvel ordre mondial » étaient célébrés un peu partout, de nouveaux antagonismes sont apparus, nous posant des défis que des décennies d'hégémonie néolibérale nous ont rendus incapables d'affronter. Dans ce livre, j'ai examiné certains de ces défis et j'ai montré que, pour comprendre leur nature, il fallait d'abord accepter la dimension irréductiblement antagoniste qui existe dans toute société humaine – dimension que j'ai suggéré d'appeler « le politique ».

En ce qui concerne la politique intérieure, j'ai fait valoir que la croyance dans la fin d'une forme adversariale de la politique et dans le dépassement de la division droite/gauche, plutôt que de faciliter la mise en œuvre d'une société pacifiée, créait au contraire un terrain propice à la montée des mouvements populistes de droite. Si j'invite à privilégier la dimension agonistique de la politique en revitalisant la distinction droite/gauche, je n'appelle pas néanmoins à un simple retour aux formes traditionnelles de la droite et de la gauche, comme si le sens de ces termes avait été fixé une fois pour toutes. Ce qui est en jeu dans l'opposition droite/gauche, ce n'est pas un contenu particulier – bien que, comme Norberto Bobbio l'a rappelé, cela renvoie certainement à des attitudes différentes à l'égard de la redistribution sociale^[1] –, mais la reconnaissance de la division sociale et la légitimation du conflit. Cette opposition met en avant l'existence, au sein de toute société démocratique, d'une pluralité d'intérêts et de revendications qui, bien qu'ils soient en conflit et qu'ils ne puissent jamais être définitivement réconciliés, doivent pourtant être considérés comme légitimes. Le contenu même de la droite et de la gauche peut varier, mais la ligne de scission doit demeurer, car sa disparition signifierait que la division sociale a été niée et

que tout un ensemble de voix ont été passées sous silence. C'est pourquoi la politique démocratique est par nature nécessairement adversariale. Niklas Luhman l'a souligné : la démocratie moderne exige une « scission au sommet », une séparation nette entre le gouvernement et l'opposition, et cela suppose que les politiques proposées soient clairement différenciées, afin que les citoyens puissent faire un choix entre différentes formes d'organisation de la société^[2]. Quand la division sociale ne peut plus s'exprimer à travers l'opposition droite/gauche, les passions ne peuvent plus être mobilisées à des fins démocratiques, et les antagonismes prennent alors des formes susceptibles de mettre en péril les institutions démocratiques.

Les limites du pluralisme

Afin d'éviter toute confusion, je devrais peut-être préciser que, contrairement à certains penseurs postmodernes qui envisagent un pluralisme sans aucune frontière, je ne crois pas qu'une politique démocratique doive considérer comme légitimes toutes les revendications formulées dans un société donnée. Le pluralisme que je défends exige de discriminer parmi ces demandes celles que l'on peut accepter comme faisant partie du débat démocratique et celles qui doivent en être exclues. Une société démocratique ne peut pas traiter comme des adversaires légitimes ceux qui remettent en question ses institutions de base. L'approche agonistique ne prétend pas englober toutes les différences ni abolir toutes formes d'exclusion. Mais les exclusions sont envisagées en termes politiques et non pas en termes moraux. Certaines revendications se trouvent exclues de fait, non parce qu'elles sont « mauvaises », mais parce qu'elles défient les institutions constitutives de l'association politique démocratique. Entendons-nous bien, la nature des institutions fait aussi partie du débat agonistique, mais pour qu'un tel débat puisse avoir lieu, l'existence d'un espace symbolique partagé est nécessaire. C'est cette idée que j'ai voulu exprimer quand j'ai soutenu, dans le chapitre 1, que la démocratie nécessitait un « consensus conflictuel » : consensus sur les valeurs éthico-politiques de liberté et d'égalité pour tous mais dissensus sur leur interprétation. Il faut par

conséquent tracer une ligne de démarcation entre ceux qui rejettent complètement ces valeurs et ceux qui, tout en les acceptant, en défendent des interprétations opposées.

