

Faculté de philosophie, arts et lettres

La démocratie à l'épreuve de l'urgence et de l'impatience

Auteur : Paul DELAHAUT

Promoteur : Walter LESCH

Année académique 2020-2021

Certificat universitaire en philosophie (approfondissement)

« *Il tempo é l'alfabeto della natura* »

Citation d'un artisan anonyme sur une bouteille de vin italien ouverte au temps de la pandémie de la covid-19

Ce mémoire est l'aboutissement de travaux de séminaires et des recherches personnelles que j'ai pu réaliser dans le cadre des cours du programme du Certificat en philosophie et du Certificat en théologie que j'ai suivis ces deux dernières années, en particulier au travers des enseignements du Professeur Walter LESCH en philosophie politique et en philosophie morale, particulièrement nourrissants et qui m'ont ouvert de nombreuses perspectives. Je le remercie d'avoir bien voulu diriger ce travail, tout en précisant que les opinions qui y sont exprimées n'engagent que moi. Je remercie aussi mon épouse qui a supporté, avec patience, pendant les deux vagues de confinement de la covid-19 mes longs soliloques de philosophe amateur sur la crise de la démocratie.

1. INTRODUCTION

Avec son « *Traité du gouvernement civil* » (1690), John Locke jette les fondements de la démocratie libérale moderne et d'une politique nouvelle qui repose sur une foi, nouvelle aussi, en l'homme, doté d'une sociabilité naturelle. Mais cet état de nature est défectif ; bien que caractérisé par la bienveillance et la bonne volonté, il est privé des garanties que réclame la raison, garanties que seule la société civile, c'est à dire l'abri de la loi, peut offrir.¹ Le pouvoir politique qui est « le droit de faire des lois (...) afin de réglementer et de protéger la propriété² (...) en vue seulement du bien public »³, trouve son origine dans la confiance consentie de chaque individu dans l'autorité de la loi ("*trusteeship*"). Le premier pouvoir dont se dépouille l'individu en accédant à l'état de citoyen, membre de la société civile, par cet acte de confiance, est « le pouvoir de faire tout ce qu'on juge à propos pour sa propre conservation et pour la conservation du reste des hommes, afin qu'il soit réglé et administré par les lois de la société, de la manière que la conservation de celui qui vient à s'en dépouiller, et de tous les autres membres de cette société, le requiert ».⁴ Il s'agit donc de conserver la société et d'assurer, dans une visée éthique, le bien-être et le bonheur des citoyens, juste récompense de la confiance dont ils ont investi leurs représentants.⁵

Mais les temps d'aujourd'hui font qu'il y a urgence, tant pour sa propre conservation devant les fins de mois impossibles à boucler, que pour la conservation du reste des hommes à la toute veille de la fin du monde. Le temps politique de la démocratie de palabre et de l'agir communicationnel, celle où l'on parle n'est plus de mise.

Le tribunal de police de l'arrondissement de Lausanne en Suisse, a rendu en janvier dernier un jugement tout à fait remarquable dans une affaire, autrement anecdotique, où il s'agissait de juger douze « activistes » pour avoir organisé une partie de tennis fictive dans le hall de la Banque Crédit Suisse pour mettre en cause le soutien financier de celle-ci et celui, indirect, de Roger Federer, icône suisse du sport que cette banque sponsorise, à des entreprises qui contribuent

¹ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, trad. David Mazel et présentation Simone Goyard-Fabre, GF Flammarion, 1984, pp.92-95.

² La propriété au sens où l'entend John Locke est fondamentalement le droit de l'individu d'être libre et traité en égal dans sa personne et ses biens.

³ John Locke, *Traité*, § 3.

⁴ John Locke, *Traité*, § 129.

⁵ Simone Goyard-Fabre, Présentation John Locke, op. cit., p.117.

par leurs activités au réchauffement climatique. Le tribunal a estimé que la gravité de la situation et « l'état de nécessité licite » en résultant justifient la relaxe des prévenus. Il affirme ainsi que « le temps politique, lent du fait de sa nature démocratique, n'est plus compatible avec l'urgence climatique avérée ». La démocratie est donc trop lente, nous dit un juge indépendant, figure paradigmatique de la démocratie libérale et suisse de surcroît, c'est à dire fonctionnaire de la plus ancienne démocratie moderne.⁶

La même impatience, à plus juste titre, dirons certains, gagnent les déclassés de la modernité, les perdants de la démocratie libérale pour qui il ne s'agit pas de sauver la planète et les koalas d'Australie mais de remplir le réservoir d'essence de leur voiture vétuste. On parle alors de « populisme », non sans dédain, pour qualifier leurs revendications et leur critique de la démocratie.

D'un côté, on en appelle au gouvernement de ceux qui savent, de l'autre à celui de la foule ; d'un côté les experts et de l'autre les tribuns jettent aux orties cette démocratie représentative et délibérative qui n'est pas compatible avec l'urgence.

Pour Locke, l'architectonique du gouvernement civil prend appui sur le consentement populaire qui est à son origine et sur la sécurité de ses membres qui est sa finalité. D'où il ressort que le gouvernement comporte des bornes ; il ne s'exerce que dans son domaine légitime, avec mesure et modération, et peut dans des circonstances exceptionnelles être renversé ou dissous par le droit de résistance qui n'autorise cependant ni la révolte haineuse ni l'appel à la guerre civile.⁷ Locke nous offre la belle métaphore du capitaine de navire cupide et scélérat qui à dessein, mais dissimulant son plan par détours, mène les passagers sur son bateau faisant voile vers Alger, « cette malheureuse terre où règne l'esclavage ». ⁸

Lorsque les dépositaires du pouvoir politique conduisent leur peuple vers cette malheureuse terre d'esclavage, commettant un abus de confiance (un "*breach of trust*"), la société civile peut être dissoute par « l'effet d'une corrosion

⁶ Ce jugement a été réformé en appel le 24 septembre 2020, par le Tribunal Cantonal de Lausanne. Le tribunal a estimé que les moyens de propagande utilisés par les prévenus ne sont pas de nature à réduire les émissions de gaz à effet de serre et qu'ils pouvaient recourir aux possibilités de participation politique qu'offre la Suisse, dont l'initiative populaire.

⁷ Simone Goyard-Fabre, Présentation John Locke, op. cit., pp.123-138.

⁸ John Locke, Traité, § 210.

intérieure » et les hommes sont rendus à leur condition originale de nature, anomique et a-juridique où ils reprennent « leur liberté primordiale » et redeviennent disponibles de nouveau pour établir une nouvelle législature.⁹

Le *Traité du gouvernement civil* se conclut ainsi : « (...) le pouvoir législatif ne peut jamais retourner au peuple pendant que le gouvernement subsiste (...) mais si ceux qui sont constitués en autorité ont, par leur mauvaise conduite, perdu leur droit et leur pouvoir (...), le pouvoir suprême retourne à la société, et le peuple a le droit d'agir en qualité de souverain, et d'exercer l'autorité législative, ou bien d'ériger une nouvelle forme de gouvernement et de remettre la suprême puissance, dont il se trouve revêtu, entre de nouvelles mains, comme il juge à propos. » (Traité, § 243)

Si Locke est le philosophe qui a su présenter « la réalisation concrète d'un mécanisme de liberté fonctionnant dans l'histoire de l'homme », ce mécanisme n'est-il pas devenu désuet, les hommes ayant désormais « le vertige de la liberté plutôt que l'amour de la liberté » qui les conduit à chercher à détruire l'État¹⁰ et à revendiquer le droit d'agir en souverain à tout bout de champ !

Mais est-ce bien par ce qu'elle est lente qu'elle est à jeter, face aux situations de crise et à la gestion du risque, ou n'est-ce pas parce que la démocratie aurait un défaut inhérent, indépassable ? C'est la thèse de Hans-Herman Hoppe pour qui la démocratie est un appareil de propriété publique, par opposition aux systèmes régaliens de propriété privée auxquels elle a succédé, comme les monarchies européennes d'avant la guerre 14-18, « conduisant à l'orientation vers le présent au mépris ou à la négligence envers la valeur du capital ».¹¹

Fondamentalement, et c'est la thèse que nous défendons, la démocratie est le régime ou système politique, c'est-à-dire de gouvernement, qui métabolise les peurs et les envies, en faisant appel, tantôt au principe de responsabilité, tantôt au principe d'espérance, et y trouve sa légitimité. Plus précisément, elle est, ou

⁹ Simone Goyard-Fabre, Présentation John Locke, op. cit., pp.130 et 131.

¹⁰ Simone Goyard-Fabre, Présentation John Locke, p.154.

¹¹ Hans-Herman Hoppe, *Démocratie, le dieu qui a échoué*, trad. française, Creative Commons, USA, 2001, p.22. On trouve, sous le regard et avec les mots de l'économiste, une analyse comparable chez Bertrand Lemennicier, pour qui ce serait une erreur de s'en tenir à l'idée apparente que l'objet de la démocratie serait de minimiser les externalités négatives (c'est-à-dire, les coûts de redistribution). La guerre de tous contre tous qu'organise la démocratie, même pacifiée, multiplie au contraire les externalités négatives au lieu de les réduire comme le fait un système de propriété privée ; voy. *La morale face à l'économie*, Edit. de l'organisation, Paris 2006, pp.218-219.

est devenue, ce processus qui soit se déroule harmonieusement par consensus de recoupement, soit avance par à-coups par consensus de confrontation, en s'efforçant par cette métabolisation d'empêcher que le peuple ne reprenne sa liberté primordiale et ne renverse le Souverain qu'il a institué.

