

LECTURES CRITIQUES

La politique des droits de l'homme contre ses ennemis¹

Est-il vrai, comme le prétend Samuel Moyn, que les droits de l'homme ne sont devenus qu'au cours du dernier demi-siècle une *lingua franca* mondiale – l'âme d'un monde sans âme, l'illusion d'un monde sans illusions, notre « dernière utopie » ? En réfutant l'hypothèse d'un triomphe des droits humains assigné aux années 1970, Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère entendent défendre une généalogie continue. Leur conception politique des droits de l'homme établit un trait d'union entre 1789 et 1948 ou au-delà. À leurs yeux, il est peu judicieux d'opposer les déclarations révolutionnaires américaines et françaises de la fin du 18^e siècle visant la construction d'une citoyenneté nationale et les revendications contemporaines des droits humains.

En restituant les principales critiques adressées aux droits de l'homme, les auteurs font d'abord justice au « procès » qui fut la matrice du 19^e et encore du 20^e siècle. Le chapitre d'ouverture propose une typologie des critiques contemporaines, notamment dans l'espace français, depuis la polémique entre Claude Lefort et Marcel Gauchet ou Pierre Manent : qu'elles soient conservatrices, communautariennes ou radicales, toutes partagent une analyse des dangers que la montée en puissance du discours des droits fait courir à la vie sociale. Si les critiques « anti-modernes » récusent le concept même de droits de l'homme en soulignant certaines contradictions constitutives, les autres s'en prennent surtout aux effets délétères du primat qui leur serait conféré dans nos démocraties.

Comme le rappellent J. Lacroix et J.-Y. Pranchère, les principales critiques s'adressent à l'abstraction, à l'universalisme et à l'individualisme que les droits de l'homme supposent et favorisent. Prolongeant parfois le réquisitoire

du jeune Marx, les objecteurs s'inquiètent du risque de dissolution créé par le « sacre des droits » qui est aussi celui de l'individu, ou du rôle idéologique d'un discours valant renonciation aux promesses d'émancipation. Alors que les traditionnalistes et les conservateurs (notamment schmittiens) dénoncent le principe même d'une politique arrimée aux droits subjectifs qui produit des effets dépolitisants (« impolitiques »), les critiques communautariennes ou radicales insistent sur les liaisons dangereuses de l'éthique des droits humains et de l'individualisme libéral et procédural. Le primat des droits circonscrit l'espace d'une liberté négative qui se soucie peu d'engendrer des acteurs politiques susceptibles de défendre l'autonomie collective. De là à dire que l'idéologie des droits de l'homme est celle du néolibéralisme, il n'y a qu'un pas que certains – aux différents bords de l'échiquier politique – n'hésitent pas à franchir, dans la lignée de la dénonciation marxiste des thuriféraires de l'ordre bourgeois.

Le grand mérite de l'ouvrage tient à la finesse de sa généalogie du scepticisme à l'égard des droits de l'homme. En poursuivant les travaux de Bertrand Binoche, de Danièle Lochak ou de Jeremy Waldron, J. Lacroix et J.-Y. Pranchère ne considèrent jamais les argumentaires hostiles énoncés depuis plus de deux siècles de manière monolithique. Ils explorent de manière magistrale les œuvres de plusieurs auteurs (Edmund Burke, Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Karl Marx, Auguste Comte et Carl Schmitt), et distinguent avec soin différents pôles des critiques adressées aux droits de l'homme, des contre-révolutionnaires aux plus progressistes, des libéraux aux conservateurs et aux communistes. Mais leur objectif est surtout de défendre le discours des droits au tribunal de la raison démocratique. Au terme de l'ouvrage, le retour à Arendt s'impose. Certes, la célèbre formule relative au « droit d'avoir des droits » a pu alimenter des critiques vigoureuses (que l'on restreigne la jouissance des droits aux nationaux ou que l'on dénonce l'hypocrisie des déclarations). Contre ces interprétations, les auteurs montrent qu'une relecture d'Arendt ouvre la voie à une compréhension « politique » des droits de l'homme susceptibles de réfuter de nombreux griefs précédemment énoncés.

1. À propos de Justine Lacroix, Jean-Yves Pranchère, *Le Procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique*, Paris, Seuil, 2016 (La couleur des idées), 350 p., index.

Déployée par Étienne Balibar ou par Étienne Tassin, cette réinterprétation d'Arendt souligne qu'il faut distinguer entre les prétendus « droits naturels », qui se sont révélés de bien faibles remparts pour protéger la nature humaine, et les droits politiques qui ne sont pas seulement ceux de la citoyenneté au sein de l'État nation. Si Arendt refuse une conception essentialiste des droits, elle n'en conclut pas pour autant à l'inanité du concept fondateur de la modernité politique : les droits de l'homme peuvent se concevoir comme des conventions associées à des pratiques sociales, les artefacts fragiles de la vie en commun. Le paradoxe est alors le suivant : les droits de l'homme supposent la citoyenneté, non en fait, mais en droit. Ils signifient que la reconnaissance réciproque au sein de l'espace public est cruciale : il faut que les hommes déclarent publiquement que chacun a le droit de se voir reconnu comme être de droit. Au fond, la politique des droits de l'homme doit être pensée comme « pratique coopérative de ceux qui se reconnaissent mutuellement comme des égaux » (p. 302). Selon cette ligne philosophique, « les droits ne sont pas des attributs que nous posséderions indépendamment de notre relation avec d'autres mais des pratiques de l'intersubjectivité et des actes linguistiques complexes » (p. 312-313).

Cette défense d'une pensée politique des droits de l'homme est finement argumentée et étayée par une nouvelle exégèse d'Arendt, de Claude Lefort et de Jacques Rancière. Comme Catherine Colliot-Thélène, les auteurs considèrent que ce sont les luttes que les exclus du pouvoir (ouvriers, femmes, noirs américains, immigrés, « sans-papiers », etc.) mènent au nom de l'égalité des droits subjectifs qui sont le moteur de la démocratie¹. Néanmoins, J. Lacroix et J.-Y. Pranchère ne surmontent pas totalement les apories souvent invoquées : car à réduire les droits de l'homme à une performance politique inscrite dans l'histoire de la culture, le risque est de ne pouvoir en fixer une liste opposable à la souveraineté du peuple. Si les droits doivent demeurer une aspiration universelle, comment les réduire à des pratiques sociales relatives et contingentes ? Le renoncement à un concept métaphysique de « nature » pose ici des difficultés qu'une vision performative du droit peine à surmonter.

Corrélativement, en choisissant de s'en tenir aux critiques de la première déclaration ou de ses avatars, les auteurs font le pari d'une continuité réelle entre les trois ou quatre « générations » de droits (civils et politiques, économiques et sociaux, culturels ou collectifs, droits des êtres vulnérables). Faut-il passer ces distinctions sous silence ou récuser la distinction entre « droits-libertés » et « droits-créances » ? Cela a pour effet d'exclure du corpus les objections adressées à la « liste » des droits de l'homme (selon que la propriété en est ou non la pierre d'angle) ou aux dernières générations de droits (les droits collectifs peuvent-ils être assimilés à des « droits de l'homme » ?) Cela conduit, enfin, à éviter la difficulté pointée par Étienne Balibar, entre logique de la constitution et logique de l'insurrection, les apories d'une citoyenneté « universelle » qui semble pourtant ne s'incarner que dans des institutions qui déplacent l'exclusion sans jamais la supprimer.

Dans cet esprit, *Le Procès des droits de l'homme* aurait pu enrichir encore sa cartographie en invoquant la critique féministe, présente dès la *Déclaration des droits de la femme* d'Olympe de Gouges (1791) ou de la *Vindication of the Rights of Woman* de Mary Wollestonecraft (1792), ainsi que la critique post-coloniale qui récuse la prétention d'universalité et d'exceptionnalité de l'Occident. Doit-on dénoncer les effets pervers ou « néocoloniaux » du droit (voire du devoir) d'ingérence humanitaire, apparu au moment de la guerre du Biafra (1967-1970) ? L'« extrême urgence » justifie-t-elle les opérations de police internationale ? Si l'ouvrage n'aborde pas directement ces questions, il contribue sans doute à y répondre. Les droits de l'homme ne relèvent pas de l'empathie ; ils ne sont pas un « sanctuaire de la morale », comme le soulignait déjà Claude Lefort. À ce titre, on peut étendre à la sphère de la justice internationale la proposition forte des auteurs : seule l'autodétermination peut être conforme aux droits de l'homme, qui ne sauraient s'exporter comme une religion civile ou un catéchisme républicain. Ni scepticisme ni fondamentalisme : la conception politique des droits de l'homme a vocation à respecter la réalité historique et culturelle des peuples, sans que l'Occident puisse se prévaloir de l'imposer à la canonnière. À cette condition, les droits de l'homme auront en effet,

1. Catherine Colliot-Thélène, « L'interprétation des droits de l'homme : enjeux politiques et théoriques au prisme du débat français », *Trivium*, 3, 2009, <<http://trivium.revues.org/3290>>.

comme le souhaitent J. Lacroix et J.-Y. Pranchère, « l'explosivité d'une utopie concrète ».

Céline Spector -

Université Paris 1 Panthéon Sorbonne

Penser la politique avec Marx¹

Deux livres parus récemment attestent de la vivacité des études marxistes dans l'espace francophone. L'ouvrage collectif coordonné par Jonathan Martineau est sans équivalent en langue française. Si l'on excepte un numéro d'*Actuel Marx* paru en 1990², dont le sujet est plus restreint, il n'existe pas d'autre livre en français donnant une vue synthétique du marxisme anglo-saxon. Le travail de diffusion de la pensée marxiste anglo-saxonne engagé par les éditions québécoises Lux depuis quelques années est d'autant plus utile que les théoriciens ici présentés comme « des figures incontournables » sont, à l'exception de quelques-uns, peu traduits en français et plutôt inconnus du public dans l'hexagone.

Marxisme anglo-saxon embrasse une période qui va des débats des années 1960 contre le réductionnisme aux travaux actuels, très féconds, sur le néolibéralisme³. Il explore un large corpus ancré surtout dans le monde intellectuel britannique, canadien et américain. Chaque chapitre présente la pensée d'une figure marquante du marxisme anglo-saxon (Perry Anderson, Edward Palmer Thompson, David Harvey, Moishe Postone, Derek Sayer, Simon Clarke, Robert Brenner, Ellen Meiksins Wood et David McNally). L'avantage du livre est double : il présente certains auteurs dont on sait peu de chose, et il permet d'inscrire les auteurs mieux connus, comme E. P. Thompson ou D. Harvey, dans un contexte et une constellation qui éclairent utilement leur œuvre.

L'excellente introduction de J. Martineau décrit la genèse de ce courant, qui est moins une « école » que l'opéraïsme italien ou le groupe d'Althusser en France. La *New Left* émerge dans le contexte de l'invasion de la Hongrie par les

champs soviétiques en 1956 puis de l'attaque de l'Égypte de Nasser par les troupes britanniques, françaises et israéliennes. Regroupés autour de la *New Left Review*, issue en 1959 de la fusion du *New Reasoner* (fondé par E. P. Thompson après qu'il eut quitté le PC) et de la *Universities & Left Review* (édité par Stuart Hall et d'autres), des dissidents, des militants et des chercheurs mettent en cause les lignes officielles des partis communiste et travailliste britanniques de l'époque et les dogmes du marxisme-léninisme de l'après-guerre. Engagée dans les années 1960, la réinterprétation de la pensée de Marx s'est poursuivie jusqu'à aujourd'hui, notamment depuis 1989 dans la *London Review of Books*.

Le livre fourmille d'informations sur les parcours biographiques et politiques des auteurs. Il décrit l'espoir qu'a eu un temps E. P. Thompson de réformer le Parti travailliste de l'intérieur ou la découverte simultanée, par D. Harvey, de la pensée de Marx et de la ville de Baltimore. Il revient sur le rôle qu'ont joué certains groupes et organes dans la formation des théoriciens, comme le groupe des historiens communistes du British Communist Party, central dans le parcours intellectuel d'Eric Hobsbawm et d'E. P. Thompson. Surtout, grâce à son introduction, il permet de dégager les spécificités du marxisme anglo-saxon. La discussion avec les marxistes continentaux (Lukács, Gramsci, Althusser, Poulantzas, l'École de Francfort, etc.) a été constitutive du mouvement. Les marxistes anglo-saxons s'en sont pris à la « philosophie de l'histoire », au réductionnisme et au déterminisme économique du marxisme. Ils ont souligné les limites de l'interprétation traditionnelle de la métaphore de la base et de la superstructure. Influencés par Gramsci, la *New Left* britannique a accordé une importance particulière à la dimension culturelle des formes sociales et à l'histoire « vue d'en bas », qui remet l'agir humain et l'expérience vécue au cœur de l'explication du changement social.