Ma position peut ici sembler très proche de celle d'un théoricien libéral comme John Rawls, dont la distinction entre « pluralisme simple » et « pluralisme raisonnable » sert aussi à tracer une limite entre des revendications légitimes et des revendications illégitimes. Et pourtant, nos approches diffèrent profondément : tandis que Rawls prétend que cette discrimination se fonde sur la rationalité et la morale, j'affirme au contraire que le tracé de la frontière entre le légitime et l'illégitime représente toujours une décision politique, et qu'il doit donc toujours par conséquent rester ouvert à la contestation^[3]. Suivant en cela Wittgenstein, j'affirme que notre allégeance aux valeurs et aux institutions démocratiques ne repose pas sur le fait qu'elles seraient rationnellement supérieures ; ces principes démocratiques libéraux ne peuvent être défendus qu'en tant qu'ils sont constitutifs de notre forme de vie.

Contrairement à Rawls et à Habermas, je n'essaie pas de présenter la démocratie libérale comme le modèle que tout citoyen rationnel choisirait dans des conditions idéalisées. C'est pourquoi je conçois la dimension normative inscrite dans les institutions politiques comme étant de nature « éthico-politique », c'est-à-dire comme étant toujours liée à des pratiques spécifiques dépendant de contextes particuliers, et non pas comme l'expression d'une morale universelle. En effet, depuis Kant, on présente souvent la morale comme un champ d'impératifs universels ne faisant place à aucun « désaccord rationnel ». Cela est pour moi incompatible avec la reconnaissance du caractère profondément pluraliste du monde et de l'irréductibilité des conflits de valeurs.

Il est clair que la position que je défends sur les limites du pluralisme a des incidences sur la façon dont on pose aujourd'hui la question du multiculturalisme et il n'est pas inutile d'en préciser quelques-unes. Tout d'abord, il faudrait distinguer parmi les différentes revendications exprimées sous l'étiquette « multiculturaliste » celles qui concernent la reconnaissance d'us et coutumes strictement culturels et celles qui sont directement politiques. J'ai parfaitement conscience que ce n'est pas chose aisée et qu'il n'y aura jamais de

solution claire et satisfaisante. Mais on peut néanmoins établir une distinction schématique entre une série de revendications auxquelles on peut donner satisfaction sans pour cela mettre en péril le cadre fondamental de la démocratie libérale et celles qui conduiraient à sa destruction. Ce serait le cas par exemple de revendications qui impliqueraient de mettre en place des systèmes juridiques différents selon l'origine ethnique ou les croyances religieuses de certains groupes. Sans doute doit-on pouvoir faire quelques exceptions dans certains cas, comme pour les peuples indigènes¹⁴. Mais le pluralisme légal ne peut devenir la norme sans mettre en danger la permanence de l'association politique démocratique.

Une société démocratique exige l'allégeance de ses citoyens à un ensemble de principes éthico-politiques partagés, énoncés en général dans une constitution et inscrits dans un cadre juridique ; elle ne peut autoriser la coexistence en son sein de principes de légitimité contradictoires. Croire qu'au nom du pluralisme certaines catégories d'immigrés devraient pouvoir faire l'objet d'une exception représente à mon sens une erreur, qui révèle un manque de compréhension du rôle joué par le politique dans l'organisation symbolique des rapports sociaux. Certaines formes du pluralisme légal ont sans doute existé, comme ce fut par exemple le cas dans l'Empire ottoman avec le « système de millet » (qui reconnaissait les communautés musulmanes, chrétiennes et juives comme des unités autonomes, capables d'imposer des lois religieuses restrictives à leurs membres), mais un tel système est incompatible avec l'exercice d'une citoyenneté démocratique qui postule l'égalité de tous les citoyens.