Le concept de métabolisation qui vient de la biologie, est reçu dans les sciences sociales, spécialement en référence aux interactions de l'homme avec son environnement, et exprime bien cette idée que pour se reproduire et survivre un système doit absorber des éléments externes qui à défaut de réussir cette métabolisation - cette appropriation - le menacerait dans sa reproduction et sa survie.¹² C'est là précisément que se situe les populismes, comme un risque de rater cette métabolisation, les peurs ou les envies débordant le système.

Mais la métabolisation prend du temps.

Ces formes de contestation qui crient à l'abus de confiance au « *breach of trust* », qu'il s'agisse du populisme de droite, honni, du populisme de gauche, encensé par certains, et de l'écologisme¹³, populisme du centre ou « catch-all », qui a maints adoreurs, ne sont en définitive que le reflet d'un problème de métabolisation des peurs et des envies ; il s'agit de formes comparables de critique de la démocratie représentative libérale, et dès lors liberticides, engagées dans la conquête du pouvoir c'est à dire l'appropriation à leur profit de « l'espace vide du politique » (Claude Lefort), comme remède à une métabolisation en panne.

Ces trois populismes (ou quatre, comme on le verra plus loin, si l'on ajoute ce que l'on pourrait appeler le « techno-populisme ») ont en commun l'appel aux affects avant la raison ou à la place de la raison, l'abolition du temps de la délibération, c'est à dire l'écrasement ou inversement l'éloignement de la perspective temporelle, précisément sans doute pour que la raison mise à l'écart ne regagne pas sa fonction, et enfin la critique de l'économie de marché, de l'économie des hommes libres dans le but de renforcer la puissance de l'État, mais en réalité d'en hâter la destruction. « Le totalitarisme, nous rappelle

¹² Victor Toledo, *El metabolismo social : una nueva teoría sociológica*, in Relaciones de Estudios de Historia y Sociedad, n° 136, Otoño 2013, pp. 41-71,

<http://www.revistarelaciones.com/index.php/relaciones/article/view/163/192>

¹³ On parle bien d'écologisme, à ne pas confondre avec l'écologie ; distinction faite par exemple par Bruno Durieux, *Contre l'écologisme*, Editions de Fallois, Paris, 2019, pour qui "l'écologisme est une idéologie de combat dressé contre l'économie de marché".

précisément Raymond Aron, est un régime politique où règne une idéologie comme représentation globale du monde historique, du passé, du présent et de l'avenir, de ce qui est et de ce qui doit être ».¹⁴

Au fil de ce travail et autour de cette hypothèse de métabolisation, nous rappellerons d'abord les principes de la démocratie représentative libérale, en prenant appui sur quelques grandes figures que l'on peut rattacher à ce courant de pensée, non sans un certain éclectisme guidé par la sympathie, et en cherchant à mettre en lumière si et de quelle manière, ils ont pris en compte la dimension temporelle, face à ses démons : la peur et l'envie !

Cette revue confronte Benjamin Constant, sans doute avec Tocqueville, le penseur de la démocratie libérale représentative des origines qui nous propose une épure nette, sans fioritures, sortie des révolutions américaines et françaises, avec quelques philosophes postérieurs qui ont retouché cette épure. Ces philosophes contemporains ont fait face au développement du domaine de l'État, que les premiers auteurs cités avaient tenté de corseter, et cherché dans la souveraineté de la majorité, délibérant selon la raison, la légitimation absolue du droit (Jürgen Habermas), mais qui s'est confrontée à la doctrine sociale de l'Eglise Catholique (Joseph Ratzinger-Benoît XVI), amélioré le contractualisme libéral et admis de nouveaux devoirs pour l'État par la référence à une idée enrichie de la justice (John Rawls), importé l'éthique pour imposer à l'État de voir au loin et de préparer le pire, l'État devenant stratège et responsable mais avec de nouveaux pouvoirs à la mesure de cette responsabilité (Hans Jonas), créé de nouveaux droits et requis de l'État qu'il soit généreux et protecteur (Pierre Rosanvallon), et finalement tenter de rendre le tout cohérent dans une démocratie multipolaire « emboîtée » qui, en actualisant Jürgen Habermas, recherche l'introuvable consensus (Jean-Marc Ferry).

Comme dit plus haut, ce choix éclectique est dicté par l'affinité, mais en même temps, si on considère ces auteurs ensemble, ils empruntent l'un à l'autre par filiation directe ou indirecte en s'inscrivant chacun à leur manière dans une réflexion sur la démocratie représentative libérale, l'idéal de la modernité.

Ensuite, nous examinerons successivement la proposition de ces trois (ou quatre) populismes et la critique qu'ils font de la démocratie représentative

¹⁴ *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, 1965.

libérale, en cherchant à valider l'hypothèse de similitude et de convergence substantielle de ces populismes.

Dans le prolongement de cette analyse, un chapitre distinct, qui est peut-être l'angle d'approche original de ce travail, mettra en perspective l'évolution récente de la politique monétaire et la mainmise sur celle-ci par l'État-providence ou social-démocrate, comme stratégie de métabolisation des peurs et envies et comme manière pour l'appareil d'État de résister à la pression populiste dans un environnement de contraction du « gâteau ».

La conclusion sera l'occasion de réfléchir à la question de savoir si la démocratie conserve sa supériorité fonctionnelle, et à quelles conditions, ou si elle n'est plus en mesure de « métaboliser » ces populismes.

* *

*

Cette réflexion sur la démocratie paraît bien hors de propos et dépassée par l'actualité et la manière dont les gouvernements font face à la pandémie de la Covid-19. En quelques jours, le monde avec plus de 3 milliards de femmes et d'hommes confinés - assignés à résidence- et entravés dans leur liberté, est passé de l'état de démocratie à l'état d'exception. Les citoyens ont renoncé de manière inconditionnelle, sans plainte ou jérémiade, contrairement à ce qui est le plus souvent leur habitude, à leurs libertés pour une période indéterminée, et ont accepté que les gouvernements plongent l'économie mondiale dans une situation de collapse total, ceux-ci promettant dans le même mouvement de "faire tout ce qu'il faudra" pour en sortir, en annonçant la destruction de l'épargne par une création monétaire totalement artificielle (5.000 milliards de dollars et plus sans doute) et la distribution gratuite de cet "argent Monopoly". Dans ces moments d'apocalypse, c'est de nouveau la référence au temps qui est au cœur de la question démocratique. Comme le relève Yuval Noah Harari, « *decisions that in normal times could take years of deliberation are passed in a matter of hours* » ; comme il le souligne, l'épidémie du coronavirus est un test majeur de citoyenneté qui marque « *a dramatic transition from "over the skin" to "under the skin" surveillance* ». L'urgence d'agir face à l'incertitude et à une menace indifférenciée, a légitimé en quelques heures et moyennant une dramatisation appropriée, la prise de pouvoir par Big Brother, entouré de ses experts et savants, pour arbitrer entre mort sanitaire et mort économique, et a

rangé la démocratie au placard ¹⁵, et avec elle, le “*due process of law*” ¹⁶, sans aucune évaluation du “*trade-off*” impliqué par cet arbitrage.¹⁷

On ne mesure pas encore, même si quelques voix dissonantes s’élèvent, à quel point c’est exceptionnel : en quelques heures, l’économie et la vie sociale ont été arrêtées au niveau pour ainsi dire planétaire et le revenu universel instauré dans la plupart des pays qui « bénéficie » d’un État-providence, sans autres débats. Durant la deuxième vague de la pandémie, les mesures de protection sanitaire ont été un peu plus clémentes, mais à peine. Le taux de mortalité attribuable directement ou indirectement au Covid-19, s’élève en 2020 à environ 2,7% des décès enregistrés à l’échelle mondiale, soit environ deux dix millièmes de la population de la planète.

Quel est le seuil de basculement hors de la démocratie ? Cette question est de la même nature que celle posée au juge de Lausanne. Quelle nécessité, quelle urgence garde les représentants du peuple à la maison laissant la conduite de la cité à d’autres, à des aéronefs d’experts, par exemple ? « *We must ask what percentage of total deaths warrants an international panic. Is it 5 percent? Ten percent? The question has never been addressed, and so far, a figure of 1 percent of total deaths in some places is being treated as a reason to forcibly shut down the global economy* ». ¹⁸ Pour adresser cette question, un article récent qui analyse les réponses données à la crise du coronavirus, conclut : “*we are all Rawlsians now* ” ¹⁹ ; le sentiment a remplacé le calcul, ce qui est peut-être le signe d’un retour du politique !