Loin d'être unitaire, le marxisme anglo-saxon et la *New Left* anglaise ont cependant été traversés par des débats et des divergences. Un premier courant, auquel est lié P. Anderson, explique le

1. À propos de Jonathan Martineau (dir.), *Marxisme anglo-saxon : figures contemporaines*. De Perry Anderson à David McNally, Québec, Lux Éditeur, 2013 (Humanités), 432 p., bibliographie ; et de Jean-Numa Ducange, Isabelle Garo (dir.), *Marx politique*, Paris, La Dispute, 2015 (Philosopher), 224 p.

2. « Le marxisme analytique anglo-saxon », *Actuel Marx*, 7, Paris, PUF, 1990.

3. David Harvey, *Le nouvel impérialisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010 ; Perry Anderson, *Les origines de la postmodernité*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010.

changement social par la contradiction entre les forces productives et les rapports de production et insiste sur la nécessité de maintenir le point de vue « objectif » de la totalité. Un second courant, qui inclue E. P. Thompson, R. Brenner et E. M. Wood, mais englobe aussi les *cultural studies* anglo-saxonnes nées sous la houlette de Stuart Hall, revalorise les concepts d'aliénation et de réification et souligne que les conflits de classes effectivement vécus par les agents doivent être au cœur de l'analyse historique. On peut citer les travaux d'E. P. Thompson, qui, dans *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, analyse les émeutes des foules en refusant de les percevoir comme de simples réactions aux cycles commerciaux. Ou ceux de Robert Brenner qui ont renouvelé l'interprétation de la Glorieuse Révolution et de la transition de la société féodale au capitalisme.

Les études sur le nationalisme et les études juridiques (portant notamment sur la question de la propriété) sont deux points forts du marxisme anglo-saxon. Dans ce domaine, celui-ci a produit plus d'une œuvre de référence. Il suffit d'évoquer les travaux d'Eric Hobsbawm et de Benedict Anderson sur le nationalisme, les recherches d'E. P. Thompson, de R. Brenner et d'E. M. Wood¹ sur la propriété. On regrettera d'autant plus qu'aucun chapitre ne soit consacré à E. Hobsbawm (pas plus qu'à Terry Eagleton ou Frederic Jameson) et que la structure du livre (un auteur par chapitre) n'ait pas été assouplie par endroits pour laisser place à des synthèses sur des points thématiques transversaux.

Il incombe en effet au lecteur de reconstruire, par recoupements, les spécificités et la cohérence du marxisme anglo-saxon, au fil des portraits intellectuels qui lui sont présentés, dès lors qu'il a laissé derrière lui l'introduction. Cela se fait sans trop de peine lorsqu'il est question des débats entre les auteurs (par exemple, la controverse entre P. Anderson et E. P. Thompson à propos d'Althusser, dans les deux premiers chapitres, ou le débat entre P. Sweezy et R. Brenner sur l'émergence du capitalisme, dans le chapitre 7) ou lorsque l'influence qu'a exercé un auteur sur un autre paraît suffisamment grande pour qu'on soit en mesure de parler de filiation entre les deux

(c'est le cas de R. Brenner et d'E. M. Wood, représentants du courant du « marxisme politique »). La chose est plus malaisée dans les autres cas. Et l'on se prend à regretter parfois que le style trop narratif laisse souvent le lecteur sans points de repère théoriques. On regrettera également que certains contributeurs simplifient à outrance la pensée d'Althusser. On nous objectera que le philosophe français était un contre-modèle pour la plupart des anglo-saxons (à l'exception de Perry Anderson qui s'y réfère longtemps). Mais il y a un peu de facilité et de conformisme à caricaturer la pensée d'Althusser aujourd'hui et à parler de sa stérilité et de son dogmatisme².

En bref, le livre présente donc certaines faiblesses. Plus d'une fois, de simples indications tiennent lieu d'analyse (par exemple sur la question de la dialectique³ ou dans la présentation des débats sur la théorie de la valeur de Marx). Il reste qu'il est le seul à offrir au lecteur francophone une vue panoramique de ce courant essentiel du marxisme qu'est le marxisme anglo-saxon et qu'à cet égard, il est irremplaçable.

Au moment où des pans entiers de la gauche radicale sont marqués par l'anti-marxisme, et où l'image qui domine chez ceux qui considèrent que Marx a encore quelque chose à nous dire est celle, kaléidoscopique, des « mille marxismes » (André Tosel), l'ouvrage coordonné par Jean-Numa Ducange et Isabelle Garo, *Marx politique*, manifeste quant à lui une cohérence et une fermeté de vues d'autant plus remarquables qu'il s'agit d'un recueil d'articles. Les textes qui le constituent (écrits par Jean-Numa Ducange et Isabelle Garo, Stathis Kouvélakis, Kevin B. Anderson, Ellen Meiksins Wood, Guillaume Fondu et Antoine Artous) forment un ensemble qui frappe par son unité et sa vigueur intellectuelle.

La figure d'un Marx antidémocrate, qu'on trouvait sous la plume d'André Glucksmann, de François Furet, mais aussi de Cornélius Castoriadis, est patiemment démontée. Tout comme l'idée que Marx ne serait politique que dans son activité militante et dans ses écrits de conjoncture. Sans aller jusqu'à dire comme J.-N. Ducange et I. Garo dans leur introduction que le « Marx politique est largement méconnu », on peut saluer la

1. On notera que *Liberté et propriété. Une histoire sociale de la pensée politique occidentale de la Renaissance aux Lumières* (Montréal, Lux éditeurs, 2014) vient d'être traduit en français.

2. Voir le texte de Xavier Lafrance sur Thompson.

3. Voir le texte de Sébastien Rioux, p. 103.

justesse des lectures qui nous sont proposées et qui renouvellent le « Marx politique » qu'en d'autres temps ou d'autres lieux nous présentaient l'opéraïsme italien ou le marxisme anglo-saxon.

Battant en brèche l'idée que la pensée politique de Marx consisterait simplement à réduire la politique au reflet de l'économie, l'ouvrage nous dépeint un Marx que la « pensée anti-totalitaire » voudrait avoir jeté aux oubliettes. C'est un penseur attentif aux formes institutionnelles qu'il nous fait découvrir ou redécouvrir, un penseur qui a le souci constant, depuis les écrits de jeunesse jusqu'aux textes de la maturité, de ne pas renvoyer les formes institutionnelles du côté des apparences, mais de les penser comme des médiations nécessaires de l'action individuelle et collective.

Dans le premier texte, intitulé « La forme politique de l'émancipation », Stathis Kouvelakis évoque la lecture de Norberto Bobbio. Le philosophe italien voyait en Marx un penseur libertaire inconséquent qui justifiait les moyens étatiques et autoritaires de la période « transitoire » au nom d'un idéal qu'il partageait en fait avec l'anarchisme, celui d'un état futur dans lequel régnerait l'harmonie spontanée des rapports sociaux, dépouillés de toute formalisation politique. Contre cette interprétation, S. Kouvelakis rappelle que, pour Marx, la disparition de l'État dans une société sans classe n'était pensable qu'à condition de maintenir « des fonctions analogues aux fonctions actuelles de l'État » (*Critique du programme de Gotha*). Le débat avec Bakounine montre en outre qu'il est difficile de voir en Marx « un penseur libertaire inconséquent ». Marx critique en effet chez Bakounine « la dualité entre l'emphatique discours anti-politique et anti-autoritaire » et le caractère secret des associations qu'il a créées avec ses partisans. Selon Kouvelakis, Althusser, après Bobbio, a contribué à masquer la fécondité politique de Marx. Dans une intervention célèbre (« Marx dans ses limites », 1978), il aurait « officialisé la crise du marxisme » en montrant qu'il manquait une théorie de l'État communiste chez l'auteur du *Capital*. Si l'on peut douter qu'Althusser et les althussériens aient vu en Marx un auteur anti-politique, comme l'affirme S. Kouvelakis, on ne peut nier cependant que Kouvelakis soit un bon guide pour arpenter le corpus marxien. Il nous entraîne des réflexions de Marx et d'Engels sur la forme Commune à leurs analyses de la forme République ou du pouvoir constituant,

que les formulations vagues sur la fin de l'État dans la société communiste et sur le « dépérissement de l'État » ne doivent pas nous faire oublier.

Dans le chapitre suivant, un texte de 2012 inédit en français et intitulé « Capital et classe, mais pas seulement », K. B. Anderson aborde la thématique du nationalisme et de l'éthnocentrisme. Qu'actuellement des lectures erronées de Marx favorisent le ralliement de jeunes radicaux à l'anarchisme et accèdent à l'idée que Foucault, Deleuze, Nietzsche ou Heidegger sont des penseurs plus radicaux que Marx, K. B. Anderson en est convaincu. Edward Said par exemple est de ceux qui considéraient que Marx était trop classiquement progressiste pour être vraiment radical¹ et soutenait, comme d'autres, qu'il n'avait pas su intégrer à son modèle théorique les problèmes liés à la race, à l'ethnicité, à la nation et au genre. K. B. Anderson démontre en deux temps ce que l'accusation a d'injuste. Il rappelle que dans ses textes sur l'Inde, la Chine et la Russie, dont la plupart ne sont pas traduits en français, mais dont on peut espérer qu'ils figureront bientôt dans la GEME, Marx a su traiter du problème de « l'autre » non occidental, et il montre que dans ses textes sur la Pologne, les États-Unis et l'Irlande, Marx a abordé la question de l'*ethnos* et de la nation.

Le troisième chapitre, « Capitalisme et émancipation humaine », est une intervention prononcée en 1987 par l'historienne américaine E. M. Wood en l'honneur d'Isaac Deutscher. Traitant non pas directement des textes de Marx ou de leur interprétation, il a pour objet l'articulation des luttes anticapitalistes et du rapport qu'entretiennent sur la longue durée le capitalisme d'une part, l'esclavage, les discriminations de genre et de race d'autre part. Celle qui fut longtemps la collaboratrice de la *New Left Review* souligne qu'à l'époque précapitaliste, l'extraction de survalueur ne dépendait pas du contrôle du procès de production par les seigneurs, mais plutôt de pouvoirs coercitifs politico-militaires. À cet égard, en créant la figure du paysan-citoyen, c'est-à-dire d'un paysan délié de toutes les formes de relations tributaires, et, à un degré inégalé, des loyers et de l'impôt, la société athénienne a représenté une exception jamais retrouvée depuis. Si, aux yeux d'E. M. Wood, il est indéniable que le capitalisme a rendu possible une extension sans précédent de la citoyenneté, il est néanmoins stratégiquement

1. Voir Edward W. Said, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980.

erroné de concevoir la transition au socialisme simplement comme une extension des droits de la citoyenneté. La lutte pour les biens extra-économiques – l’émancipation de genre, l’égalité raciale, la paix, la santé écologique, la citoyenneté démocratique – à laquelle tout socialiste devrait être attaché, ne suffit donc pas. E. M. Wood considère que si la paix mondiale et la protection de l’environnement sont incompatibles avec le capitalisme, le capitalisme tolère au contraire très bien l’égalité raciale et l’égalité de genre. L’indifférence structurelle aux identités sociales des individus exploités le rend tout à fait capable de renoncer aux inégalités extra-économiques. Leur éradication ne peut donc suffire à réaliser l’émancipation, d’autant moins que le capitalisme n’opère une extension sans précédent de l’égalité juridique qu’en la dévaluant.

Dans le chapitre 4, « Hétérodoxie et critique de l’économie politique », Guillaume Fondu situe la perspective marxienne par rapport à ce qu’il appelle les « hétérodoxies ». Il entend par là les théories économiques qui critiquent aujourd’hui l’économie néoclassique dominante, son individualisme méthodologique, sa naturalisation des catégories d’« individu », de « concurrence », de « consommateur », etc. L’argumentation de G. Fondu vise à montrer que la critique marxienne de l’économie politique est plus puissante et actuelle que celle de bien des courants contemporains. Elle remettrait en effet en cause la perspective *mainstream* de l’économie (la micro-économie dérivée du choix rationnel) de manière plus fondamentale que les deux principaux courants hétérodoxes qui ont dernièrement fleuri en France, à savoir la théorie des conventions et la théorie de la régulation. Les projets de Frédéric Lordon (*La société des affects*, 2013) et d’André Orléan (*L’empire de la valeur*, 2011) en particulier, sont passés au crible. Ces économistes se réfèrent tous deux au projet marxiste dans leur tentative de saisir le moteur de l’exploitation salariale et de fonder un paradigme non naturaliste pour l’économie. Ils reprochent néanmoins à Marx de ne pas être allé assez loin dans des directions, de livrer une explication mécaniste de l’exploitation et une conception substantialiste de la valeur. G. Fondu leur retourne l’objection. Et comme Antoine Artous dans le chapitre suivant,

il livre en passant au lecteur des points de repère extrêmement utiles pour s’orienter dans la constellation des économistes de gauche (les « économistes atterrés », les postkeynésiens, Thomas Piketty, Jean-Marie Harribey, la *Wertkritik*, etc.). Il décèle dans les positions de F. Lordon et d’A. Orléan une conception « durkheimienne » du social. Secrètement, ces économistes assimileraient le social à une puissance qui s’impose de l’extérieur aux individus. Ce faisant, ils retomberaient en deçà de Marx, partageant le schème de « la société contre l’individu » avec les durkheimiens mais aussi avec l’organicisme contre-révolutionnaire. Selon G. Fondu, F. Lordon et A. Orléan ne fournissent pas de critère opératoire de l’individuation. Ils mobilisent un concept d’individu assez vague, qui désigne peu ou prou l’individu biologique et qu’il reviendrait en réalité aux neurosciences de fonder. La théorie marxienne paraît plus rigoureuse à cet égard, non seulement parce qu’elle n’oppose pas individu et société (le social y est le *transindividuel*) mais surtout parce qu’elle ne pose pas l’individuation comme un fait et se donne pour but de l’expliquer (voir l’*Introduction* de 1857).