Un pluralisme des modernités

Quand on passe de la politique nationale à la politique internationale, on est face à une forme de pluralisme extrêmement différente qu'il est nécessaire de distinguer du pluralisme libéral. Le premier type de pluralisme est caractéristique de la démocratie libérale et il est lié à la fin d'une conception substantielle de la vie bonne et à l'affirmation de la liberté individuelle. Ce pluralisme est inscrit dans les institutions de la démocratie libérale ; il fait partie

de ses principes éthico-politiques et il doit être accepté par ses citoyens. Mais il existe une autre forme de pluralisme, un pluralisme qui fragilise la prétention de la démocratie libérale à offrir le modèle universel que toutes les sociétés devraient adopter en raison de sa rationalité supérieure. C'est ce pluralisme qui est en jeu dans le projet multipolaire.

Contrairement à ce que les universalistes libéraux voudraient nous faire croire, le modèle occidental de la modernité, caractérisé par le développement d'une rationalité de type instrumental et un individualisme atomiste, n'est pas le seul moyen valable de se rapporter au monde et aux autres. Il peut bien avoir acquis une position hégémonique en Occident mais, comme beaucoup l'ont rappelé, même en Occident il est loin de constituer l'unique forme de socialité. C'est dans cet esprit que des historiens des idées ont commencé à critiquer l'idée monolithique des Lumières et qu'ils ont révélé la présence d'une multiplicité de Lumières différentes, souvent en rivalité, et qui ont été évincées à la suite de la montée de la modernité capitaliste.

Analysant les différents mouvements des Lumières reconnus à présent comme faisant partie intégrante de l'histoire européenne – les lumières civiles, métaphysiques, néo-romaines, la souveraineté populaire et civique –, James Tully fait valoir que la question « Qu'est-ce que les Lumières ? », formulée dans la tradition kantienne comme une question transcendantale ayant reçu une réponse transcendantale définitive, devrait être dé-transcendentalisée et respecifiée comme une question historique « avec les différentes réponses apportées par les lumières avec un petit (l), chacune étant relative à une forme de subjectivité éclairée autoproclamée acquise à travers l'exercice d'un éthos particulier et les pratiques politiques qui lui sont associées^[5] ». Il ne faut pas toutefois restreindre l'enquête à l'Europe car, une fois reconnu le caractère historique de la question, nous devons admettre que, pas plus qu'elle ne peut recevoir de réponse transcendantale définitive, cette question ne saurait accepter de réponse historique définitive. Par conséquent, comme le suggère Tully, « la problématique définie par la question “Qu'est-ce que les Lumières ?” ne saurait plus se cantonner aux débats sans fin des solutions rivales apportées en Europe,

avec, pour arrière-plan, la transition européenne vers un système moderne d'États souverains et ses modifications successives^[6] ».

Je pense que les réflexions de Tully sur la possibilité d'autres Lumières, non occidentales, sont décisives pour l'élaboration d'une approche multipolaire. En effet, une telle approche exige que nous acceptions l'idée d'autres formes de modernité en dehors de celle que l'Occident s'efforce d'imposer au monde entier, sans égards pour les différences de tradition et d'histoire. Défendre un modèle de société autre que le modèle occidental ne devrait pas être perçu comme un signe de régression ou comme la preuve que ces défenseurs sont restés figés à un stade « pré-moderne ». Il est grand temps d'abandonner le principe eurocentré selon lequel notre modèle bénéficie d'une rationalité et d'une morale supérieures.

Une conception « mestiza » des droits de l'homme

Quelles conséquences ce « pluralisme des modernités » a-t-il sur le concept de « droits de l'homme » si central aujourd'hui dans le discours démocratique libéral ? On l'a vu, les droits de l'homme jouent un rôle de premier plan dans le projet cosmopolitique d'une implantation de la démocratie libérale dans l'ensemble du monde. En effet, son principe premier est que l'universalisation des droits de l'homme exige des autres sociétés qu'elles adoptent les institutions occidentales. Cette idée doit-elle être écartée dans un monde multipolaire ?