¹⁵ Yuval Noah Harari, *The world after Coronavirus*, Financial Times March 20, 2020

¹⁶ Andrew P. Napolitano, *Can the government restrict travel to protect public health?* March 12, 2020

¹⁷ “ Government cannot decide what aspects of our lives are essential or nonessential. The American people cannot simply sit at home and wait for government checks written on funds that government does not have”, voir l’éditorial de la revue on line du Mises Institute du 31 mars 2020, *End the shutdown*, mis en ligne <https://mises.org/wire/end-shutdown>; c’est même davantage qu’un problème de trade-off ou d’arbitrage, c’est un trilemme insoluble comme le formule de manière très clairvoyante Olivier Sibony, *Le trilemme du déconfinement ou comment résoudre un problème insoluble*, posté le 12 avril 2020 <https://www.linkedin.com/pulse/le-trilemme-du-déconfinement-ou-comment-résoudre-un-problème-sibony/>

¹⁸ Ryan McMaken, posté le 6 avril 2020, Mises Institutes, <https://mises.org/wire/march-us-deaths-covid-19-totaled-less-2-percent-all-deaths>?

¹⁹ John Authers, *How coronavirus is shaking up the moral universe*, posté le 29 mars 2020 <https://www.bloomberg.com/opinion/articles/2020-04-13/coronavirus-pandemic-is-wake-up-call-to-reinvent-the-state>.

Pas tous ! Parmi les voix dissonantes, relevons celle de Giorgio Agambem, dans une tribune controversée²⁰, pour qui l'état d'exception est devenu la pratique normal de gouvernement, et « le terrorisme étant épuisé comme cause des mesures d'exception, *l'invention d'une épidémie* (sic!) est le prétexte idéal pour les étendre au-delà de toutes les limites », aboutissant, selon le philosophe italien, à un cercle vicieux et pervers où « la limitation de la liberté imposée par les gouvernements est acceptée au nom d'un désir de sécurité qui a été induit par ces mêmes gouvernements qui interviennent maintenant pour le satisfaire », et où le consentement est obtenu par des procédés quasi-religieux.²¹

Et le même de conclure : « *On dirait que les hommes ne croient plus à rien – si ce n'est à l'existence biologique nue qu'il faut sauver à tout prix. Mais sur la peur de perdre la vie, l'on ne peut fonder qu'une tyrannie, un monstrueux Léviathan à l'épée dégainée* ». Cette peur qui accélère le temps – ce qui nous ramène à notre hypothèse par ce qui, après tout, n'était pas un détour- est le moteur de tous les populismes.

* *

*

²⁰ Giorgio Agambem , *Coronavirus et état d'exception*, paru sur le site de Il Manifesto le 26 février 2020, <https://acta.zone/giorgio-agamben-coronavirus-État-dexception/>; avec la réponse de Davide Grasso, *Agambem, le coronavirus et l'état d'exception*, publié le 6 mars 2020 sur <https://mars-infos.org/agambem-le-coronavirus-et-l-État-d-4856>

²¹ Giorgio Agambem, *Réflexions sur la peste*, paru le 6 avril 2020 sur le site Quodlibet, <https://lundi.am/Reflexions-sur-la-peste>

Voy. Aussi P. Sloterdijk, *Le système occidental va se révéler aussi autoritaire que celui de la Chine*, le Point, publié le 18 mars 2020, qui souligne « l'exagération maternante » de ceux qui aux responsabilités craignent d'être accusés de négligence ; et Olivier Babeau, *Jamais dans notre histoire, la vie n'a eu autant de prix*, Figaro Vox, publié le 31 mars 2020, qui y voit la fusion de l'État providence et de l'État surveillance.

2. LA DÉMOCRATIE IDÉALE DES PHILOSOPHES

Quelle est la démocratie idéale ? Celle des hommes libres avant tout et qui se chargent de leur bonheur ? Plantons le décor en prenant appui sur la pensée et l'œuvre de Benjamin Constant, écrivain, polémiste, philosophe, homme politique, et pourtant injustement méconnu, sans doute en raison d'une personnalité riche et complexe et d'un refus de camper sur une position de surplomb, préférant la mêlée et le combat partisan. Il est très certainement un des penseurs les plus profonds de la démocratie moderne, pouvant de plus se prévaloir d'une autorité de première main, car il a été aux prises avec « la genèse convulsive et mal maîtrisable du fait démocratique ».²² Pour Alain Laurent, il fut le prophète inspiré de l'entrée dans la modernité et le premier véritable penseur de la démocratie libérale.²³ Tout son programme de philosophie pratique tient dans cette maxime célèbre : « *que l'autorité se borne à être juste, nous nous chargeons de notre bonheur* ». ²⁴

La passion démocratique a été un moteur de la pensée de Benjamin Constant et la source d'une abondante production. Il ne s'est pas contenté de rêver en promeneur solitaire et de consigner ses rêveries, il s'est engagé activement sur le terrain politique. Il a été une figure de proue des anti-ultras et un gardien de l'esprit de la Révolution. Son libéralisme a été qualifié de « libéralisme d'opposition » (Pierre Manent), car il a proclamé avec véhémence et rigueur ses principes sous les différents régimes qu'il a connus. Pour lui, le libéralisme est avant tout une doctrine du droit et de la politique, et non pas une doctrine de l'économie, avec au cœur de sa genèse et de son élaboration, le problème religieux²⁵, c'est à dire du théologico-politique, ce qui a été parfaitement identifié par Benjamin Constant. Comment édifier un État neutre, une forme de gouvernement de la cité qui soit sans opinion et qui s'harmonise paisiblement avec la société civile dans laquelle chacun peut exprimer ses opinions et développer son art ? C'est la question centrale qui a hanté Benjamin Constant,

²² Marcel Gauchet, *Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme*, in « Benjamin Constant, Ecrits politiques », Folio Gallimard, Paris 1997, p.24.

²³ Alain Laurent, *Pourquoi Benjamin Constant reste le meilleur défenseur de la démocratie libérale*, posté le 13 septembre 2017, <https://www.lopinion.fr/edition/politique/pourquoi-benjamin-constant-reste-meilleur-defenseur-democratie-133053> et <https://www.cercleconstant.ch/constant-democratie-liberale/>

²⁴ Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celles de Modernes*, in « Benjamin Constant, Ecrits politiques », Folio Gallimard, Paris 1997, p.617.

²⁵ Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Fayard, Coll. Pluriel, Paris 2017, pp.181-197.

libéral en tout, comme il se déclare lui-même, libéral d'opposition et libéral inquiet, le « chaînon manquant » entre Montesquieu et Tocqueville (T. Todorov). Mais par-dessus tout, ce qui caractérise Constant, c'est son refus « d'offrir au peuple de masse l'holocauste du peuple en détail ».²⁶

La liberté moderne, c'est « l'indépendance individuelle ». Dans une opposition canonique à une « liberté des Anciens », caractérisée par la participation obligée et fusionnelle des citoyens au « corps collectif » de la cité (que l'on va retrouver peu ou prou chez les « républicains » comme Habermas), la « liberté des Modernes » exaltée par Constant n'est autre que notre liberté individuelle. *“J’ai défendu quarante ans le même principe, liberté en tout, en religion, en philosophie, en littérature, en industrie, en politique : et par liberté, j’entends le triomphe de l’individualité, tant sur l’autorité qui voudrait gouverner par le despotisme, que sur les masses qui réclament le droit d’asservir la minorité à la majorité. Le despotisme n’a aucun droit. La majorité a celui de contraindre la minorité à respecter l’ordre : mais tout ce qui ne trouble pas l’ordre, tout ce qui n’est qu’intérieur, comme l’opinion ; tout ce qui, dans la manifestation de l’opinion, ne nuit pas à autrui, soit en provoquant des violences matérielles, soit en s’opposant à une manifestation contraire ; tout ce qui, en fait d’industrie, laisse l’industrie rivale s’exercer librement, est individuel, et ne saurait être légitimement soumis au pouvoir social.”* Dans son Discours de 1819, « *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* », s’opposant au contrat social de Rousseau qui aliène chacun au corps collectif, Constant revendique l’indépendance individuelle des temps modernes : « perdu dans la multitude, dit-il, l’individu n’aperçoit presque jamais l’influence qu’il exerce », et face à cette perte des jouissances collectives, l’accent doit donc être mis sur nos jouissances privées²⁷. Comment préserver cet espace intime ? Quel en est le ressort, quels en sont les limites et les contradictions ? Comment le protéger, au sein même d’une société ? Du règne de l’intérêt à la logique du désir, on doit à Benjamin Constant cette lucidité sur les transformations politiques et anthropologiques de la modernité, et son courage à affronter Kant et son exigence de vérité, (...) pour y préférer l’importance des apparences et du mensonge. Car, c’est ici que se dégage la constance de Constant, dans cet

²⁶ Marcel Gauchet, op.cit. p.82.