Les textes qui composent ce livre, écrits par d’excellents marxologues, offrent ainsi un panorama utile des courants théoriques qui font aujourd’hui usage de Marx. Ils affrontent sans dogmatisme la question des lacunes de la théorie marxienne (le nationalisme, l’antijuridisme, le féminisme et le racisme, la question de la culture, etc.) et montrent que la pensée de Marx continue d’être féconde pour penser la politique aujourd’hui, dans le contexte du néolibéralisme, de la crise de la gauche et de la crise de la construction européenne.

Céline Jouin -

Université de Caen Normandie, EA 2129

« Identité et subjectivité »

— Habermas : le formalisme à l’épreuve du sujet¹

Nombreuses sont les critiques qui visent le formalisme excessif de la théorie morale et politique d’Habermas. Contre un

1. Estelle Ferrarese, *Éthique et politique de l’espace public. Jürgen Habermas et la discussion*, Paris, Vrin, 2015 (La vie morale), 220 p. ; et Isabelle Aubert, *Habermas. Une théorie critique de la société*, Paris, CNRS Éditions, 2015, 440 p., bibliographie, index.

universalisme juridique aveugle aux particularismes ou une approche exclusivement discursive des problèmes moraux, Axel Honneth, Seyla Benhabib ou Iris Marion Young ont ainsi défendu la nécessité de réhabiliter dans la théorie politique le point de vue du sujet incarné, « situé », concret. Opérant selon des stratégies distinctes, les deux ouvrages dont il est ici question partagent cette prémisse et mettent la philosophie pratique d'Habermas à l'épreuve du sujet. Estelle Ferrarese centre l'examen sur la question de l'espace public et son rapport à la sphère des expériences privées. Isabelle Aubert reconstruit quant à elle, au cœur du modèle communicationnel, une théorie habermassienne du « sujet » dont elle montre la complexité tout autant que les insuffisances. Quelle conception de la subjectivité ces réévaluations engagent-elles ?

L'expérience privée et la politique de l'espace public

L'intérêt d'E. Ferrarese pour le motif de l'espace public chez Habermas, dont le premier chapitre rappelle les origines, s'explique par la tension entre communication et politique qui habite sa théorie. Depuis le tournant linguistique, l'espace public tend à se confondre avec les règles de la pragmatique et semble se diluer progressivement dans l'espace de la communication, ainsi que le montre le deuxième chapitre. Mais, paradoxalement, une fonction *politique* lui demeure attachée. C'est à l'autonomie de cette logique politique, distincte de la morale, qu'E. Ferrarese veut réfléchir. Dans le troisième chapitre, elle observe ainsi qu'Habermas prend en compte le rôle du compromis dans les négociations et que, par ailleurs, il réévalue dans *Droit et démocratie* le principe de discussion (ou principe « D ») au titre d'un « principe démocratique ». Au fondement de la communauté politique, il y a une pratique d'autodétermination de la *volonté* collective au-delà de la seule production d'une opinion valide et morale. Cette pratique, qui demeure minimalement normative et implique de renoncer à une conception identitaire et substantielle de la communauté. Elle fait de la politique le lieu dénué de violence qui permet à une société de « survivre au désaccord » (p. 218).

Dans ce parcours proposé par E. Ferrarese, une brèche s'ouvre au quatrième chapitre, qui engage une critique de la conception habermassienne de la sphère privée. Certes, le modèle

habermassien n'est pas strictement libéral, dans la mesure où il ne repose pas sur la dichotomie de la sphère privée et de la sphère publique, mais soumet au contraire cette frontière à la discussion. Habermas est ainsi soucieux d'amender le clivage entre l'identité publique et l'identité privée sur lequel fait fond le libéralisme. Sa conception est toutefois problématique à plusieurs titres.

La sphère privée est identifiée par Habermas à l'espace émancipateur où s'épanouit une subjectivité qui constitue le terreau de l'usage public du raisonnement. C'est bien sûr négliger que la sphère privée, pour les femmes notamment, est historiquement la sphère de la domesticité, et que celle-ci, loin d'être exclusivement structurée par la communication, est traversée par des relations de pouvoir. L'accès à une sphère *réellement* privée a ainsi constitué une revendication historique de la part des femmes. Il faut également mettre en question la façon dont Habermas envisage les « expériences vécues subjectives ». Axel Honneth – dont E. Ferrarese s'inspire ici – a reproché à Habermas la rigidité et le formalisme d'un modèle construit exclusivement sur les « règles langagières de l'entente » (p. 150) et qui de ce fait ne permettrait pas de thématiser la souffrance vécue par les sujets. Celle-ci relèverait d'une expérience brute que la théorie sociale habermassienne n'est pas en mesure d'accueillir, alors même que l'enjeu de la critique est précisément de l'articuler à « la prise de parole et à l'argumentation » (p. 151). Pour E. Ferrarese, « les discussions qui se déroulent dans l'espace public engageant des interlocuteurs abstraits, sans corps » (p. 163) et révèlent l'incapacité de la théorie à intégrer « la chair souffrante » (p. 168) au système.

Vers une révision du modèle habermassien ?

Isabelle Aubert suggère un autre diagnostic sur la place de la vulnérabilité dans la pensée d'Habermas. Dans sa monographie *Habermas. Une théorie critique de la société*, elle engage un dialogue qui cherche lui aussi à mettre à l'épreuve le modèle communicationnel habermassien à partir du rôle qu'y joue l'expérience subjective. Il s'agit toutefois pour elle de suggérer une révision du modèle, plutôt que de le récuser radicalement. Montrant qu'Habermas développe une conception spécifique du sujet, à la croisée d'une théorie philosophique de l'intersubjectivité et d'une théorie sociologique de l'individuation par la socialisation, I. Aubert plaide ainsi pour une

approche « expressive » de la subjectivité, qui permettrait selon elle de rendre pleinement justice au projet originaire de Habermas. À partir d'une reconstruction des ruptures que celui-ci opère à l'égard de la « philosophie de la conscience » propre à la tradition métaphysique occidentale, elle examine les points de tension que la dimension « expressive » de la singularité individuelle est susceptible d'introduire dans un paradigme fondé sur l'absolue et symétrie de l'interaction et soutient que cette structure symétrique, qui masque les dysfonctionnements de la communication, doit être infléchi.

La première partie, s'appuyant sur la critique adressée par Habermas aux représentants de l'École de Francfort, retrace la genèse du modèle intersubjectif qui fonde sa théorie sociale. Avec Adorno et Horkheimer, Habermas veut penser la formation des identités individuelles à partir des processus de socialisation contradictoires dont la théorie critique a cherché à rendre compte, notamment grâce à la psychanalyse. La prémisse philosophique de l'intersubjectivité devient toutefois constitutive, et c'est d'elle qu'est déduite une conception du sujet comme « rapport dialogique à soi » (p. 37). Cette idée le conduit à changer de paradigme théorique et à développer une conception de l'agir communicationnel. C'est l'articulation entre le modèle intersubjectif et le sujet qui dès lors doit être interrogée. Le deuxième chapitre montre qu'on trouve chez Habermas le passage d'une première à une seconde conceptualisation de l'intersubjectivité. La première est déterminée à partir d'un modèle psychanalytique, qui s'appuie sur l'autoréflexion et l'asymétrie entre l'analyste et l'analysant pour penser le rétablissement d'une intersubjectivité sans contrainte, réservant ainsi un rôle intéressant à l'idée de résistance et de lutte, dont I. Aubert suggère qu'elle aurait pu être davantage exploitée. La seconde, privilégiée par la théorie de l'agir communicationnel, repose en revanche sur les principes formels de la pragmatique. Ici, la rationalité est liée en un sens étroit à la capacité d'argumenter, même si par ailleurs la pratique ordinaire de la communication la déborde.

La reconstruction par la pragmatique de l'infrastructure des échanges discursifs permet de distinguer trois types d'« attitudes » engagées par la pratique communicationnelle : la recherche de

la vérité, la volonté de se conformer aux normes, et la capacité à faire preuve d'une certaine forme de sincérité. Celles-ci constituent des « prétentions » inhérentes aux actes de langage et sont repérables dans des formes « d'agir » distinctes, mais par ailleurs elles produisent des rapports à soi différenciés, qui permettent d'envisager le sujet sous ces trois modalités que sont le sujet épistémique, le sujet pratique, et le sujet expressif (p. 213). En repartant des travaux d'Erving Goffman, I. Aubert cherche à donner plus d'ampleur au rôle de « l'agir dramaturgique », c'est-à-dire à la mise en scène des acteurs, dans l'appréhension des relations sociales sous un prisme communicationnel. Toute mise en scène, parce qu'elle repose sur le désir de capter l'attention d'un locuteur perçu comme observateur, suppose une stratégie de communication et un rapport spécifique du sujet à la présentation qu'il donne de lui-même : elle introduit une forme d'asymétrie entre les interlocuteurs. Le statut de cette asymétrie, important tant d'un point de vue moral que politique, est au centre des deux derniers chapitres de l'ouvrage.

Vulnérabilité et principe de différence

La théorie morale d'Habermas se caractérise par un infléchissement remarquable entre *Morale et communication* (1983) et *l'Éthique de la discussion* (1991). Sous l'influence de l'éthique du *care*, Habermas réévalue la relation morale comme une réponse à la vulnérabilité. Fragilité constitutive de la « personne », qui ne peut former un « centre intérieur »¹ qu'à partir des relations interpersonnelles où elle s'aliène, la vulnérabilité n'est toutefois pas uniquement un principe anthropologique ; elle se renforce sous l'effet d'une rationalisation pathologique du monde vécu. La vulnérabilité de la personne est d'autant plus grande qu'elle pâtit d'une absence de symétrie dans ses rapports aux autres sujets. Mais le prisme de la symétrie, sa garantie par des procédures, est-il suffisant ? I. Aubert se demande ici s'il ne faudrait pas articuler à l'intersubjectivité « un principe d'attention dissymétrique » permettant de prendre en compte « la différence individuelle » (p. 299) et trouve dans les théories du *care* une ressource pour compléter l'approche déontologique d'Habermas. Le *care* constitue en effet un point de vue moral qui est fondé sur la

1. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. fr. de M. Hunyadi, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, p. 67.

« sollicitude réciproque » mais n'est pas « symétrique » (p. 302). Non seulement il permet, selon I. Aubert, de compléter le point de vue de la justice, mais le fait d'articuler ces deux principes relativise l'opposition d'une morale formelle et d'une morale contextuelle. Habermas lui-même prend en compte, dans sa théorie de la discussion, la dimension située de toute pratique morale, dans la mesure où il thématise les discussions concernant l'application des principes moraux.

Au niveau politique, ainsi qu'il apparaît dans le sixième et dernier chapitre, il faut bien voir là encore que le modèle intersubjectif défendu par Habermas permet de penser une figure spécifique du sujet ou de la « personne délibérative », pour reprendre les termes de Klaus Günther¹. Celle-ci surgit de la co-originarité de l'autonomie privée et publique, permettant de saisir le « sociétaire juridique » sous le double trait du citoyen républicain et du titulaire de droits de la tradition libérale. Le sujet s'auto-réalise dans la mesure où il est autonome – le sens de l'autonomie s'en trouve élargi. Seulement, cette conception s'inscrit dans un paradigme procédural du droit qui fait dépendre la rationalité de la seule logique formelle de l'argumentation. I. Aubert propose ici une double critique de la procédure. La première insiste sur l'écart entre l'idée de la procédure et la façon dont elle se déroule effectivement. Pour résorber cet écart, elle s'inspire des travaux de Bernhard Peters², mobilisant ainsi une théorie de l'espace public qui permettrait d'envisager la communication à partir des asymétries qui s'y font jour : différences de visibilité, d'influence, accès inégal à l'information. La seconde met en cause le caractère abstrait et formel d'un processus d'argumentation qui ne permet pas de faire entendre leur voix à ceux qui ne disposeraient pas des codes procéduraux. Il s'agit ici de penser l'existence « d'autres modes d'expression politique » (p. 309) que les institutions se doivent de reconnaître, au moyen de mécanismes tels que ceux auxquels a réfléchi I. M. Young³. En définitive, il s'agit bien de « compléter par un principe différentialiste » (p. 408) l'universalisme abstrait d'Habermas.