Penser de façon pluraliste, c'est à mon sens nécessairement problématiser l'idée d'universalité des droits de l'homme telle qu'on la conçoit généralement. Je suis d'accord avec Boaventura de Sousa Santos quand il explique qu'aussi longtemps qu'on les tiendra pour « universels », les droits de l'homme seront l'instrument de ce qu'il appelle « la mondialisation par le haut », quelque chose que l'Occident impose au reste du monde, et que cela contribuera à provoquer le choc des civilisations^[7]. Selon lui, la question même de l'« universalité » des droits de l'homme appartient à la culture occidentale : elle est propre à une culture spécifique et ne peut en aucun cas être présentée comme un invariant culturel. Sousa Santos n'en conclut pas pour autant qu'il faudrait pour cela les

rejeter ; même s'il admet que les politiques des droits de l'homme ont souvent été au service des intérêts économiques et géostratégiques des États capitalistes hégémoniques, il soutient que le discours des droits de l'homme peut aussi s'articuler avec la défense des opprimés. Il rappelle l'existence d'un discours contre-hégémonique des droits de l'homme qui, au lieu d'invoquer de faux universalismes, se construit à partir de spécificités culturelles et de différentes versions de la dignité humaine. Il plaide en faveur d'une conception « *mestiza* » (métissée) des droits de l'homme en vertu de laquelle ceux-ci apparaîtraient comme des droits « multiculturels », autorisant des formulations différentes selon les cultures.

Sousa Santos s'inscrit en cela dans la démarche de Raimundo Panikkar qui considère que, pour comprendre la signification des droits de l'homme, il faut d'abord examiner la fonction qu'ils remplissent dans notre culture. Cela nous permettra ensuite de voir si cette fonction est remplie différemment dans d'autres cultures^[8]. Dans la culture occidentale, on présente les droits de l'homme comme ce qui offre le critère de base à la reconnaissance de la dignité humaine et comme étant la condition nécessaire d'un ordre politique. Ce qu'il faut se demander, c'est si les autres cultures ne donnent pas des réponses différentes à la même question ; autrement dit, nous devrions chercher des équivalents fonctionnels des droits de l'homme. Si l'on convient du fait que ce qui est en jeu dans les droits de l'homme, c'est la dignité de la personne, il est clair que cette question peut recevoir différentes formes de réponse. Ce que la culture occidentale appelle les « droits de l'homme » n'est qu'une façon culturellement spécifique de répondre à cette question, une façon individualiste propre à la culture libérale et qui ne saurait prétendre être la seule légitime.

Il s'agit là à mon sens d'une perspective tout à fait prometteuse : comme Panikkar et Sousa Santos, j'insiste sur la nécessité d'une pluralisation de la notion de droits de l'homme afin que ceux-ci ne deviennent pas un instrument d'imposition de l'hégémonie occidentale. Reconnaître qu'il existe une pluralité de formulations de l'idée des droits de l'homme, c'est rappeler leur caractère politique. On ne peut pas considérer que le débat portant sur les droits de l'homme prend place sur un terrain neutre où les impératifs moraux et rationnels,

tels qu'ils sont définis par l'Occident, représenteraient le seul critère légitime. Ce terrain est au contraire façonné par les rapports de pouvoir où se joue une lutte hégémonique ; d'où l'importance de faire place à une pluralité d'interprétations légitimes.

Quelle Europe ?