²⁷ Ou pour parler plus contemporain : « la bulle libidinale des satisfactions privées » de l’individu dans son cockpit, comme le décrit Mark Hunyadi, in *Au début est la confiance*, Edit. Le Bord de l’Eau, Lormont, 2020, p.16.

attachement à la fragilité (inconsistance diront les mauvaises langues) de chaque existence et dans ses trouvailles pour les préserver et ne pas les oublier ».²⁸

Cette caractéristique, justement mise en avant, rend indépassable l'œuvre de Constant dans le combat contre toutes les formes de populisme qui ont pu germer et se développer avec la lente dérive de l'État démocratique, poussé à la complaisance et oublieux du peuple de détail, sur les deux cents ans qui ont suivi. La philosophie politique de Constant s'inscrit dans un rapport optimiste au temps et le fil conducteur de sa pensée est le « principe de perfectibilité de l'espèce humaine », énoncé dans les *Mélanges* (1829), ouvrage établi en vue de son admission non aboutie à l'Académie française, mais déjà esquissé dès 1796, principe qui conduit à « immoler le présent à l'avenir ».²⁹ C'était dans l'air du temps et bien sûr avant les grandes guerres civiles européennes, la shoah, Hiroshima et Nagasaki, et l'anthropocène destructrice de Gaïa qui remettent en cause cet optimisme ! « *Je me propose donc de rechercher s'il existe dans l'homme une tendance à se perfectionner, quelle est la cause de cette tendance, quelle est sa nature, si elle a des limites ou si elle est illimitée, enfin quels obstacles retardent ou contrarient ses effets (...) si l'homme se gouverne par les idées, le perfectionnement est assuré, (...) si l'empire est aux sensations, l'espèce sera stationnaire* ». « *On doit en conclure qu'il existe dans la nature humaine une disposition qui lui donne perpétuellement la force d'immoler le présent à l'avenir, et par conséquent la sensation à l'idée* ».

L'hypothèse que nous défendons, c'est précisément que la démocratie moderne a étouffé cette force permettant d'immoler le présent à l'avenir.

Le cours de l'histoire est tracé, mais ce n'est pas un progrès continu, exempt d'accidents et de rétrogradations bien que la direction soit claire, c'est la tendance vers l'égalité « naturelle » qui a conduit par quatre révolutions à « la destruction de l'esclavage théocratique, de l'esclavage civil, de la féodalité et de la noblesse privilégiée ». Avec cette dynamique de l'histoire, Constant s'inscrit ainsi dans la ligne de Condorcet, lui-même influencé par Condillac, et sur les pas des idéologues qui assurent un avenir radieux pour la société grâce au progrès scientifique³⁰.

²⁸ Géraldine Mosna-Savoye, <https://www.franceculture.fr/emissions/le-journal-de-la-philo/ma-culpa-les-250-ans-de-benjamin-constant>

²⁹ Olivier Meuwly, *Du principe de perfectibilité*, in *Libéral en tout, l'actualité de Benjamin Constant*, Editions de l'Institut libéral, Genève, 2017, pp.111-126.

³⁰ Olivier Meuwly, op.cit. p.115

Mais Constant, avant Tocqueville, assignera ses limites au mythe de l'égalité comme moteur de l'histoire, et il souhaite « encadrer le risque déterministe d'une histoire dont la fin serait écrite à l'avance et briser les illusions d'une égalité dont la révolution à illustrer les dérives tragiques ». L'égalité n'est pas l'horizon sublime de l'histoire mais un point de départ et elle ne peut empêcher, les accidents de parcours, ce que Constant appelle les « abus utiles ». L'égalité n'a pas pour fonction d'éliminer l'inégalité « naturelle », mais seulement de la contenir et d'empêcher l'immobilisme de la société ; elle s'impose lorsqu'elle se subordonne à la primauté de l'intérêt individuel. La liberté lui fait miroir et devient « le moyen d'endiguer le flot égalitaire, voué aux pires débordements s'il était abandonné à ses seuls caprices ». La perfectibilité de Constant n'est évidemment pas celle du socialisme scientifique d'inspiration hégélienne, elle est la preuve même de la faillibilité puisqu'elle est tension et tentative ; elle fonde la liberté et encourage la démocratie et l'apprentissage de l'avis contraire : « si l'humain se perfectionne, c'est qu'il est perfectible. Cet aveu ne peut que le rendre tolérant de l'avis d'autrui ».³¹ Constant annonce l'agir communicationnel d'Habermas.

A côté de cette visée téléologique, volontariste mais pas déterministe, et si la direction appartient à l'homme, Constant ne lui reconnaît pas la maîtrise du rythme du temps. A son texte majeur, « *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* » (1814), Constant a ajouté 4 chapitres à la quatrième édition, dont le premier intitulé : « *Des innovations, des réformes, de l'uniformité et de la stabilité des institutions* », est un éloge de la patience en politique. « *Je pense, écrit-il, qu'il ne faut procéder aux innovations qu'avec beaucoup de lenteur et de réserve* », en s'assurant bien du pouls de l'opinion, et plus loin : « *Le temps dit Bacon, est le grand réformateur. Ne refusez pas son assistance* », et pour conclure avec cette injonction : « *Obéissez au temps ; faites chaque jour ce que chaque jour appelle (...) restez fidèle à la justice qui est de toutes les époques ; respectez la liberté qui prépare tous les biens (...) confiez au passé sa propre défense, à l'avenir son propre accomplissement* ».

L'apport de Constant à la théorie de la démocratie et du bon gouvernement a été déterminant, même si son héritage n'a pas pu entièrement être conservé. On retiendra deux éléments.

³¹ Olivier Meuwly, op.cit. p.125

Tout d'abord, l'indispensable séparation de la sphère privée et de la sphère publique et la limitation du domaine de la compétence publique à la sécurité et à la tranquillité publique ; le « bon gouvernement » est celui qui n'intervient pas dans la sphère privée et la protège par ses institutions : il ne peut avoir d'autre but que d'assurer la jouissance paisible de l'indépendance privée; l'État comme serviteur du Juste et non comme réalisateur du Bien (contre la « divinisation » de la société qui abolit cette frontière et à engendré le marxisme ou socialisme « scientifique », le nazisme, le fascisme et les théocraties islamistes), tous les holismes de Chantal Delsol ³² ; le refus de la conception volontariste ou contractualiste de l'État comme « instituteur du social » (cf. Pierre Rosanvallon); le parti-pris individualiste de Constant pose cependant un problème de taille : comment le lien social est-il possible en refusant au pouvoir politique sa fonction unificatrice, comme le revendique les contractualistes ; comment donner consistance à la société sans pour autant supposer que le pouvoir politique soit le fondement du lien social ? ³³ Pour Constant, « *l'intérêt général n'est que la transaction qui s'opère entre tous les intérêts particuliers, il n'est que le résultat de ces intérêts combinés* ». Ce n'est pas le pouvoir qui confère consistance et unité à la société ; à l'inverse le lien social est le résultat d'un processus de négociation et de délibération entre les individus qui suppose lui-même la reconnaissance de la pluralité des intérêts divergents ³⁴. Les individus sont acteurs de la formation du lien social et la société est une réalité indépendante du pouvoir.

Ensuite, dans la sphère publique, c'est le refus de toute forme d'absolutisation de l'État qui est restée et reste une tentation de la philosophie politique après Rousseau et Kant, comme on le verra notamment chez Habermas. La séparation des pouvoirs (de Montesquieu) ne suffit pas à garantir l'indépendance individuelle, il faut affirmer (contre Rousseau) la non-absoluité de la souveraineté populaire et la fiction de la volonté générale ;³⁵ le consentement

³² Chantal Delsol, *Le crépuscule des Lumières. L'occident post-moderne et ses adversaires, un conflit mondial de paradigmes*, Les éditions du Cerf, Paris, 2020.

³³ Thierry Chopin, *Benjamin Constant, le libéralisme inquiet*, Editions Michalon, collection Le Bien Commun, Paris 2018, p.57.

³⁴ Thierry Chopin, *ibidem*, op.cit. p. 58.

³⁵ C'est toute l'ambiguïté du contractualisme, de l'aliénation de la liberté présentée comme aliénation libératrice, « l'apothéose du désespoir » pour Philonenko, la volonté générale devant être comprise selon les principes du calcul infinitésimal, c'est à dire comme une opération intégrant en une formule unique une somme de différences indéfiniment petites, en réalité indéfiniment augmentées par l'aveuglement des amours propres, cité par Blaise Bachofen, *La condition de la liberté, Rousseau critique des raisons politiques*, Payot, Paris, 2002, pp181-182.

majoritaire comme condition nécessaire mais non suffisante de la validité de la loi ; La non-absoluité du bien public qui n'est jamais qu'un espace d'arbitrage et de confrontation d'intérêts privés.³⁶

Il nous paraît intéressant de compléter ce propos sur la démocratie libérale des origines par une référence à **Friedrich Hayek** dont la contribution à la défense de celle-ci, près de deux siècles plus tard, s'est nourrie de l'expérience de deux guerres menées par les démocraties occidentales, transformées en « État total » (modèle que la crise de la Covid-19 a remis d'actualité), et de la « réponse » marxiste à la question de la perfectibilité. Friedrich Hayek s'inscrit dans le droit fil de Benjamin Constant dans son combat contre « l'État accoucheur du social » et ce qu'il appelle le « planisme », le trait commun de tous les systèmes collectivistes et qui visent « l'organisation des travaux de la société en vue d'un but social déterminé », généralement défini de manière vague, comme par exemple « le bien-être général », et auquel il oppose l'individualisme qui consiste à « reconnaître l'individu comme juge en dernier ressort de ses propres fins (...) », les fins sociales n'étant que des fins identiques d'un grand nombre d'individus et ces fins communes n'étant en définitive que des moyens que des individus différents peuvent utiliser en vue de buts différents. L'État est ainsi le produit de l'association mise en place par des individus pour réaliser des fins qui leurs sont communes. Mais dès qu'il sort des limites des domaines – peu nombreux en réalité - où un accord existe sur les fins, il supprime nécessairement la liberté individuelle et « on en vient à considérer les parlements comme d'inutiles parlotes, incapables d'accomplir les tâches en vue desquelles ils ont été élus ? Et l'on se convainc de plus en plus que pour faire un planisme efficace, il faut en retirer la direction aux “politiciens” et la confier à des experts, à des fonctionnaires permanents ou à des organismes autonomes », par exemple, dirait sans doute Hayek aujourd'hui, les banquiers centraux, le FMI, les épidémiologistes, l'OMS, les climatologues, le GIEC...