Deux faiblesses affectent donc, selon I. Aubert, la théorie communicationnelle. La théorie morale et politique repose en premier lieu sur un principe unilatéral de symétrie qui ne rend pas justice aux différences. Il est possible de l'assouplir en amendant le cadre universaliste abstrait par un principe différentialiste. Mais la conception habermassienne du sujet est par ailleurs lacunaire et requiert que le caractère expressif de la subjectivité soit enrichi.

Cette révision suffit-elle ? I. Aubert le constate elle-même, il est problématique de penser le rapport à soi et la relation à autrui de façon équivalente. Citant Benveniste, elle rappelle que la « condition de dialogue est constitutive de la personne, car elle implique en réciprocité que *je* deviens *tu* dans l'allocution de celui qui à son tour se désigne par *je* ». Mais « cette polarité ne signifie pas égalité ni symétrie : « ego » a toujours une position de transcendance à l'égard de *tu* »⁴. Elle en conclut que « l'idée d'un rapport à soi informé par l'attitude performative est compatible avec une dimension privilégiée du rapport à soi. Le silence maintenu par Habermas à cet égard est troublant » (p. 214). Or, le développement de l'expressivité du sujet s'intègre parfaitement au cadre communicationnel, et Habermas lui-même recourt aux travaux de Goffman pour thématiser le sujet expressif sur le modèle de l'acteur public : « Un acteur a des souhaits et des sentiments au sens où il pourrait, s'il le voulait, exprimer ces expériences vécues devant un public, et ce, de telle sorte que ce public s'il se fie aux manifestations expressives de l'acteur, lui *attribue* les souhaits ou les sentiments exprimés *comme* une chose subjective »⁵. La difficulté fondamentale du modèle habermassien semble se situer plutôt, ainsi qu'I. Aubert l'observe elle-même, dans le fait de passer sous silence le privilège du rapport à soi constitutif de la subjectivité. Or, pour redonner à la subjectivité cette épaisseur vécue, il faudrait renouer avec l'idée d'une « vie intérieure »⁶, à laquelle Habermas a renoncé en rompant avec les philosophies de la conscience. Si l'expérience vécue trouve sa place dans l'espace public de la

1. Klaus Günther, « Welchen Personenbegriff braucht die Diskurstheorie des Rechts ? », dans Hauke Brunkhorst, Peter Niesen (Hrsg.), *Das Recht der Republik*, Francfort, Suhrkamp, 1998, p. 83-104, dont p. 91.

2. Bernhard Peters, *Rationalität, Recht und Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1991.

3. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 184.

4. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1997, p. 260.

5. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. fr. de J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, tome 1, p. 107 (Je souligne).

6. J. Habermas, *ibid.*

communication, c'est en tant qu'elle est, ainsi que le note E. Ferrarese, « objet de discours », et « qu'exprimer à la première personne quelque chose de son expérience intérieure constitue une pratique sociale, organisée selon certaines règles, pratique qui doit servir de seul point de repère pour la théorisation de la subjectivité » (p. 154).

Clotilde Nouët –

Université Paris 1-Panthéon Sorbonne/Humboldt
Universität/Centre Marc Bloch

— Ce que la reconnaissance fait à la justice¹

Les *pathologies de la raison* (PR) forme le second tome d'un recueil d'articles publiés par Axel Honneth, dont les travaux sur la reconnaissance sont bien connus du public francophone. Avec *Ce que social veut dire* et après *La société du mépris* (2006) et *Un monde de déchirement* (2013), le lecteur dispose désormais en traduction française de la quasi-entièreté des articles que le philosophe francfortois avait fait paraître en plusieurs volumes aux éditions Suhrkamp entre 1990 et 2010. On y retrouve sa marque de fabrique. Tout au long de ces articles, A. Honneth se confronte, dans le but de la revivifier, à la longue « tradition de la philosophie sociale », qu'il fait remonter à Rousseau et qu'il prolonge jusqu'à Foucault et Habermas, tout en lui incluant l'étape obligée de l'hégélianisme de gauche. Là où le premier tome de *Ce que social veut dire*, intitulé *Le déchirement du social*, s'attachait surtout à discuter la filiation française de cette tradition (parmi laquelle l'auteur compte Sartre, Merleau-Ponty, Castoriadis et Bourdieu), *Les pathologies de la raison* s'intéresse en premier lieu au pendant allemand constitué par les représentants de l'École de Francfort. Preuve s'il en est du désir constant d'A. Honneth (son premier ouvrage, paru en 1986, croisait déjà l'École de Francfort avec Foucault²) de mettre en dialogue les traditions théoriques qui ont

cours de part et d'autre du Rhin. Dans *Les pathologies de la raison*, il nous invite ainsi à relire deux figures emblématiques de la Théorie critique (Adorno et Benjamin), mais aussi à découvrir les travaux encore méconnus d'auteurs s'inscrivant de près ou de loin dans ce courant de pensée, dont Franz Neumann (et sa théorie politique du rôle de l'angoisse), Alexander Mitscherlich (et sa psychanalyse sociale) et Albrecht Wellmer (et son accent adornien sur les « dissonances de la raison communicationnelle »).

Dans une introduction inédite, A. Honneth retrace utilement le fil conducteur de ses réflexions depuis ces vingt dernières années. Paru en 1992, *La lutte pour la reconnaissance*, son premier ouvrage majeur, défendait la thèse selon laquelle les conflits suscités par des attentes non satisfaites de reconnaissance constituaient le moteur historique du développement moral des sociétés modernes³. À partir d'une telle prémisse, il restait cependant à mettre au clair les critères normatifs sur la base desquels de tels conflits pouvaient être départagés, ce à quoi A. Honneth s'est attelé dans ses travaux ultérieurs. Deux voies s'ouvraient alors au philosophe soucieux de clarifier la perspective critique qui est la sienne. Il y aurait la voie dessinée par la « philosophie sociale » : celle-ci critique les pathologies sociales qu'elle diagnostique en s'appuyant sur les critères normatifs de la « vie bonne » et de la « réalisation individuelle de soi ». En empruntant la voie de la « philosophie politique », il s'agirait par contre de s'attaquer aux injustices sociales en faisant valoir la « répartition équitable des libertés individuelles entre tous les membres de la société » (PR 12). Derrière la « philosophie sociale » et la « philosophie politique », on aura identifié sans peine, d'un côté, la tradition dont A. Honneth s'est longtemps réclamé et, de l'autre, les théories de la justice développées par Rawls et par Habermas dans *Droit et démocratie*. Contrairement à ce qu'il laissait encore entendre au tournant des années 2000⁴, A. Honneth prétend à présent avoir voulu

1. À propos de Axel Honneth, *Ce que social veut dire. II. Les pathologies de la raison*, traduction de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2015 (Nrf-essais) (1^{re} éd. all. : 1990), 400 p., index ; et *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, traduit de l'allemand par Frédéric Joly et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2015 (Nrf-essais) (1^{re} éd. all. : 2011), 610 p., index.

2. Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Francfort, Suhrkamp, 1989. Une traduction française de l'ouvrage est en cours d'élaboration. Elle devrait paraître aux éditions de La Découverte.

3. Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2000 (Folio-essais). La traduction a originellement paru aux éditions du Cerf, dans la collection « Passages ».

4. Axel Honneth, « Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale », *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006, p. 39-100.

réconcilier, au lieu de les opposer frontalement, ces deux options en termes de critères normatifs (la « vie bonne » ou le « juste »), d'objets de la critique (les « pathologies sociales » ou les « injustices ») et de discipline (la « philosophie sociale » ou la « philosophie politique »). Une telle réconciliation était déjà visible selon lui dans l'entreprise critique menée par l'École de Francfort, et tout particulièrement dans la *Dialectique de la raison* qu'Adorno et Horkheimer rédigeaient lors de leur exil américain. La manière dont ces derniers sont parvenus à combiner « le diagnostic d'une pathologie sociale avec les objectifs d'une théorie de la justice » (PR 19) ne satisfait pourtant pas entièrement A. Honneth. Adorno et Horkheimer aboutissaient en bout de course à émettre une forte réserve d'ordre « généalogique » (post-nietzschéenne ou foucauldienne avant la lettre) quant à l'idée même de justice sociale et à sa réalisation « mensongère » dans le contexte des sociétés de masse. Tout en s'inspirant du geste critique francfortois, A. Honneth souhaite donc éviter de reproduire une réserve excessive (car, à terme, destructive) à l'égard de l'idée de justice sociale. Pour lui, c'est « le langage de la reconnaissance » qui doit fournir l'idiome adéquat à une réconciliation des deux voies, puisque « la lutte pour la reconnaissance peut être comprise, selon le point de vue adopté, aussi bien comme l'indicateur d'une pathologie sociale que comme l'indice d'une injustice » (PR 14). Il est à noter que la tentative de concilier, sous l'idiome théorique commun de la reconnaissance, les approches de la « philosophie sociale » et de la « philosophie politique » n'est pas sans altérer en retour l'une et l'autre, même si, en l'espèce, A. Honneth semble surtout se concentrer sur ce que la reconnaissance fait à la justice, en laissant en suspens – nous y reviendrons – la question de savoir si la justice n'imprimerait pas aussi une série de déplacements du côté de la reconnaissance.

Dans « Le tissu de la justice », article dont il estime qu'il marque « un moment central dans la genèse de [sa] pensée » (PR 28), A. Honneth expose les « limites du procéduralisme contemporain » en matière de théorie de la justice. Les approches actuelles de la justice issues pour l'essentiel des travaux de Rawls ont pour principales limites : une appréhension individualiste de l'autonomie personnelle (l'insistance sur les

préférences individuelles de chacun ne parvient pas à cerner la façon dont ces préférences s'intègrent dans des rapports intersubjectifs de reconnaissance) ; une méthodologie constructiviste *a priori* en ce qui concerne les principes de légitimation (dont le problème de l'application à la réalité sociale ne se laisse poser qu'après coup) ; et enfin une vision stato-centrée des sphères institutionnelles de la justice (une primauté est accordée à l'État de droit démocratique aux dépens d'autres formes de vie institutionnelle, comme les relations d'intimité ou le travail). À cela, A. Honneth oppose, sur le plan matériel du domaine d'extension de la justice, que celle-ci doit prioritairement porter sur les rapports intersubjectifs de reconnaissance et, sur le plan formel de la méthode de génération des principes de justice, que ceux-ci doivent ultimement se référer à un « processus réel dans le monde social » (PR 297). Le programme d'une théorie alternative de la justice sous les prémisses de la reconnaissance trouve toute sa mesure dans *Le droit de la liberté*. Cet ouvrage constitue l'*opus magnum* de son auteur au regard non seulement de sa taille (près de 600 pages) mais aussi et surtout de son ambition (poser les linéaments d'une théorie éthique, néo-hégélienne, de la justice).

Avec sa tentative antérieure de « réactualiser » à nouveaux frais la philosophie hégélienne du droit, A. Honneth avait déjà mis au jour « les pathologies de la liberté » que suscitent certaines conceptions erronées de l'autonomie individuelle¹. *Le droit de la liberté* (DL) poursuit le diagnostic en offrant une analyse critique très fine des différents concepts de la liberté qui prévalent en contexte moderne ainsi que des théories de la justice qui en découlent. La première partie de l'ouvrage est ainsi consacrée à une « revisitation historique » des plus importantes conceptions modernes de la liberté. Aux « deux concepts de liberté » – la « liberté négative » (l'absence d'entrave à la poursuite d'un projet individuel) et la « liberté positive » ou « réflexive » (le retour conscient qu'un sujet opère sur ses besoins et ses attentes) – inspirés d'une distinction proposée par Isaiah Berlin dans un texte demeuré célèbre², A. Honneth ajoute la troisième et décisive dimension de la « liberté sociale ». Tandis que les deux premiers débouchent tantôt sur une

1. Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, La Découverte, 2008 (Théorie critique).

2. Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1990.