Je voudrais conclure ces réflexions sur le politique par une question : quelle doit être la place de l'Europe dans un monde multipolaire ? Une véritable Europe politique est-elle possible, une Europe qui serait en même temps une réelle puissance ? Est-ce même souhaitable ? De toute évidence, c'est une question extrêmement controversée aussi bien à gauche qu'à droite. Voyons pour quelles raisons tant d'individus de gauche ne perçoivent pas cette éventualité comme quelque chose de positif¹⁹. Certains identifient l'Europe au projet hégémonique du capitalisme occidental et considèrent que l'Europe politique ne saurait être qu'une lutte interne à l'Occident entre deux puissances s'affrontant pour l'hégémonie. À la différence près qu'au lieu de suivre les États-Unis, cette Europe-là deviendrait sa rivale. Même si je pense que la fin du monde unipolaire représenterait un processus positif, ce n'est évidemment pas le genre d'Europe que je défends. La création d'un ordre mondial pluraliste implique de refuser l'idée qu'il n'existe qu'une seule forme possible de mondialisation – la forme néolibérale dominante – et que l'Europe doit seulement se battre contre les États-Unis pour faire valoir son leadership. Pour que l'Europe puisse affirmer son identité, c'est l'idée même d'« Occident » qu'il faut mettre en cause afin d'engager une dynamique de pluralisation qui crée un socle de résistance à l'hégémonie néolibérale.

D'autres encore à gauche se méfient de l'intégration européenne parce qu'ils pensent que l'État-nation est l'espace nécessaire à l'exercice d'une citoyenneté démocratique, et que cette citoyenneté est mise en danger par les institutions européennes. Le projet européen serait le cheval de Troie du néolibéralisme, menaçant les acquis obtenus de longue lutte par les partis sociaux-démocrates. Je ne nie pas le bien-fondé de leur méfiance envers les politiques européennes

actuelles, mais je pense qu'ils ont tort de croire que l'on résiste mieux à la mondialisation néolibérale au niveau national. C'est seulement au niveau européen que l'on peut commencer à imaginer une alternative possible au néolibéralisme. Le fait que ce n'est pas, malheureusement, la direction prise par l'Union européenne ne devrait pas nous conduire à nous désengager de la politique européenne, mais nous convaincre au contraire de l'importance de continuer le combat à l'échelle européenne afin d'influer sur le devenir de l'Europe.

Les internationalistes, on l'a vu, s'opposent à l'idée d'une Europe politique parce qu'ils rejettent tout type de frontières et de formes d'appartenance régionales. Ils célèbrent la « déterritorialisation » induite par la mondialisation qui, à leurs yeux, crée les conditions d'un monde véritablement global et sans frontières, où la « multitude nomade » sera enfin capable de circuler librement à sa guise. Les internationalistes prétendent que la construction d'une Europe politique renforcerait la tendance à une « Europe forteresse » et accentuerait encore les discriminations existantes. On ne peut pas exclure cette possibilité : dans une Europe qui a fini par se définir exclusivement comme un concurrent des États-Unis, il est probable qu'un tel scénario se vérifie. Mais la situation serait différente dans un contexte mondial multipolaire où de grandes entités régionales coexisteraient et où le modèle néolibéral de mondialisation ne serait plus qu'un parmi d'autres.

S'il est vrai que tous ceux qui, à gauche, défendent l'idée d'une Europe politique s'accordent pour dire qu'elle devrait promouvoir un modèle civilisationnel différent et non pas simplement chercher à concurrencer l'hégémonie américaine, il est aussi vrai qu'ils n'acceptent pas tous la perspective multipolaire. Certains universalistes libéraux qui considèrent, par exemple, que le modèle occidental de la démocratie libérale devrait être adopté partout dans le monde, défendent eux aussi l'existence d'une Europe politique qui montrerait la voie à suivre aux autres sociétés. Mais ce qu'ils défendent en réalité, c'est un projet cosmopolitique, dans la mesure où ils posent que l'Europe représente l'avant-garde d'un mouvement visant à établir un ordre universel fondé sur l'application généralisée du droit international et des droits de

l'homme. C'est ainsi notamment que Habermas conçoit le projet européen^[10]. L'appel aux Européens qu'il lança en 2003 après l'invasion de l'Irak, afin qu'ils s'unissent et s'opposent aux violations du droit international et des droits humains de l'administration Bush, était très certainement bienvenu. Et pourtant, même si je suis d'accord avec lui sur la nécessité de créer une Europe forte, je ne partage pas son idée que cela constituerait une première étape vers la création d'un ordre cosmopolitique, parce que je refuse les prémisses universalistes sur lesquelles cette vision est fondée.