Hayek qui n'est pas non plus sans parallèle avec Habermas, relève que : « le gouvernement démocratique n'a pu réussir que partout où la liberté de discussion permet l'accord », mais il ne le suit pas sur le terrain du républicanisme vertueux, lorsqu'il souligne que « le grand mérite de la doctrine libérale est d'avoir réduit le nombre de sujets sur lesquels l'accord est nécessaire à un seul, qui est précisément celui dans lequel l'accord est le plus réalisable

³⁶ Comme va le montrer plus tard l'Ecole du choix public et J. Buchanan, *The Calculus of Consent : Logical Foundations of Constitutional Democracy* (1962).

entre hommes libres ». Pour Hayek, la liberté l'emporte sur la raison. Pour Hayek, la démocratie avec sa règle majoritaire ne peut devenir un fétiche ; elle est essentiellement un moyen et pas davantage pour sauvegarder la paix intérieure et la liberté individuelle ; ce n'est pas la source mais la limitation du pouvoir qui l'empêche d'être arbitraire ce à quoi ne suffit pas le contrôle démocratique, mais seulement la limitation des fins du pouvoir à ce qui peut faire l'objet de cet accord entre hommes libres.³⁷

Le socialisme et l'État-providence de son époque constituent une régression, parce que ces institutions expriment la volonté de revenir à une mentalité tribale, caractérisée par la poursuite d'un objectif commun – en l'occurrence, l'égalité matérielle. Pour Hayek les règles sociales imposant la planification centrale n'ont aucune chance de préserver la complexité, l'exploitation des savoirs et le niveau de vie acquis par de nombreuses nations grâce à l'ordre de marché. Selon sa théorie conjecturale de l'évolution culturelle, l'espèce humaine a vécu pendant des millions d'années de manière collectiviste dans des sociétés « téléocratique », des petits groupes tribaux ou comparables, où les personnes étaient tenues dans leurs activités quotidiennes d'observer les commandements d'une autorité centrale en vue d'objectifs communs. On ne peut évidemment s'empêcher de faire un parallèle avec la gestion de la pandémie de la Covid-19 aujourd'hui. L'évolution culturelle a fait émerger, par tâtonnements successifs, l'économie de marché puis la propriété privée autour de l'organisation familiale, comme des formes plus efficaces de vie sociale que ce que pouvait produire la planification centralisée. Ce progrès social et la prospérité qui en ont résulté, ont été possibles par la reconnaissance ou l'acceptation de la liberté d'expérimentation que l'homme a revendiquée. Cette condition normative du progrès n'est toutefois pleinement satisfaite que dans un environnement de sélection, un environnement « méta-éthique », autorisant la pluralité culturelle, donc libéral, et qui ne retient que les règles sociales efficaces.³⁸ Une fois que le premier de ces régimes a été très largement remplacé par le second, Hayek estime qu'en raison des effets positifs de l'éthique libérale, il est impossible de revenir en arrière sans provoquer l'appauvrissement, voire la disparition, d'une grande partie de l'humanité.

³⁷ Les commentaires et citations ci-dessus sont inspirés et extraites de Friedrich A. Hayek, *La route de la servitude (1946)*, traduction française, PUF, coll. Quadrige, 5^{ème} édition 2010, pp.45 à 57.

³⁸ Régis Servant, *Libéralisme, socialisme et État providence, La théorie hayékienne de l'évolution culturelle est-elle cohérente ?* Revue économique, 2014/2 (Vol. 65), p. 373-390, <https://www.cairn-int.info/revue-economique-2014-2-page-373.htm>

3. LA DEMOCRATIE FACE A LA PEUR ET A L'ENVIE

L'individualisme libéral qui croyait au triomphe de la raison a, paradoxalement, donné -ou a dû donner- une place envahissante à l'envie et à la peur, tout en cherchant à les contenir et à les intégrer dans la mécanique démocratique, en les rendant acceptable et en leur reconnaissant une certaine efficacité comme principe de perfectionnement.

Si l'on suit l'analyse de Jean-Claude Michéa, c'est le libéralisme philosophique qui aurait lui-même mis en branle ce mécanisme de métabolisation qui lui a échappé, puisqu'il a fait de la question de la pacification idéologique de la société (traversée par la guerre civile idéologique des guerres de religion), la question centrale pour les Modernes. La modernité occidentale a été la première civilisation de l'histoire, écrit-il, qui a entrepris de faire de la conservation de soi - ce que Benjamin Constant appelait « les jouissances privées » -, le premier voire l'unique souci de l'individu raisonnable et l'idéal fondateur de la société qu'il doit former avec ses semblables.

De la pacification de la société à la métabolisation des peurs et des envies comme moyen d'y parvenir, il n'y aurait finalement qu'un pas³⁹.

Le libéralisme politique n'est cependant pas crédité de cette ouverture et est tour à tour accusé d'avoir échoué dans sa conception de la justice par excès d'abstraction (par exemple Martha Nussbaum) et d'avoir échoué dans sa capacité à protéger les individus par excès de confiance, voire aveuglement (par exemple Hans Jonas). La raison est-elle un rempart suffisant aux passions, et en particulier, aux deux passions ou affects qui occupent désormais l'espace politique démocratique et qui nourrissent la tentation téléocratique ? L'équilibre subtil qui s'est établi, est délicat et le basculement dans la tyrannie guette à chaque instant.

³⁹ Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal, Essai sur la civilisation libérale*, Flammarion, coll. Champs Essais, Paris 2010, pp.28-29.

a. Le désir d'égalité et la dérive égalitaire

L'égalité est pour l'homme démocratique l'objet naturel de son désir ⁴⁰ et l'histoire est, irrésistiblement, mouvement vers l'égalité.⁴¹ Le désir d'égalité, intuitivement légitime et raisonnable, peut cependant se transformer en délire égalitaire et conduire à l'asservissement.

C'est ce qu'enseignait déjà Tocqueville pour qui il existe deux manières d'aimer l'égalité : « *Il y a [...] une passion mâle et légitime pour l'égalité qui excite les hommes à vouloir être tous forts et estimés. Cette passion tend à élever les petits au rang des grands ; mais il se rencontre aussi dans le cœur humain un goût dépravé pour l'égalité, qui porte les faibles à vouloir attirer les forts à leur niveau, et qui réduit les hommes à préférer l'égalité dans la servitude à l'inégalité dans la liberté* ».⁴² Dans ce cas, la passion pour l'égalité se transforme en envie, elle éteint l'émulation et efface le goût pour la liberté. Une telle passion dans laquelle les faibles semblent se complaire mène ainsi, selon Tocqueville, au despotisme.⁴³

La question est ensuite de savoir si dégradation de l'amour de l'égalité en envie, est consubstantielle à la démocratie qui ne pourrait alors échapper au gouvernement despotique ou, s'il ne s'agit que d'une potentialité dont l'actualisation est contingente, liée à des conditions historiques qui seraient par exemple réunies aujourd'hui et dont la montée des populismes serait le reflet. La lecture de Tocqueville que nous offre Laurent Guénard, le conduit à soutenir cette deuxième hypothèse et à mettre en évidence que paradoxalement

⁴⁰ Sur la démocratie comme « régime de désir » qui trouverait son origine dans la Grèce antique, voy. Renato Janine Ribeiro, *Démocratie versus République : inclusion et désir dans les luttes sociales*, Diogenes 2007/4, pp.49 à 59 ; comme le souligne l'auteur « pour exister, la démocratie a besoin d'une république. Pour que chacun ait accès à des biens, pour satisfaire son désir d'avoir, il est nécessaire de prendre le pouvoir. Le problème de la démocratie est donc qu'elle ne peut être effective qu'en étant républicaine et que, alors qu'elle est née d'un désir criant, elle ne peut se maintenir et se renforcer que si elle contient et éduque les désirs ».