« construction contractuelle » de la justice, tantôt sur une conception procédurale de la justice, la « liberté sociale », qui désigne l'expérience intersubjective ressortissant à des « pratiques de reconnaissance mutuelle » au sein d'un monde institutionnel (DL 82), mène à une théorie éthique de la justice dont l'inspiration hégélienne est clairement revendiquée. Pour A. Honneth, la « liberté négative » et la « liberté réflexive » empêchent, du fait de leurs prémisses individualistes de départ, d'apercevoir que « le sujet n'est en fin de compte libre' qu'à la condition de rencontrer, dans le cadre des pratiques institutionnelles, un vis-à-vis avec lequel nouer une relation faite de reconnaissance mutuelle » (DL 75). Seule une théorie éthique de la justice fondée sur l'idée de « liberté sociale » est à même de déployer la méthode d'une « reconstruction normative » établie par A. Honneth en introduction à son ouvrage. Cette méthode prend le contrepied des approches néo-kantiennes de la justice (Rawls et Habermas) et propose de « reconstruire normativement ces institutions ou pratiques qui se montrent réellement capables de garantir et concrétiser les valeurs universelles » (DL 29). Au premier rang de ces « valeurs ultimes » qui assurent l'intégration normative des sociétés modernes figure celle, précisément, de la liberté. La méthode de la reconstruction normative étant posée et la dimension de la liberté sociale dégagée, ce n'est qu'au sein de la dernière (et plus volumineuse) partie de son ouvrage que A. Honneth peut véritablement mener à bien le vaste projet d'une « théorie de la justice sur la base d'une analyse de la société » (DL 29). Celle-ci consiste alors à s'interroger, depuis une perspective de critique sociale, sur le développement des trois principales sphères institutionnelles de la reconnaissance – la sphère des relations d'intimité (amicale, amoureuse, familiale), la sphère marchande du travail et de la consommation, et enfin la sphère politique de l'espace public démocratique – en vue de dégager le potentiel normatif en termes de « liberté sociale » à l'œuvre dans chacune de ces sphères.

À la lecture de la partie finale, on peut légitimement se demander si l'entreprise d'A. Honneth est pleinement à la hauteur de ses ambitions déclarées. Les analyses sociohistoriques par lesquelles il prétend rendre compte des multiples et complexes transformations qu'ont traversées tout au long de la modernité les « institutions de la reconnaissance » pèchent le plus souvent par leur manque de profondeur et de nuance empirique.

Mais un tel déficit tient sans doute moins à l'entreprise théorique elle-même qu'aux conditions dans lesquelles celle-ci serait aujourd'hui susceptible de réussir. Ce qui à l'époque de Hegel relevait déjà de la gageure – la tâche d'adopter une vue d'ensemble sur les savoirs positifs de son temps dans le but de poser un diagnostic critique sur l'état du présent et de ses évolutions – s'alourdit encore plus dès lors que les sciences humaines et sociales (la science politique, la sociologie, l'historiographie, l'anthropologie...), sans l'aide desquelles le projet d'une théorie de la justice arrimée à une analyse sociohistorique est voué à l'échec, sont éclatées et hyperspécialisées. Il est donc regrettable que A. Honneth, contrairement à ses aïeux de l'École de Francfort (de Horkeimer au jeune Habermas, la réflexion autour de l'état des savoirs a occupé une place centrale dans la Théorie critique), ne soulève jamais cet enjeu qui est pourtant au cœur d'une théorie éthique de la justice en quête d'un « équilibre entre des réalités historico-sociales et des considérations rationnelles » (DL 92). L'auteur affirme néanmoins être parvenu avec *Le droit de liberté* à une réconciliation véritable des deux voies tracées par la « philosophie sociale » et par la « philosophie politique ». Sa théorie éthique de la justice, dans la mesure où elle se veut « une reconstruction de la différenciation et de l'évolution historique des trois sphères de reconnaissance sur lesquelles se fonde la liberté à l'époque moderne » (PR 16), combine un diagnostic sur les « pathologies sociales » provoquées par les conceptions inadéquates de la liberté – avec une approche en termes de justice faisant prévaloir que chaque membre de la société doit bénéficier de « l'opportunité de participer aux institutions de la reconnaissance » (DL 100). Si l'on comprend bien en quoi sa théorie de la reconnaissance altère les conceptions courantes de la justice de par son insistance sur les dimensions interpersonnelle et institutionnelle de la reconnaissance, A. Honneth paraît cependant rester aveugle à la façon dont l'introduction du vocabulaire de la justice vient subrepticement modifier en retour son concept de reconnaissance. En considérant la participation aux « institutions de la reconnaissance » comme un bien premier auquel tous les membres de la société devraient avoir accès, A. Honneth ne peut éviter de tomber dans l'écueil propre au « paradigme distributif » de la justice qui consiste à figer les institutions dans leur fonction d'instance distributrice de

biens fondamentaux¹. C'est ici que la réserve « généalogique », que A. Honneth avait voulu écarter, devrait remplir le rôle critique qui est le sien. Au lieu d'assumer d'entrée de jeu que les institutions de l'intimité, du marché économique et de la sphère publique procurent chacune le bien fondamental de la liberté sociale, ne faudrait-il pas plutôt se demander, dans une veine foucauldienne, si leurs configurations présentes, elles-mêmes résultats d'une histoire à retracer dans le détail, garantit ou non les conditions d'une telle expérience ? En admettant la pertinence de la réserve « généalogique » à l'égard d'une théorie de la justice fondée sur l'idée de reconnaissance, il n'est pas sûr que la philosophie sociale critique se laisse aussi facilement concilier avec une philosophie politique de la justice.

Louis Carré -

Université de Namur, ARC « Philosophie critique de l'à-venir »

L'actualité de l'utopie par Miguel Abensour²

Si mal connue en France, souvent caricaturée, réduite à quelques moments irréels, toujours écartée de l'histoire, l'utopie, dont la fin est régulièrement déclarée, résiste envers et contre l'ordre existant. Dans ce recueil d'articles remarquablement pensés, où même les répétitions font sens, Miguel Abensour nous donne à comprendre la pluralité des utopies autant que la résistance à la haine dont celles-ci ont fait régulièrement l'objet.

La conversion à l'utopie, à laquelle M. Abensour nous invite, nous permet de saisir le mouvement par lequel l'homme, ou le collectif, se détourne des normes et se dirige vers « l'expression imaginative d'un monde nouveau », selon les termes de Marx. La conversion commence naturellement avec Thomas More. Le lecteur immédiatement entrevoit la courbe du champ symbolique de l'utopie ; là se dessine et se pense le bonheur humain, hors des temps balisés de l'histoire. Entre le bon lieu et le lieu de nulle part, l'utopie de Thomas More se constitue selon « ses

niveaux de possible, sous forme d'une action différée dans son rapport au social historique » (p. 19). Et, par-delà les objections et le rejet, l'utopie s'obstine à persister en entraînant les partisans de l'émancipation dont elle est le chaînon indispensable à la résistance à la force des choses.

L'auteur du livre est une des figures les plus constantes de cet esprit utopique qui a su, y compris au temps du structuralisme triomphant, maintenir la pensée critique, en guetteur rétif aux modes et aux impasses idéologiques d'un temps qui était alors empreint d'un dogmatisme sans égal.

Les grands utopistes accompagnent le lecteur et nous entrons dans la complexité de leurs pensées, si clairement exposées par M. Abensour ; la fréquentation permanente de ces grands auteurs nous les rend non seulement accessibles mais presque familiers. Thomas More, Saint-Simon, Fourier, Pierre Leroux, mais aussi Karl Marx, Ernst Bloch, Walter Benjamin et Emmanuel Lévinas, en particulier, donnent à l'utopie des possibles et à la démarche émancipatrice une pertinence bienfaitrice dans notre présent immobilisé par le chaos de l'immédiateté.

Dès le premier chapitre, la conversion utopique fait retour sur la Révolution française qui a « bouleversé les frontières entre le possible et l'impossible » (p. 23). Puis l'idée se déploie avec l'image dialectique de Walter Benjamin qui nous incite à l'arrachement au *continuum* de la domination pour ensuite provoquer une rencontre avec « l'utopie de l'humain » d'Emmanuel Lévinas. « L'utopie de l'éveil » parle alors à « l'humain utopique » dans le « suspens d'un processus, où l'immobilisation de la pensée » (p. 46) ouvre la porte à *l'épochè*, non plus phénoménologique mais utopique. Et, de ce lieu non-lieu, il devient alors possible de juger l'histoire. L'utopie des livres d'Emmanuel Lévinas détache le savoir des effets de pouvoir, et nous fait entrer dans l'anticipation de l'espérance en trouvant, dans le souci de l'autre, la socialité. Ainsi échappons-nous à la négation de ce que les contemporains du 19^e siècle ont appelé l'utopie « éternelle », celle qui renvoie vers l'impossible être. *Le Principe espérance* d'Ernst Bloch, inscrit, à son tour, l'utopie dans le

1. Voir la critique toujours aussi convaincante du « paradigme distributif » de la justice formulée par Iris Marion Young dans *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

2. À propos de Miguel Abensour, *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Paris, Sens & Tonka, 2013 (1^{re} éd. : Les Éditions de la Nuit, 2010), 288 p., entretien avec l'auteur, sources.

« pas encore être », le processus de l'utopie, la source « inextinguible, le secret de sa persistance et son foyer le plus vivace » (p. 81).

Au cœur de l'utopie, incomplètement pensée par nombre de ses adeptes, l'utopie socialiste fait l'objet du troisième chapitre, dans cette nouvelle alliance de la politique et de la religion, avec ses trois figures centrales, Saint-Simon, Fourier et Owen. La révolution devient alors « le lieu d'une quête de l'infini, à l'infini ». Au début de ce 19^e siècle, totalement bouleversé par la déstabilisation des Églises, les utopistes « posent la religion à leur horizon » et se situent du même coup « différemment par rapport au social ». C'est de destin de l'humanité dont il s'agit ici. La religion est entendue comme un mode d'être qui relie, par amour ou par amitié, l'un à l'autre (p. 111). Afin de « faire briller dans le passé l'étincelle de l'espérance », à la manière de Walter Benjamin, les *guateurs* du 19^e siècle, de Pierre Leroux à Oscar Wilde, empruntent un chemin critique particulièrement développé chez ces presque inconnus que sont devenus Joseph Déjacques, Ernest Cœurderoy, William Morris. L'articulation du religieux au politique introduit une troisième dimension qui vient superposer au social, une communauté plus vaste, une société-humanité arrachée à « l'idolâtrie du passé » (p. 119). L'utopie, ce meilleur régime, se situe à l'entrecroisement du rêve réalisé, « de la prophétie et de la fondation d'un nouvel ordre politique ». Avec leurs distinctions, leurs oppositions, les « philosophes inventeurs », ou les praticiens du rêve réalisé, trouvent dans l'association « l'irrésistible mouvement du monde moderne vers la destruction de toutes les autorités », (p. 143) comme l'avait imaginé Pierre Leroux qui salue la théorie de l'Anarchie, contrairement à Saint-Simon adepte d'une hiérarchie au cœur même de l'harmonie entre industrie et travail. Et ainsi, par « la médiation de l'utopie se forge la nouvelle alliance » entre religion et politique (p. 150).

M. Abensour est d'abord un philosophe critique de la politique ou, s'il on préfère un penseur de la critique politique. Son rapport à l'histoire, particulièrement celle du 19^e siècle – moment des utopies politiques et sociales –, est un rapport intime aux textes qui les façonnent. Cependant, et ce sera ma seule remarque critique, l'association telle qu'elle fut mise en œuvre en 1848-1849, n'est pas une émanation de la pensée de Pierre Leroux, moins encore de celle Proudhon, mais elle est le fruit des expériences ouvrières des

années 1820, 1830 et 1840, temps où se constitue la haine de l'utopie précisément.

La persistance de l'utopie, contre « l'éternelle utopie » qui la nie, fait l'objet du quatrième chapitre de ce livre exigeant. Le chapitre est dédié « Aux enfants et aux éducateurs d'Izieu arrêtés le 6 avril 1944, déportés et exterminés à Auschwitz » (p. 161). Cette « persistante utopie » désigne « une impulsion obstinée, tendue vers la liberté et la justice » (p. 163). Une pensée inséparable de la socialité chère à Levinas qui est une pensée « autrement que savoir » (p. 170). Ainsi l'utopie déborde le texte pour pénétrer au cœur de l'humain. Ce qui explique sa persistance par « le souci de l'autre » (p. 172).

Mais une question incontournable se pose, entre 1942 et 1944 ; elle est formulée par Adorno et Horkheimer : « Pourquoi l'humanité orientée vers l'émancipation, retombe-t-elle dans une nouvelle barbarie ? Pourquoi ce renversement de l'émancipation en autodestruction de l'humanité ? » (p. 179). Question à laquelle Walter Benjamin a tenté de répondre en identifiant les foyers à partir desquels s'effectuent l'inversion.