Pour moi, une Europe véritablement *politique* ne peut exister qu'en lien avec d'autres entités politiques, et en faisant partie d'un monde multipolaire. Si l'Europe peut jouer un rôle crucial dans la création d'un nouvel ordre mondial, ce n'est pas en promouvant un droit cosmopolitique auquel toute l'humanité « rationnelle » devrait se soumettre, mais en contribuant à l'établissement d'un équilibre entre les pôles régionaux dont les préoccupations et les traditions propres seront valorisées, et en acceptant plusieurs modèles vernaculaires de démocratie. Il n'est pas question de nier l'importance des institutions visant à réguler les relations internationales, mais les institutions dont nous avons besoin, plutôt que de s'organiser autour d'une structure de pouvoir unifiée, devraient au contraire permettre un certain degré de pluralisme.

N'en déplaise aux partisans du cosmopolitisme, notre but ne saurait être l'universalisation du modèle occidental de la démocratie libérale. Tenter d'imposer ce modèle – supposé être le seul légitime – aux sociétés récalcitrantes conduit à présenter ceux qui ne l'acceptent pas comme des « ennemis » de la civilisation, et à créer par là les conditions d'un affrontement antagonistique. Évidemment, il y aura toujours des conflits dans un monde multipolaire, mais ces conflits sont moins susceptibles de prendre une forme antagonistique que dans un monde unipolaire. Il n'est pas en notre pouvoir d'éliminer les conflits ni d'échapper à notre condition humaine, mais il est en notre pouvoir de créer les pratiques, les discours et les institutions qui permettront à ces conflits de prendre une forme agonistique. C'est la raison pour laquelle la défense et l'approfondissement du projet démocratique exigent de reconnaître la dimension

antagonistique du politique et de renoncer au rêve d'un monde réconcilié qui aurait dépassé le pouvoir, la souveraineté et l'hégémonie.

[1]. Noberto BOBBIO, *Destra e Sinistra : ragioni e significati di una distinzione politica*, Rome, Donzelli Editore, 1994.

[2]. Niklas LUHMANN, « The Future of Democracy », *Thesis Eleven*, no 26, 1990, p. 51.

[3]. J'ai critiqué la position de Rawls sur ce point dans mon livre *The Return of the Political*, *op. cit.*, chapitre 6.

[4]. Sur ces questions, on peut se reporter à William KYMLICKA, *La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités* (1995), Paris, La Découverte, 2001.

[5]. James TULLY, « Diverse Enlightments », *Economy and Society*, vol. 32, 3, août 2003, p. 501.

[6]. *Ibid.*, p. 502.

[7]. Boaventura DE SOUSA SANTOS, *Toward a New Common Sense : Law, Science and Politics in a Paradigmatic Transition*, Londres, Routledge, 1995, p. 337-342.

[8]. Raimundo PANIKKAR, « Is the Notion of Human Rights a Western Concept ? », *Diogenes*, no 120, 1982, p. 81-82.

[9]. Pour un bon aperçu de ces positions, voir Heidrun FRIESE, Antonio NEGRI, Peter WAGNER (éd.), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, *op. cit.* Voir en particulier l'introduction, p. 7-18.

[10]. Voir notamment *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, *op. cit.*, chapitre 4.

DU MÊME AUTEUR EN FRANÇAIS

Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 1994.

Quelle citoyenneté pour quelle démocratie ? Conférence-débat avec l'Association Démosthène, avec Philippe Chanial, Caen, Éditions Démosthène, 1997.

Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale, avec Ernesto Laclau (1985), Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009.

Agonistique. Penser politiquement le monde (2013), Paris, Beaux-Arts de Paris éditions, 2014.