⁴¹ Il s'agit en l'occurrence d'un point de vue occidental qu'on ne retrouve pas dans la pensée confucéenne laquelle ne reconnaît pas l'égalité politique et encourage, comme étant supérieures, des formes de gouvernement hybrides, basées sur la méritocratie ; voy. Tongdong Bai, *Against Political Equality*, Princeton university Press, 2020 et *Confucian alternatives to a liberal democratic order*, in https://www.goethe.de/resources/files/pdf131/bai_confucian-alternatives_e_short.pdf

⁴² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. I, partie I, ch. 3, in Œuvres, I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1992, t. II, p. 58-59.

⁴³ Florent Guénard, *Désir d'égalité et envie les passions démocratiques dans de La démocratie en Amérique de Tocqueville*, Philosophie, 2007/2 n° 94, p. 34-51. Document téléchargé depuis www.cairn.info - univ_nantes - 194.199.7.36 - 28/06

l'individualisme, c'est-à-dire l'amour de soi, est le meilleur rempart contre cette « dégradation » du sentiment. Il n'empêche, le danger existe bien et « la démocratie comme forme sociale engendre un sentiment qui, dans sa forme paroxystique, est une négation radicale de la démocratie comme régime politique de liberté ».⁴⁴ C'est l'égalitarisme qui a culminé dans le socialisme scientifique, combattu par Hayek.

La difficulté ne procède-t-elle pas du fait que « entre l'infirmité empirique et l'impuissance heuristique, l'égalité ne semble pas avoir beaucoup de chance de s'imposer comme un concept utile ».⁴⁵ Anthropologiquement sans objet, qu'il s'agisse des individus pris singulièrement ou du genre humain dans son abstraction, elle acquiert un sens dans le champ « intermédiaire » de la socialité, comme revendication. Elle est alors réductrice et révolutionnaire, comme chez les Babouvistes (Babeuf et Buonarroti), égalité qui nivelle et étouffe l'envie et vise à effacer le péché originel de l'acte d'appropriation, ou au mieux intégratrice comme chez les théoriciens du contrat social (Rousseau), l'association des citoyens créant une égalité de droits, ou pire car elle joue l'égalité contre la liberté, chiffre ou figure d'immanence qui rive l'égalité à un humanisme et à un socialisme sans faille dont les ressorts sont à la fois matérialistes et idéalistes (dénoncée par Berdiaev pour qui « la démocratie est une philosophie sceptique de la société » qui avec la croissance de l'athéisme fait disparaître tous les critères qualitatifs de justice et de vérité).⁴⁶

Cette analyse se retrouve chez John Rawls qui distingue aussi des formes d'envie, bonne ou mauvaise (l'envie émulative, l'envie bénigne et l'envie qui se transforme en rancœur) et qui toutes trouvent leur origine dans un manque d'estime de soi, combiné à un sentiment d'impuissance. Le basculement au départ de cet état individuel dans la lutte sociale et les risques qu'une envie excusable générale se répande, requièrent que soient réunies trois conditions (le manque de confiance en soi, vécu socialement de manière pénible et humiliante, et sans qu'il soit possible de faire face de manière constructive à la situation des plus avantagés) auxquelles « une société bien ordonnée », c'est-à-

⁴⁴ Florent Guénard, *ibidem*, op.cit., p. 38.

⁴⁵ Philibert Secretan, *Réflexions sur l'égalité*, in Autre Temps. Les cahiers du christianisme social, N° 35, 1992, p. 47.

⁴⁶ Philibert Secretan, *ibidem*, op.cit., pp.46-61.

dire s'agissant de Rawls, démocratique libérale mettant en œuvre la conception de la justice dans la doctrine du contrat, peut faire face par divers moyens.⁴⁷

Pour **Nozick**, c'est bien l'envie qui sous-tend l'égalitarisme sans qu'il faille donner crédit à ceux qui affirment que les principes égalitaires sont justifiables séparément, « compte tenu de la grande ingéniosité avec laquelle les gens érigent leur rêve en principe afin de rationaliser leurs émotions » et du fait que les gens ne sont pas disposés à accepter que la détérioration de leur position soit une application des principes égalitaires qu'ils accepteraient par ailleurs.⁴⁸ Pour lui et à l'instar de Rawls, la bonne façon d'en finir avec l'envie est non pas d'égaliser les différences mais de les multiplier pour offrir aux individus le plus de domaines possibles de réalisation susceptibles d'asseoir leur estime de soi qui est le seul antidote.⁴⁹ Les hommes en effet « qui sont dissemblables par naissance fructifient de leur diversité ». Pour les libéraux au contraire des égalitaristes, chacun dispose d'un droit égal à sa liberté et cette liberté est créatrice d'inégalité dans l'exercice que chacun en fait. La tragédie de l'égalité qui peut sans mal être consacrée au rang de vertu quand elle n'est qu'un état et un attribut de la justice, est que très nombreux sont ceux qui la sanctifient à tort quand personne ne l'a jamais réalisée et que « tous les efforts pour la faire advenir tournent au cauchemar dans les mines de sel de Sibérie, les prisons cubaines ou les camps chinois ».⁵⁰

Dworkin⁵¹ a réussi (au niveau normatif, mais sans convaincre ceux qui s'attachent exclusivement au niveau descriptif), à articuler l'exigence de liberté et d'égalité⁵², valeur qu'il place au fondement du libéralisme, mais ce qu'il a en

⁴⁷ John Rawls, *Théorie de la justice*, (1971), pour la traduction française, Editions " Points", Le Seuil, 2009, op.cit., pp. 578 à 580, qui identifie les trois réponses d'une « société bien ordonnée » comme suit : (1) l'existence d'un forum public où chacun est traité avec le respect dû à une personne souveraine et égale dans ses droits élémentaires, (2) la multiplicité des groupes ayant leur propre vie interne qui rend moins douloureuse la visibilité des différences et la comparaison plus difficile, et (3) les échappatoires constructives offertes aux explosions hostiles d'envie.

⁴⁸ Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie*, PUF, coll. Quadrige, trad. française 1988, p.295.

⁴⁹ Robert Nozick, *ibidem*, op.cit., pp. 301 et 302.

⁵⁰ Jean-Philippe Delsol, *Eloge de l'inégalité*, Editions Manitoba/ Belles lettres, 2019 ;

⁵¹ Champeau Serge, *Ronald Dworkin, le libéralisme et l'égalité*, Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 97, n°3-4, 1999. pp. 550-580; https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1999_num_97_3_7166; Spitz Jean-Fabien, *Ronald Dworkin et le faux dilemme de l'égalité et de la liberté*, Revue internationale de philosophie, 2005/3 (n° 233), p. 413-434. DOI : 10.3917/rip.233.0413. URL : <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2005-3-page-413.htm>

⁵² On trouve la même recherche d'un équilibre qui hiérarchiserait correctement les deux impératifs démocratiques chez Ph. Secretan lequel plaide pour un concept de justice qui « mette l'égalité au

vue c'est l'égle attention et l'égal respect qui est dû aux personnes quelle que soit leur condition, et les libertés individuelles sont les meilleurs instruments pour parvenir à la réalisation de cet idéal d'une satisfaction égale des intérêts. L'égalité n'est pas considérée comme une structure de distribution définie ex ante – comme par les partisans de l'égalitarisme-, même s'il faut « calculer le bien commun » mais elle est le résultat d'une procédure de coopération dont la garantie des libertés fondamentales (offrant une liberté de choix aussi complète que possible), est un aspect essentiel, et qui se réalise par le marché et le mécanisme du prix/coût d'opportunité, complété par des mécanismes assurantiels pour compenser les différences de talents et les handicaps involontaires. Dworkin distingue ainsi cinq conceptions de l'égalité, de ce droit à une égale attention : l'égalité libertarienne où ce droit se confond avec la protection de la possession légitime, l'égalité utilitariste, pour laquelle la distribution doit assurer le plus grand bien-être moyen, l'égalité *welfariste*, pour laquelle la distribution doit assurer le même bien-être à tous les citoyens, l'égalité matérielle, pour laquelle il faut distribuer la richesse de façon à rendre les citoyens égaux devant celle-ci et enfin, celle qu'il retient comme étant l'idéal recherché, l'égalité de ressources, qui vise à distribuer «une part égale de ressources que chacun peut consommer ou investir comme il l'entend», ce qui implique, à l'issue de ces choix différents, une richesse différente. Cette exigence d'égalité conduit à perfectionner et aussi à limiter le marché pour éliminer les inégalités qui ne sont pas admissibles du point de vue libéral (en raison d'un coût des préférences qui conduisent à cette inégalité qui n'est pas adéquat)⁵³ ; ce principe de perfectionnement s'inscrit par nature dans le temps et n'est jamais abouti.

Les communautariens abordent cet exercice de légitimation différemment ; ils ne se contentent pas d'affaiblir formellement la revendication par une approche normative consensuelle, ils reprochent aux libéraux de ne pas avoir pris en compte qu'il y avait de bonnes passions qui ont tout à fait leur place dans l'espace démocratique et qui supplantent le mesquin calcul rationnel d'intérêt comme règle de distribution.⁵⁴ Pourquoi ? Parce que les théories libérales

service des libertés et qui soumette la liberté aux exigences d'une vie sociale marquée du nécessaire équilibre entre des forces « égalitaires » d'intégration et d'assimilation, et des forces « inégalitaires » de proposition et – pourquoi pas ? - d'aventure et de création, lourdes de ferments d'anarchie. » op. cit., p. 60.