Le Nouvel esprit utopique, objet du sixième chapitre, celui des temps contemporains, à travers la dialectique de l'émancipation, ouvre la voie au sauvetage de l'humanité en contournant la répétition du « même ». L'esprit de cette « nouvelle intelligence » est « une pensée de l'utopie qui se fait violence à elle-même, qui inclut dans son mouvement la critique de l'utopie et la destruction des mythes qui minent l'utopie » (p. 206). Et donnent à l'émancipation, à la libération de l'homme de la servitude, toute sa force d'expression d'un monde nouveau, y compris dans l'excès.

Le livre se clôt par une autre question : Futur et/ou altérité ? M. Abensour y répond par un déplacement à rebours du temps continu de l'histoire, de Walter Benjamin à Thomas More, l'utopie serait à la fois historique, protestation du mode de production où se cultive l'aliénation et réveil de l'âge d'or ou du communisme primitif. Le dernier mot est donné à l'*Utopia* où, grâce à la « réduction du temps de travail, les habitants d'*Utopie* pourront cultiver les belles lettres et ainsi entretenir voire développer la disposition utopienne ». Prescription d'actualité s'il en est !

Michèle Riot-Sarcey -

Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, HISPOSS

La démocratie et ses modèles¹

La démocratie peut-elle devenir universelle ? Il est parfois suggéré que le désir de liberté est si puissant en l'homme que l'effondrement d'un pouvoir autoritaire suffit à faire naître des institutions démocratiques. La rhétorique de l'exportation de la démocratie, qu'elle accompagne des entreprises culturelles, économiques ou militaires, suppose en outre qu'elle peut être imposée de l'extérieur aux sociétés. Ces deux pré-supposés naïfs – la démocratie s'impose dès que l'autoritarisme vacille, car elle répond aux attentes des êtres humains ; elle se transmet activement par l'action politique volontaire, car elle peut être simplement répliquée et recrée dans différents contextes – conduisent toutefois à des impasses théoriques et à des actions aux conséquences dramatiques. Les retombées de l'invasion américaine de l'Irak, défendue au nom d'une mission qui incomberait aux États-Unis de propager la démocratie au Moyen-Orient, en témoignent.

C'est à partir de ce constat que Florent Guénard, dans un essai riche et stimulant, nous invite à considérer le caractère énigmatique *l'expansion* de la démocratie, conçue à la fois comme processus historique et comme visée politique. L'idée même d'expansion démocratique, entendue ici comme le processus par lequel les États se démocratisent – plutôt que comme un processus d'internationalisation, de transnationalisation, de mondialisation ou encore de socialisation de la démocratie (p. 14) – est problématique. Comment l'assignation d'un *telos* (la vocation démocratique) aux processus politiques nationaux pourrait-elle s'accorder avec l'exigence, elle-même démocratique, de laisser les peuples s'autodéterminer et choisir eux-mêmes leur destin ? L'auteur engage pour déplier, sinon résoudre, ce problème une démarche historique et typologique. En revenant sur les lieux de conceptualisation de ce problème en philosophie politique, de Platon à Rawls, il entend produire une typologie générale permettant de classer les modes de conceptualisations rivaux de ce processus. Il s'agit en dernier lieu de comprendre comment l'on peut, sans croire « que la démocratie est irrésistiblement en marche », néanmoins « travailler à son expansion » (p. 22).

L'enquête historique est toutefois préparée par une confrontation avec le sous-champ de la science politique contemporaine où l'expansion de la démocratie a été érigée en objet premier : celui des *democratization studies* (ch. 1). La généalogie des travaux empiriques consacrés depuis les années 1980 (notamment autour du *Journal of Democracy*) à la description et à l'explication du mouvement de démocratisation qui va de la révolution des Cillets à l'effondrement du bloc soviétique débouche sur leur critique philosophique. L'effort de promotion de la démocratie qui inspire ou accompagne pour partie ces travaux ne trouve un fondement solide ni dans une anthropologie idéaliste (selon laquelle le désir de liberté serait naturel à l'homme et s'exprimerait par un désir de démocratie) ni dans une interprétation téléologique de l'histoire (selon laquelle la démocratie, seul régime légitime, serait vouée à s'imposer ultimement). Le spectacle répété du basculement ou du durcissement autoritaire de régimes en transition interdit de postuler que la démocratie est au fond déjà universelle, tous les peuples y aspirant nécessairement. Mais en l'absence d'un tel fondement, on ne saurait se contenter d'un acte de foi (p. 73). Il faut donc s'interroger sur les voies par lesquelles la démocratie réalisée dans certains pays à certaines époques peut ou non en venir à constituer un modèle applicable en d'autres lieux ou d'autres temps.

L'interrogation sur l'expansion démocratique conduit ainsi à une interrogation sur l'idée même de *modèle* démocratique, qui apparaît comme le véritable fil directeur de l'ouvrage. La difficulté à penser la démocratie comme modèle est explicitée à partir d'une relecture de la critique platonicienne de ce régime (ch. 2). Si l'auteur de la *République* ne s'interroge pas sur l'expansion de la démocratie en tant que telle, il suggère que ce régime ne saurait constituer un modèle, dans la mesure où il est indéterminé dans sa forme et ne consiste qu'en un mélange instable de traits empruntés à d'autres régimes. La démocratie se ramène, dans la vision platonicienne – qui inverse la vision de ce régime exprimée par la célèbre oraison funèbre de Périclès –, au règne de la permissivité totale. On comprend dès lors que si elle peut se généraliser, c'est seulement en tant qu'apparence sans ordre : la liberté dérégulée admet toutes les formes de vie, le mélange sans

1. À propos de Florent Guénard, *La démocratie universelle. Philosophie d'un modèle politique*, Paris, Seuil, 2016 (La Couleur des idées). 366 p., bibliographie, index.

principe de toutes les configurations institutionnelles. Non seulement « la démocratie n'est pas un régime modèle, mais il n'existe même pas de modèle de la démocratie » (p. 109).

Face au défi platonicien, différentes réponses peuvent être formulées. F. Guénard les dégage à partir d'un examen des formulations successives du problème dans l'histoire de la pensée politique. Les pensées pré-révolutionnaires offrent ainsi trois compréhensions distinctes du modèle démocratique, qui constituent trois solutions *faibles* – car ne conduisant pas encore à l'universalisme – au problème de son expansion. Le modèle peut tout d'abord être singulier, comme chez Machiavel, lorsqu'une communauté donnée, dotée d'une histoire et de propriétés spécifiques, est érigée en exemple pour d'autres communautés en quête de liberté (ch. 2). Le modèle peut ensuite être pluriel, lorsque l'on admet, avec Aristote ou Montesquieu, l'existence d'une pluralité des régimes justes, entre lesquels il importe de choisir en fonction des circonstances particulières qui caractérisent la communauté (ch. 3). Le modèle peut enfin être général, lorsque sa description permet de le ramener à un ensemble de principes susceptibles de s'appliquer à des situations diverses, comme dans la pensée de Rousseau (ch. 3).

La Révolution française introduit toutefois une rupture, qui reconfigure le problème. Les déclarations des droits de l'homme formulent en effet une prétention normative véritablement universelle, nourrissant l'espoir d'une expansion totale de la liberté politique (ch. 4). Le rapport au modèle s'en trouve renouvelé, l'universalisme démocratique moderne devant répondre aux critiques qui lui reprochent, dès la fin du 18^e siècle, d'ignorer la singularité des situations historiques, laquelle résiste aux projets volontaristes de refondation politique totale (ch. 4). Contre ces critiques, deux réponses *fortes* – car affirmant l'ambition universelle de la démocratie – sont avancées par les pensées post-révolutionnaires. Les tenants de la démocratie libérale du 19^e siècle, tels Tocqueville ou Mill, affirment que les conditions sociales et économiques de la modernité conduisent tendanciellement au triomphe de la démocratie (ch. 5). Les partisans de la démocratie minimale du 20^e siècle répondent pour leur part, à la suite de Schumpeter, en révisant drastiquement à la baisse les attentes à l'égard de ce régime, réduit à une simple méthode de sélection des gouvernants – la compétition électorale – exportable

dans n'importe quel contexte (ch. 6). Les premiers restent ainsi tributaires d'une vision téléologique sans laquelle le projet démocratique est exposé à l'échec ; les seconds s'émancipent d'un tel présupposé, mais c'est au prix d'une réduction qui appauvrit à ce point la compréhension de la démocratie qu'on ne voit plus quelle valeur elle recèle, ni quelle attraction elle peut exercer sur les peuples qui l'invoquent dans leurs luttes.

Au terme de ce parcours historique, la typologie composée (p. 298) suggère qu'aucune conception de la démocratie comme modèle ne s'impose comme incontestable. La prudence des réponses faibles est louable, mais implique de renoncer à la visée universaliste qui caractérise la pensée démocratique moderne. L'ambition des réponses fortes est séduisante, mais leur prétention à résoudre entièrement le problème de Platon ne convainc guère. L'étude des controverses philosophiques contemporaines sur la démocratie, en particulier autour du communautarisme de Michael Walzer, permet toutefois de découvrir une alternative (ch. 7). On peut concevoir un universalisme démocratique de type *réitératif*, qui insiste sur la possibilité offerte aux communautés d'opérer « une reprise, libre et singulière de ce qui peut être imité » dans les démocraties passées et présentes (p. 312), mais en refusant de leur assigner une quelconque obligation de les imiter. C'est donc seulement rétrospectivement que l'expansion de la démocratie peut être déclarée sur la base des choix autonomes de « reprise » effectuées par la communauté. Cette perspective, attentive à la pluralité des contextes historiques et congruente avec un « relativisme modéré », se distingue des réponses faibles ou fortes, auxquelles elle reproche d'accorder « une trop grande valeur politique au modèle et à l'universel », ce qui est « en quelque sorte contraire à l'essence de la démocratie » (p. 313). La normativité politique ne saurait être imposée de l'extérieur aux communautés, à l'aide d'un modèle démocratique univoque, qu'il soit ou non universel. C'est ainsi la critique walzérienne des modèles – et plus généralement de l'ambition normative des philosophies contemporaines de la démocratie – que l'auteur paraît rejoindre : « tout converge, semble-t-il, pour faire de l'universalisme démocratique réitératif la seule conception acceptable » (p. 325).

F. Guénard nuance toutefois cette position, à partir d'une relecture du libéralisme politique rawlsien. Le processus de mondialisation actuel – instaurant un « universel réel » (p. 323) –

suggère que la démocratie pourrait, dans un monde qui tend à devenir libéral, finir par s'imposer universellement, mais selon un mouvement que ne régit pourtant aucune nécessité historique. L'auteur qualifie cet autre universalisme de *métonymique*, pour suggérer que la partie peut être prise pour le tout si elle finit de fait par le façonner à son image (p. 320). Une telle solution, que l'auteur hésite à faire entièrement sienne (« l'histoire contemporaine ne permet pas de trancher », p. 323) revient toutefois à dissoudre le problème plutôt qu'à le résoudre. S'il se trouve que le régime démocratique est effectivement en train de s'imposer universellement, mais de façon contingente, sans que l'histoire ne soit orientée en ce sens par une logique identifiable (selon une téléologie), ni que sa force de diffusion ne puisse être ramenée à l'attrait propre à un ensemble de traits ou de principes stables (donc modélisables), il n'y a alors plus de problème théorique ni d'enjeu pratique. Sur l'avènement accidentel d'un régime sans forme, la philosophie n'a en effet rien à dire. Et l'impératif politique qui paraissait initialement motiver la réflexion – œuvrer à l'expansion de la démocratie – est en réalité sans objet.

L'universalisme métonymique menace en outre, comme l'universalisme réitératif de Walzer, de reconduire le travers que l'auteur dénonce chez les approches minimalistes de la démocratie. Comment rendre compte, en effet, de la valeur reconnue à la démocratie par ceux qui luttent en son nom si – dans le premier cas – son expansion peut être constatée mais non fondée en raison, ou si – dans le second cas – son caractère désirable est laissé à la libre appréciation de chaque peuple ? Manifestement conscient de cette difficulté, l'auteur insiste, dans les dernières pages de l'ouvrage, sur la puissance de la rhétorique démocratique, largement mobilisée dans les luttes politiques. L'exemple de la révolution tunisienne commencée en 2010 illustre ainsi le rôle que joue, dans les mobilisations et les formes de résistance politique, l'*idéoscape* démocratique, c'est-à-dire les « chaînes d'idées, de termes et d'images » (p. 327) qui sont liées à ce terme et qui constituent une ressource précieuse pour les idéologies officielles et contestataires. L'efficacité de l'*idéoscape* « démocratie » paraît alors jouer le rôle d'élément explicatif, contribuant à rendre raison du désir de démocratie s'exprimant ici ou là et de la force de diffusion attribuée à ce régime.