⁵³ Serge Champeau, *ibidem*, op. cit. , p. 564.

⁵⁴ Florent Guénard, *L'égalité ou l'envie. Les passions dans la politique selon Walzer*, Cahiers philosophiques, 2008/3 (N° 115), p. 81-94. <https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2008-3-page-81.htm>

méconnaissent le social : « elles considèrent que le moi est présocial, alors qu'il est socialement construit ».⁵⁵ C'est le désir d'égalité qui se distingue bien de l'envie et qui au contraire renforce le lien social. Michael **Walzer** parle à cet égard de « passions affiliatives ». Ce désir d'égalité ne vise pas l'égalisation radicale des conditions mais se conçoit comme un effort pour maintenir séparées les sphères de distributions des différents biens. Il vise une égalité complexe dans un environnement caractérisé par la pluralité des biens et la différenciation des personnes et pas une simple égalité arithmétique. La démocratie pour Walzer est « un état d'esprit qui motive un engagement actif dans la vie de la communauté ».⁵⁶

L'égalité des chances, qui a succédé dans le catalogue des principes normatifs qui échappent à la nécessité de la justification, à la satisfaction des besoins, concept encore assez brut, est devenue la version moderne et modérée (« *soft* ») de l'égalité des conditions, rebaptisée « l'égalité des capacités ». Avec Martha **Nussbaum**, pour « corriger le libéralisme et construire une démocratie plus achevée » qui accueille les émotions et s'appuie sur une éthique relationnelle, les chances sont devenues des « capacités », en pensant la politique d'une manière plus « moderne », proche de « l'éthique du care », capacités qui constituent des « droits humains » (des droits pré-politiques, dit-elle, et dont elle fournit la liste des dix qui la composent), dont le développement se fait certes toujours individuellement mais qui doit être placé sous la responsabilité de la société. Pour elle, « respecter la valeur d'égalité des personnes revient à promouvoir leur capacité à construire une vie en accord avec leurs projets, leurs désirs et leurs rêves ».⁵⁷ Nussbaum prône un « État d'investissement social » plutôt qu'un État qui se limiterait, soit à garantir les libertés individuelles (version libérale), soit à protéger et à réparer (version interventionniste). L'objectif du gouvernement doit être de créer les conditions d'épanouissement de l'individu afin d'éviter le développement de pulsions négatives,⁵⁸ « sous la responsabilité de la société », insiste-t-elle, donc de l'État, un peu redistributeur, un peu correcteur, un peu ajusteur, un peu promoteur... !

⁵⁵ Florent Guénard, *ibidem*, op. cit. , p.94.

⁵⁶ Florent Guénard, *ibidem*, op. cit. , p.84.

⁵⁷ Fabienne Brugère, *Martha Nussbaum ou la démocratie des capacités*, posté le 19 mars 2013 <https://laviedesidees.fr/Martha-Nussbaum-ou-la-democratie.html>

⁵⁸ Renaud Thillaye , *Devons-nous devenir meilleurs pour sauver la démocratie ?* , à propos du livre de Martha Nussbaum, *The monarchy of fear*, Simon & Schuster (2018) posté le 24 octobre 2018 in <https://www.nonfiction.fr/article-9604-devons-nous-devenir-meilleurs-pour-sauver-la-democratie.htm>

Les égalitaristes, tous, même sous couvert de bienveillance et d'empathie, concourent *volens nolens* à l'avènement d'un État omnipotent intervenant sans cesse et davantage dans la vie de chacun. Il y a en effet toujours un coût associé à l'amélioration de la situation des défavorisés et, en l'absence de baguette magique, il faut bien prendre aux uns pour donner aux autres.⁵⁹ Comment donner sans prendre, comment donner et recevoir sans devoir attendre ? La démocratie aussi longtemps que la croissance le permettait, a pu sans trop de mal satisfaire l'envie égalitariste par les politiques de redistribution des surplus créés. Elle l'a fait aussi en s'appuyant sur une idéologie relativement complaisante et sur l'ingéniosité, justement soulignée par Nozick, de ceux qu'elle chargeait de justifier cette redistribution dans un exercice qui à maints égards emprunte à la méthodologie de la « fenêtre d'Overton » de l'acceptabilité politique pour l'opinion publique, en parlant de chances, de besoins, et même en français de « capacités ». Plus loin, on verra que la manière la plus efficace pour la démocratie à court de moyens de gérer à la fois la contrainte de redistribution et l'exigence de la satisfaction immédiate des aspirations égalitaristes, est le recours à la dette par les pouvoirs publics et la monétisation de cette dette, hors sol ou champ et hors le temps.

Fonder une société libérée de toute envie est, quoi qu'il en soit, une chimère⁶⁰ : « c'est une tâche impossible à mener à bonne fin aux yeux de l'anthropologue et insensée du point de vue du sociologue ». ⁶¹ Depuis la lex Didia à Rome (143 avant JC) qui punissait les organisateurs de repas luxueux et leurs invités, l'homme a appris à ruser avec l'interdit jusqu'à « racheter l'envie qu'on inspire à la communauté », comme les redevances médiévales sur le nombre de fenêtres ou de poêles dans les maisons bourgeoises.⁶² Comme on le verra plus

⁵⁹ R. Nozick, *ibidem*, op. cit., p.190.

⁶⁰ Ce n'est pas seulement une chimère, c'est un péril lorsque l'on y tend ; comme l'a montré Hannah Arendt, la transformation des classes en masses fait de la police le centre du pouvoir et aboutit à la destruction complète de la société comme de l'individu par la guerre totale, qu'elle appelle « la grande égalisatrice ». Pour elle, si les libertés démocratiques sont fondées sur l'égalité de tous les citoyens devant la loi, « elles n'acquièrent leur sens et leur fonction organique que lorsque les citoyens appartiennent à des groupes qui les représentent ou forment une hiérarchie sociale et politique », In *Le système totalitaire, Les origines du totalitarisme*, Seuil, coll. Points, édit. 2002, p.48.

⁶¹ Helmut Schoeck, *L'envie, une histoire du mal*, trad. française, Les Belles lettres, 2019, p.314. Pour Pascal Bruckner, l'envie est profondément liée à la démocratie ; elle a même trouvé avec « la victimologie », nouveau chapitre dans l'histoire de l'envie conséquence de l'Holocauste, une rente morale qui rend intouchable ; voy. Pascal Bruckner <https://www.lefigaro.fr/lefigaromagazine/2011/08/12/01006-20110812ARTFIG00283-pascal-bruckner-l-envie-est-profondement-liee-a-la-democratie.php>

⁶² Helmut Schoeck, *op.cit.*, pp.330 et 331

loin avec Peter Sloterdijk, le capitalisme dans sa phase pré-apoplexique pousse d'ailleurs à la consommation frivole (voy. Infra p. 81). On peut certes distinguer, pour une vie politique et sociale bien ordonnée, l'envie vulgaire de l'envie légitime, née de l'indignation qui a été effacée « par une tendance de plus en plus prononcée à mettre tous les hommes au même niveau et par une conception erronée de l'égalité, mais l'une et l'autre ont en commun la disparition de la notion de temps : « Il faut toujours que la « justice » règne sur le champ ; on ne tolère pas que son avènement soit remis à demain ou après-demain ». ⁶³ Pour Helmut **Schoeck**, fin connaisseur de l'envie sous toutes ses coutures, le point décisif est bien l'antinomie devant laquelle nous sommes placés : « l'espoir d'une humanité libérée de l'envie empêche de voir que sans la possibilité d'envier, il ne saurait y avoir de société (...) ; l'envie est la plus asociale, la plus destructrice des attitudes mentales, mais elle est en même temps la plus indispensable à la vie sociale, et si tous ne tiennent pas compte d'une envie au moins potentielle voire imaginaire chez autrui, les contrôles sociaux automatiques sur lesquelles repose le passage de la horde confuse à la société structurée ne se manifesteront pas. L'envie est nécessaire à l'existence de nos sociétés, mais une société soucieuse de durer ne peut pas se permettre d'en faire une institution, de fonder sur elle son échelle de valeur ». ⁶⁴ Les démocraties contemporaines ne sombrent pas dans une anarchie causée par le ressentiment, non pas en raison d'un degré d'égalité qui y règnerait *de jure* et *de facto* mais pour des raisons qu'on pourrait qualifier de type « culturel » (institutions, habitudes de vie, modèles de conduite...selon cet auteur) « qui permettent encore à un nombre de citoyens suffisamment élevé pour être une garantie de paix sociale, de demeurer conscient des limites dans lesquelles chacun peut se comparer à n'importe qui ». ⁶⁵ Ce n'est pas une vertu du mécanisme démocratique d'empêcher ce basculement, c'est la retenue de chacun à des degrés divers. D'ailleurs, on ne peut qu'observer l'affaiblissement de ces « barrières » culturelles !

b. La peur du malheur et le principe de précaution

On sait depuis Hobbes que la peur est au fondement du contrat social, celle de la vie naturelle qu'il juge « misérable, sale, animale et brève » et qui amène l'homme à lui préférer la vie obéissante en société. « Nous sommes des expulsés

⁶³ Helmut Schoeck, op.cit., pp.374 et 375

⁶⁴ Helmut Schoeck, op.cit., p.384

⁶⁵ Helmut Schoeck, op.cit., p.386

presque depuis le début. Nous avons échangé une patrie contre un exil. » L'homme qui est cet animal à qui il faut expliquer la situation, comme le définit Peter Sloterdijk, ne connaît pas les commencements, pour lui les fins sont obscures et il a été débarqué dans l'entre-deux.⁶⁶ Il y a de quoi, dans ce rapport incertain au temps, nourrir ses craintes !