Passer du plan du régime politique à celui du discours permet certes de rendre plus plausible

l'affirmation d'un processus effectif d'universalisation en cours – après tout même les régimes les plus autoritaires se disent désormais démocratiques. Cependant, attribuer à l'invocation de cette nouvelle « langue universelle » (p. 324) qu'est la démocratie un efficace propre exigerait d'en fixer minimalement le contenu. Or, celui-ci est, juge l'auteur, entièrement flottant : c'est même l'indétermination croissante du nom « démocratie » – qui en vient simplement à signifier « politique » – qui a permis sa diffusion mondiale. Tout en jugeant « incontestable » que ce terme n'est qu'une « coquille vide, sans contenu véritable », l'auteur suggère néanmoins que cette « indétermination est une force » (p. 334). Mais si l'efficacité de cette langue tient tout entière à son indétermination, qui la rend mobilisable partout et pour n'importe quelle cause, en quoi peut-elle participer ou favoriser l'expansion (réitérative ou métonymique) du régime démocratique ? Cela n'est concevable qu'à condition que l'idée démocratique se trouve, comme le mot, dissoute au point de se confondre avec l'idée de politique, de sorte à renvoyer à une réalité déjà universelle. En opposant l'inefficacité des modèles, trop déterminés pour être universalisables, à l'efficacité universelle de l'*idéoscape*, permise par l'indétermination radicale de son contenu, ne renonce-t-on pas à penser les conditions d'expansion de la démocratie comme réalité politique distincte ?

Cette difficulté reconduit à un écueil pointé à plusieurs reprises par l'auteur : la « définition de la démocratie varie au cours du temps » (p. 295). Qu'y a-t-il de commun, par exemple, entre le régime fondé sur le tirage au sort, la république organisant le règne de la volonté générale, le gouvernement représentatif libéral ou la méthode de sélection des gouvernements par la compétition électorale ? Cette équivocité manifeste du terme est en outre renforcée ici par les visées très diverses des théories considérées, de la critique philosophique d'un type de régime chez Platon à la description positive de régimes réels chez les néo-schumpétériens ou les *democratization studies* en passant par la conception d'un régime idéal chez Rousseau ou Mill. Parti d'une caractérisation classique de la démocratie comme auto-gouvernement (p. 17), l'auteur est ainsi amené par la diversité des pensées étudiées et par l'évolution de la langue politique contemporaine à en étendre considérablement le sens et à admettre en définitive qu'elle n'est qu'un mot « par lequel je peux identifier en moi le désir de politique et ainsi

rejoindre tous ceux qui l'éprouvent » (p. 333). Si l'on résiste à ce mouvement extensif, on peut toutefois juger que c'est là faire la part trop belle au tableau platonicien d'un régime sans forme, et aux philosophies contemporaines qui s'en font malgré elles l'écho en célébrant sa plasticité supposément illimitée. Si la démocratie est déjà partout, alors elle n'est plus rien. Ce n'est pas le moindre mérite de cet ouvrage ambitieux et érudit, qui instaure un dialogue trop rare entre science politique, histoire de la pensée politique et philosophie politique, que de nous confronter au paradoxe de ces discours qui dissipent leur objet pour mieux l'universaliser.

Charles Girard –

Université Jean Moulin Lyon 3, IRPhIL

Approches de la pensée politique en Islam¹

Les deux *Encyclopédies* éditées par Princeton et Oxford viennent à point nommé pour remplir un vide sur le plan des études politiques relatives aux mondes musulmans, et répondre à l'actualité tourmentée qui a propulsé la partie centrale de ce monde (le Moyen-Orient et le Maghreb) sur les devants de la scène historique. Malgré la qualité inégale des textes consacrés aux différentes entrées, les deux *Encyclopédies* fournissent aux étudiants et aux chercheurs des synthèses qui sont indispensables pour aborder une notion, un concept, une doctrine, un auteur ou un pays. L'utilité de recourir conjointement à ces deux précieux outils de travail se fait sentir à travers la comparaison entre les entrées. Par exemple, pour l'article consacré à la justice en Islam, il est nécessaire de ne pas se contenter des analyses insuffisantes de l'*Encyclopédie de Princeton* (p. 290-291), et de compléter l'approche par le long développement que lui consacre l'*Encyclopédie d'Oxford*. Dans la première, l'auteur se focalise sur l'étude de la notion dans le texte coranique, puis chez le père spirituel de l'islamisme, Sayyid Qutb, alors que la seconde déploie un effort considérable au niveau de l'analyse sémantique de la notion, joint à une connaissance des doctrines théologiques ayant discuté ce

concept (Mutazilisme, Maturidisme, Asharisme, Zaydisme, etc.), le tout appuyé par une différenciation entre l'aspect légal de la justice, sa dimension politique et son versant social. Inversement, la notion de pluralisme et l'un de ses corollaires, la tolérance, sont abordés de manière approfondie dans l'*Encyclopédie de Princeton* (p. 419-427), alors que celle d'Oxford présente certains islamistes comme les défenseurs du pluralisme et du dialogue avec les autres confessions, tout en rappelant, paradoxalement, leurs positions intolérantes à l'égard des individus qui ne rentrent pas dans les critères de leur définition de l'orthodoxie. Une telle approche ne s'interroge pas de manière approfondie sur le sens du pluralisme théologique et politique, et réduit la notion de tolérance à son sens faible, celui de supporter l'Autre malgré soi, à cause des divergences religieuses qu'il professe ou cultive.

À la différence de l'*Encyclopédie d'Oxford*, celle de *Princeton* contient une précieuse introduction dans laquelle l'éditeur, Gerhard Bowering, fait une synthèse globale sur l'histoire de la pensée politique en Islam, dont il convient de retracer ici les grandes lignes. Après la période des fondations dans laquelle l'auteur intègre, non sans raison, le gouvernement omeyyade – période totalement consacrée à la stabilisation du pouvoir contre les dissidents et à la neutralisation de l'effervescence religieuse ayant suivi la *Fitna* (Grande Discorde du milieu du VII^e siècle) – commence la période abbasside que l'auteur divise en deux phases : celle qui va jusqu'à l'avènement des Seldjoukides de Bagdad (750-1055) et celle qui s'étend du gouvernement de ces derniers jusqu'à la chute du califat de Bagdad en 1258, suite aux invasions mongoles. Vient ensuite une période allant jusqu'à 1500 et correspondant globalement au règne des Mamelouks en Orient, puis une phase consacrée aux dynasties ottomanes, safavides et mogholes qui ont gouverné le monde musulman en Europe, Afrique et Asie à partir de 1500. La présentation se termine par la dernière phase de la modernité politique qui commence en 1800 et se prolonge jusqu'à nos jours ; elle intègre les grands événements qui ont ponctué l'entrée du monde musulman dans une nouvelle histoire politique : lutte contre la colonisation,

1. À propos de Emad El-Din Shahin, (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics*, New York, Oxford University Press, 2014, 2 vol. : I, xxvi + 714 p., liste des entrées, II, viii + 696 p ; et Gerhard Bowering (ed.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 2013, xlviii + 656 p., cartes, index.

abolition du califat par Atatürk en 1924, formation des États-nations, révolution iranienne et émergence de la pensée islamiste.

Si cette introduction a le mérite d'historiciser la pensée politique en Islam, de distinguer les différents paliers de son évolution, et d'éviter de produire une vision compacte et monolithique des civilisations qui se sont succédées en terre d'Islam, elle présente, toutefois, quelques problèmes qui soulignent les difficultés, aussi bien historiographiques qu'épistémologiques, inhérentes à l'approche de cette pensée politique. Dans la périodisation proposée par G. Bowering, nous remarquons que les découpages historiques propres à l'Occident (haut Moyen-âge, bas Moyen-âge, modernité) sont utilisés pour décrire les périodes que l'Islam a pu traverser. Or, ces découpages pourraient conduire à une représentation biaisée de cette histoire, du fait qu'ils sont soumis à un référent particulier qui est l'histoire de l'Occident. Par ailleurs, le découpage opéré par cette introduction choisit des césures politiques très significatives sans lesquelles on ne peut suivre certaines évolutions de la pensée politique (*Fitna*, chute des Omeyyades, arrivée des Abbassides, destruction de Bagdad par les Mongols, etc.). Mais cette pensée se ramène-t-elle véritablement aux césures imposées par les changements dynastiques ou obéit-elle, plutôt, à des régimes discursifs fonctionnant selon d'autres déterminants ? Autrement dit, est-ce que le passage des Omeyyades aux Abbassides apporte un changement réel au niveau de la pensée politique ? De même, est-ce que les textes produits à partir de 1500 chez les Ottomans et les Safavides reflètent une nouvelle orientation, voire une rupture par rapport aux idées politiques cultivées précédemment ?

Ces interrogations cherchent à attirer l'attention sur le fait que l'histoire de la pensée politique en Islam ne peut se déterminer seulement à partir des événements politiques (les dynasties ou les États qui se sont succédés sur plus de quatorze siècles), ni prendre appui sur les découpages propres à l'Occident. Pour l'heure, cette histoire est encore à écrire, puisque la plupart des recherches – y compris les travaux consignés dans ces deux *Encyclopédies* – empruntent des voies déjà tracées et qu'il serait bon de pluraliser à partir d'autres angles d'approche. C'est le cas des méthodes qui utilisent, comme point de départ, les genres de textes politiques et qui tentent de suivre leurs évolutions dans l'histoire de l'Islam, tout en opérant des comparaisons avec l'histoire universelle,

principalement celle de l'Occident. On pourrait ainsi déceler des textes historico-littéraires (les miroirs des princes), des textes théologiques (traités hagiographiques sur l'imamat), des textes juridiques (comme les *Statuts gouvernementaux* d'al-Mâwardî), des textes philosophiques (traités d'al-Fârâbî, par exemple), et des écrits idéologiques (pensée des islamistes). La diversification des approches en vue d'obtenir une description reflétant clairement les évolutions des idées politiques et situant correctement les seuils de rupture ou les points d'inflexion reste donc un travail à accomplir. Et si les deux *Encyclopédies* n'y contribuent pas directement, les mises au point thématiques, conceptuelles ou historiques qu'elles renferment, jointes au cumul des connaissances sur l'histoire de l'Islam, permettront d'y arriver dans un futur proche.

Cet aspect nous amène à la critique fondamentale qu'on pourrait adresser aux deux *Encyclopédies*, et qui a trait aux usages que l'on fait des savoirs et discours produits à l'époque contemporaine par les musulmans sur eux-mêmes, leur passé, leur religion, leur politique, etc. De ce point de vue, il faut observer que la pensée islamiste, y compris celle qui est produite par les prédicateurs et les activistes déculturés, bénéficie d'une place plus ou moins importante dans les différents textes des deux *Encyclopédies*, au prix parfois de l'omission de développements sur des sommités intellectuelles en droit, en philosophie ou en théologie. Par exemple, deux grands penseurs qui ont marqué l'approche des textes à l'époque contemporaine et étaient aux prises avec les questions de modernité et de modernisation de la pensée politique en Islam sont absents dans les deux *Encyclopédies*, alors qu'un télé-prédicateur comme al-Qaradaoui ou d'autres idéologues de l'islamisme jouissent d'une présentation fouillée et de notices approfondies. Cela montre que non seulement la production du savoir académique autour la pensée politique en Islam reste conditionnée par l'actualité, mais révèle aussi l'emprise de l'idéologie islamiste sur la détermination des schèmes à partir desquelles cette pensée est approchée et étudiée. On aurait dû assister, chez les chercheurs et les spécialistes, à une attention particulière accordée à la pluralité des expressions de cette pensée et au large spectre qui la compose. Mais il est frappant de voir à quel point, dans les deux *Encyclopédies*, la pensée politique, qu'elle soit contemporaine ou classique, est constamment ramenée à la pensée religieuse. Donnons

l'exemple des révolutions arabes récentes : l'*Encyclopédie de Princeton* ne leur consacre pas d'entrée spécifique, ni ne les aborde dans l'entrée consacrée à « revolutions », alors que l'*Encyclopédie d'Oxford* leur dédie une entrée, mais renvoie dans l'entrée « Revolution » à l'article « Rebellion » qui n'investit que les dimensions théologiques de la désobéissance. Ici, seule la révolution religieuse est traitée comme l'incarnation de l'idée révolutionnaire, alors que l'histoire de l'Islam, de l'époque médiévale jusqu'à nos jours, est remplie d'épisodes politiques incarnant des formes profanes de dissidence. De même, l'article portant sur la souveraineté aborde le sens religieux développé au sein de l'islamisme (*hâkimiyya*) et s'attarde sur la question théologique de la souveraineté de Dieu, mais ne mentionne pas le terme « *siyâda* », qui est a-religieux et qui correspond à la sphère de l'État depuis le début du 20^e siècle, aussi bien chez les penseurs politiques que dans le langage de la diplomatie. Certes, un pays comme la Turquie, à la différence des pays arabes, utilise la notion de « *hâkimiyya* » dans un sens purement politique, mais on ne peut ignorer l'investissement de cette notion par la pensée islamiste, ni sa mise en avant par cette dernière, comme étant le pendant du concept occidental. Cela donne l'impression que l'article de cette *Encyclopédie* prend parti en omettant le sens profane de la souveraineté en Islam, et qu'il présente celui-ci comme l'incarnation d'une fusion entre le politique et le théologique.

Ces quelques remarques n'enlèvent rien à la qualité des ces deux précieux instruments de travail, mais attirent l'attention sur la situation et l'orientation actuelles des recherches portant sur le politique en Islam.

Makram Abbes -

ENS de Lyon, Triangle

Comment éditer un classique de la pensée politique ?

La méthode (contextualiste) de N. Malcolm¹

Dans cette nouvelle édition critique du *Léviathan*, présenté dans ses versions anglaises (1651) et latines (1668) mises en

regard, Noel Malcolm, l'un des responsables éditoriaux de la *Clarendon Edition of The Works of Thomas Hobbes* (27 volumes prévus), fournit assurément pour des décennies aux études hobbesiennes la version de référence de ce texte.

En plus de stabiliser le texte à partir d'une confrontation systématique des variantes et des différentes éditions anglaises et latines, N. Malcolm se donne pour objectif de rendre accessibles tant les variantes introduites d'une édition à l'autre que les modifications, ajouts et suppressions dans la traduction latine que Hobbes donne de son propre ouvrage. N. Malcolm construit pour ce faire un ingénieux appareil critique (cependant complexe à manier) fournissant « pour ainsi dire », selon ses propres termes, un « kit de conversion » qui permet de lire en anglais le contenu précis du texte latin, parfois substantiellement différent de la version anglaise traduite ; N. Malcolm traduit donc en anglais les nouveaux développements importants des chapitres 46 et 47 et l'Appendice, absent de la version anglaise. Une première strate de notes indique ce qui est *ajouté* dans la version latine, une deuxième ce qui s'y trouve *omis*, et une troisième ce qui a significativement changé dans le passage de l'anglais au latin (cf. I, p. 318-319 pour les précisions sur les conventions adoptées par N. Malcolm). S'ajoutent enfin à ces strates de notes textuelles des notes « explicatives » (I, p. 321), qui excluent les remarques subjectives, interprétatives et les renvois systématiques à des passages similaires dans l'œuvre de Hobbes, et se limitent à identifier des références et des allusions, clarifier les énoncés historiques, juridiques ou théologiques factuels, et le sens de l'anglais ancien de Hobbes.

Le texte des *Léviathan*, qui occupe les volumes II et III, est précédé de deux introductions composant le volume I. La première, générale (I, p. 1-195), inscrit le *Léviathan* dans le contexte biographique et politique de l'époque, présente l'usage que Hobbes fait des sources et rend compte de certains traits conceptuels et théoriques du *Léviathan*. La seconde introduction, textuelle (I, p. 197-325), reprend l'essentiel de trois articles déjà publiés par N. Malcolm sur l'histoire du texte lui-même, fournit une étude exhaustive

1. À propos de Thomas Hobbes, *Léviathan*, édité par Noel Malcolm, The Clarendon Edition of The Works of Thomas Hobbes, Oxford, Clarendon Press, 2014 (1^{re} éd. : 2012), vol. I. *Introduction*, xviii + 380 p., illustrations, bibliographie, index, vol. II. *The English and Latin Texts (i)*, xii + 576 p., vol. III. *The English and Latin Texts (ii)*, xii + 824 p., index du *Léviathan* latin, annexes, index général.

des différentes formes de l'ouvrage (manuscrits, éditions anglaises et latines), avec un accent mis sur l'histoire de l'édition en Angleterre qui permet de comprendre quels changements ont été introduits par Hobbes lui-même (I, p. xii). Le volume I contient également une riche bibliographie ainsi qu'une liste des manuscrits. Deux index forts utiles, l'un biblique et l'autre général (des noms et des notions), closent le volume III.

La méthode adoptée par N. Malcolm pour présenter les *Leviathan* découle de l'entreprise générale de la Clarendon Edition. L'objectif n'est pas de fournir une « analyse générale de la signification et de l'importance de l'œuvre » mais de se concentrer sur « le débat politique contemporain » (de Hobbes), ce qui implique de se « limiter, autant que possible, à des questions factuelles et contextuelles » (I, p. xii). La position du *Léviathan* est donc essentiellement interprétée comme une réponse à l'environnement *politique* dans lequel évolue Hobbes. Afin de comprendre les motifs de Hobbes dans la gestation et la rédaction de l'ouvrage, N. Malcolm consacre une énergie considérable à rapporter les affirmations et traquer les allusions aux différents contextes politiques pertinents (lors de l'exil en France, lorsqu'il envisage de revenir en Angleterre, lorsqu'il se lance dans la traduction de son propre ouvrage), à décoder les messages volontairement ambigus laissés par Hobbes, à souligner comment le souci de ménager différentes audiences l'a parfois conduit à se contredire (I, p. 74-5). Il confronte également le *Leviathan*, sur certains points, aux thèses développées dans *Elements of Law* et le *De Cive* pour en faire ressortir la spécificité ou au contraire souligner la continuité avec ses ouvrages précédents.

La rigueur de l'enquête est impressionnante, et se traduit notamment par la reconnaissance explicite que certains éléments de sa reconstruction relèvent de l'hypothèse plausible. C'est notamment le cas de la réponse que N. Malcolm propose à la question de savoir ce qui a pu motiver Hobbes à écrire le *Leviathan*. Pourquoi Hobbes se lance-t-il dès 1646 dans le projet de ce nouvel ouvrage de philosophie politique – publié en 1651 – alors que, quand Sorbière le sollicite en 1647 pour ajouter les modifications de son choix en vue de la réimpression de l'édition révisée du *De Cive* (1646), il se contente de quelques corrections mineures et se déclare pour l'essentiel tout à fait satisfait de l'ouvrage (I, p. 2-3) ?

La réponse de N. Malcolm, dont il reconnaît la nature fortement spéculative (I, p. 59) est la suivante : en 1646, au moment où Hobbes enseigne (les mathématiques) au Prince de Galles (futur Jacques II) à Paris, l'idée lui serait venue de destiner à son « élève » un ouvrage présentant de façon ramassée sa théorie de la psychologie humaine et de l'autorité politique. L'écriture en aurait été différée pour différentes raisons (l'absence d'urgence, la maladie, l'occupation de Hobbes à d'autres projets, notamment le *De Corpore*), jusqu'à ce que l'évolution de la crise en Angleterre décide Hobbes, fin 1649, à publier un ouvrage beaucoup plus long (I, p. 30-1, 52, 57-8), et contenant des ajustements (cf. chap. 46 et 47, Révision et conclusion) destinés à rendre l'ouvrage plus acceptable aux yeux des nouvelles autorités en place en Angleterre (I, p. 60 *sq.*). Ainsi par exemple, N. Malcolm soutient que la théorie de Hobbes est dans l'ensemble favorable au pouvoir monarchique, mais que plusieurs éléments tendent à faire penser que Hobbes a cherché à ménager les Indépendants au pouvoir (I, p. 61-5, 65-82). À la question de savoir si ces ajustements modifient significativement la théorie, voire la rendent incohérente, N. Malcolm répond par la négative, expliquant qu'il s'agit davantage de précisions quant à la *manière* de l'appliquer (I, p. 80) : le *Léviathan* n'a donc pas été écrit *pour* légitimer le nouveau régime, mais Hobbes a pris soin, dans la Révision et conclusion, de montrer que sa théorie *permettait* de le légitimer.

L'étude rapide de la réception immédiate du *Léviathan* anglais, entre la publication et 1668 (cf. I, p. 146-164) permet de constater que les interprétations radicalement opposées de Hobbes ne datent pas d'hier : de même que certains voient aujourd'hui en lui le père de l'individualisme politique moderne et de la théorie des droits de l'homme, certains royalistes y voyaient un « catéchisme de rebelles » (Bramhall) ; aujourd'hui comme à l'époque, sa théorie de la souveraineté est lue comme un moyen de justifier une forme d'absolutisme asservissant les citoyens (I, p. 147 *sq.*).

Malheureusement pour celles et ceux qui s'intéressent avant tout au sens du texte du *Leviathan*, N. Malcolm ne cherche pas à prendre parti dans ce genre débat herméneutique. Il s'en défend, au demeurant : il admet volontiers que son travail éditorial « est très loin d'épuiser la signification » de l'ouvrage et qu'intégrer un tel travail d'interprétation à son édition critique aurait déçu le

volume de l'ouvrage (I, p. 82 et p. xii). Le choix assumé de Malcolm apparaît en un sens comme le parachèvement du programme contextualiste mis en œuvre notamment par Peter Laslett, dans un ouvrage sur Filmer¹ et un autre sur Locke², et formalisé par Quentin Skinner. Tout jeune, ce dernier concluait une recension de plusieurs ouvrages sur le *Léviathan* en affirmant : « s'il existe un espoir quelconque de dissiper les confusions dans lesquelles l'étude de l'ouvrage de Hobbes est tombée, ce dont on a besoin c'est moins de philosophie et plus d'histoire »³. Cet appel à historiciser les textes plutôt qu'à les lire seulement comme des contributions philosophiques hors du temps a été entendu : il guide le projet éditorial de Clarendon, auquel Skinner participe d'ailleurs. Mais entendu à demi seulement, car ce programme méthodologique n'entendait contextualiser que pour mieux saisir la *signification des positions exprimées par les textes* : c'est à l'entreprise philosophique de compréhension du sens du *Léviathan* que nuit l'insuffisance historique⁴.

Sans être revendiqué, ce souci d'éclairer le contenu philosophique du texte par l'histoire apparaît cependant à plusieurs reprises dans l'introduction de N. Malcolm. On perçoit l'intérêt et la fécondité de cette perspective lorsqu'il cherche explicitement à lier la contextualisation biographique ou politique à l'analyse de la signification de l'ouvrage. Comme souvent, ce type de travail permet de saisir la spécificité d'une innovation. N. Malcolm s'intéresse ainsi au titre même de l'ouvrage, et donc à la référence au monstre marin du livre de Job mentionné à la fin du chapitre 28. L'hypothèse de N. Malcolm est qu'il convient également de le rattacher à une tradition étymologique assimilant le leviathan au fait même de l'association politique (I, p. 119 *sq.*). L'analyse du terme, de ses usages et de ses différentes significations, dérivées des étymologies, permet à N. Malcolm de mettre en évidence que certaines de ces significations entrent en étroite résonance avec l'appareil conceptuel de Hobbes. Jacques

Boulduc par exemple, dont les commentaires du livre de Job sont présents dans la bibliothèque de Mersenne, ne se contente pas d'analyser le leviathan comme un monstre résultant de l'union et de l'empilement de divers poissons ou monstres marins (I, p. 123), ni même comme la figure du roi en tant qu'il incarne, face à ses sujets, une force immense. J. Boulduc renvoie aussi le leviathan, de façon frappante, à la « manière dont les habitants et les sujets de tout le royaume sont rassemblés de manière ordonnée et unis avec une seule tête, à savoir leur roi » (cité par N. Malcolm, I, p. 124-5). Il s'agit donc pour J. Boulduc, comme pour Hobbes, de penser l'incorporation politique. Un tel rapprochement ne revient évidemment pas à nier l'originalité de la théorie de l'union chez Hobbes ; il invite en revanche à circonscrire cette originalité au sein du contexte dans lequel elle prend place.

Est-il raisonnable d'espérer que le travail historique de N. Malcolm aura par lui-même des répercussions aussi nettes et stimulantes sur le plan de l'interprétation du texte et des multiples débats que celui-ci soulève – pour ne prendre que quelques exemples, sur le statut de la loi naturelle, celui de l'histoire dans le discours rationnel, sur la théorie de la liberté, le lien épistémologique entre psychologie et philosophie politique, etc. ? Peut-être pas nécessairement : une part de l'établissement des textes et du travail minutieux sur les sources ne semble pas permettre de contribuer directement à ces discussions herméneutiques, ni *a fortiori* de les trancher, puisqu'il apparaît nécessaire, pour le faire, d'insérer le *Léviathan* dans des types de contextes qui ne sont pas seulement biographiques ou politiques. Mais cela ne fait que mettre en lumière la valeur inestimable de l'édition critique fournie par N. Malcolm d'un ouvrage destiné à demeurer un classique : mettre à disposition la base solide et fiable sur laquelle devront désormais s'appuyer les discussions interprétatives de la pensée politique de Hobbes.

Christopher Hamel –
Université Rouen Normandie, ERIAC

1. Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works*, édité par P. Laslett, Oxford, Blackwell, 1949.

2. John Locke, *Two Treatises of Government*, édité par P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

3. Quentin Skinner, « Hobbes's "Leviathan" », *The Historical Journal*, 7 (2), 1964, p. 333.

4. Q. Skinner, *Ibid.*