Emmanuel **Rivat** commentant un ouvrage de Paul Virilio, « *L'administration de la peur* » (2010), relève avec l'auteur la tentation des élites politiques, fortement démunies face à la libéralisation des échanges et à l'accélération qui anime ou agite le monde aujourd'hui, et qui ont lu et retenu Hobbes, de mener une politique de gestion, une administration de la peur dans ses facettes sécuritaires et sanitaires, dans notre monde façonné par trois grandes évolutions : la bombe atomique, la bombe "informatique" et enfin la bombe "écologique", avec comme conséquence le constat d'une démocratie réelle impossible ; l'exception de toute chose devenant la règle explicite et admise par l'État, capable de définir les menaces et de justifier l'emploi de mesures au-delà des normes de prise de décision et de responsabilité communes. La crise de la Covid-19 a ajouté la bombe « pandémie » à ce catalogue sinistre.

La première évolution a subordonné la science au politique. La seconde a permis, après la standardisation des émotions au XX^{ème} siècle, la synchronisation de l'émotion à l'échelle mondiale, « au même moment dans des endroits différents », une domination du "temps réel" sur "l'espace réel" et « le passage de la réflexion élaborée dans le temps au "réflexe conditionné". La troisième évolution, "la bombe écologique", avec son lot de catastrophes dévastatrices (tsunamis, ouragans, tremblements de terres, sécheresses et incendies dévastateurs...) ébranle de manière très concrète, explicite et quotidienne la conviction que l'homme est au centre et maître de la nature, ce qui s'accompagne « d'un repli sur soi autour de la sécurité corporelle ou l'hygiénisme, la notion de progrès abandonnée collectivement devenant un enjeu plus intime de préservation de soi ». Ce repli sur soi affecte bien évidemment la référence au temps, l'horizon temporel de l'action et du projet ne dépassant plus celui du moi replié sur lui-même.⁶⁷

⁶⁶ Peter Sloterdijk, *Après nous le déluge. Les Temps modernes comme expérience antigénéalogique*, Petite biblio Payot, trad. française, 2016, pp.493-495.

⁶⁷ Emmanuel Rivat, *Politique de la peur. La démocratie impossible*, à propos du livre de Paul Virilio *L'administration de la peur*, Textuel, 2010 ; posté le 23 novembre 2010 in <https://www.nonfiction.fr/article-3972-politique-de-la-peur-la-democratie-impossible.htm>

Pourtant, la peur fait avancer. C'est du moins ce qu'affirme Jacques **Attali** dans un article prémonitoire paru en mai 2009 ⁶⁸ (à l'époque de la pandémie de la grippe A (H1N1), et dans lequel il avance qu'une pandémie majeure ferait surgir la prise de conscience de la nécessité d'un altruisme, au moins intéressé. Cette « peur structurante », pour autant qu'elle soit bien « métabolisée » par le politique, peut résulter en un mieux démocratique ; pour lui ce mieux, est d'avancer vers un gouvernement mondial ! C'est la peur désintéressée de Hans Jonas, non la peur égoïste de Hobbes.⁶⁹ « L'Histoire, nous dit Jacques Attali, nous apprend que l'humanité n'évolue significativement que lorsqu'elle a vraiment peur : elle met alors d'abord en place des mécanismes de défense ; parfois intolérables (des boucs émissaires et des totalitarismes) ; parfois futiles (de la distraction) ; parfois efficaces (des thérapeutiques, écartant si nécessaire tous les principes moraux antérieurs). Puis, une fois la crise passée, elle transforme ces mécanismes pour les rendre compatibles avec la liberté individuelle et les inscrire dans une politique de santé démocratique ». Il semble bien que cette « réplique » finalement assez faible de la grippe espagnole qui avait mobilisée la plume de l'essayiste, n'ait pas produit le résultat escompté ; à voir maintenant si la Covid-19 fera mieux !

Toujours est-il - et en cela au moins Jacques Attali aura été prémonitoire- que La santé et la sécurité sanitaire sont devenues un enjeu démocratique de premier plan. ⁷⁰ Selon **Zylberman**, le monde serait passé en matière de gouvernement de la santé publique - et sans doute plus largement en matière de gestion des risques collectifs - d'une logique de prévention à ce qu'il appelle la « *preparedness* », comme nouveau régime de rationalité, et nous aurions dans le même mouvement dérivé, en matière de politiques sanitaires, d'une pensée du risque, caractéristique de la « modernité réflexive », à une pensée de la menace. La « *preparedness*, en sa rationalité propre, délaisse les probabilités pour s'engager dans une logique fictionnelle, seule capable de « scénariser l'incertain » et de préparer la réponse aux périls potentiels qui s'y logent ». ⁷¹ Les politiques (de santé publique, en particulier) sont saisies par une logique du pire et ce faisant, bascule d'une approche en termes de régulation des risques qui implique des choix, donc des arbitrages et la justification de ceux-ci, à une

⁶⁸ Jacques Attali, *Avancer par peur*, publié le 6 mai 2009, in L'Express, https://www.lexpress.fr/actualite/societe/sante/avancer-par-peur_758721.html

⁶⁹ Hans Jonas, op.cit., pp.421-423.

⁷⁰ Patrick Zylberman, *Tempêtes microbiennes. Essai sur la politique de sécurité microbienne dans le monde transatlantique*, Paris, PUF, 2013.

⁷¹ Loïs Bastide, *Patrick Zylberman, Tempêtes microbiennes. Essai sur la politique de sécurité microbienne dans le monde transatlantique*, Socio-anthropologie, 29 | 2014, 201-202.

logique d'éradication de la menace, sans limites de moyens. Le concept de scénarisation de l'incertain, nous ramène au rapport au temps, mais il s'agit ici d'une certaine manière de l'empêcher d'advenir. Ainsi avec la peur du pire, on bascule d'une raison probabiliste à une raison fictionnelle, ce qui pour les adeptes de l'heuristique de la peur de Hans Jonas doit sans doute être vu comme un élargissement de la rationalité. Mais à quel prix ! Une raison de la menace ne va pas sans interroger le rapport de l'État au citoyen, la prolifération des contre-mesures élaborées et mises en œuvre, non sans ratés, dans le cadre des plans de « *preparedness* », – confinement ou lock-down, vaccinations de masse et retour de la quarantaine, couvre-feux, comme réponse pandémique ou par anticipation – se heurte à la résistance du public. Pour contourner le risque politique de la contrainte, on voit apparaître une conception « superlative » du civisme ⁷² où le citoyen ne jouit plus seulement d'un droit à la sécurité sanitaire (« *health safety* »), mais devient responsable de sa propre santé et de celle des autres (« *biosecurity* »)⁷³ et auxiliaire actif du pouvoir par sa culpabilisation, bien au-delà de ce que requerrait même une démocratie plus exigeante encore que la démocratie républicaine d'Habermas, comme par exemple la « démocratie de milice », à l'œuvre dans les dénonciations par les voisins vigilants des « *lockdowns parties* » privées, au goût du jour.

Cette scénarisation de l'incertain est rendue possible par la « virtualisation du réel » mise en évidence par Matthew **Crawford** ⁷⁴, qui découle de la « crise de l'attention » et de la perte de contact avec le réel qui caractérise la société post-moderne et qui paradoxalement trouve son origine dans l'anthropologie libérale. « L'aboutissement de ce phénomène est l'émergence d'individus déconnectés et enfermés dans leur bulle, d'autistes narcissiques de moins en moins à même de se rattacher au réel et donc de communiquer ».⁷⁵ La cause, nous dit Crawford, est à rechercher chez les pères fondateurs de la modernité

⁷² Loïs Bastide, *ibidem*, op.cit.

⁷³ La biosécurité devient la source d'un biopouvoir qui ne tolère plus de contradiction et où la souveraineté s'institue par une décision sur l'état d'exception et n'émerge plus de la volonté générale ; voy. Yannick Chatelain, in *Libertés publiques*, 13 mai 2020 <https://www.contrepoints.org/2020/05/13/371283-la-peur-et-la-mort-pour-faire-accepter-la-surveillance-de-masse>, et Katia Genel, *Le biopouvoir chez Foucault et Agambem*, in *Methodos* 4/2004, <https://doi.org/10.4000/methodos.131>

⁷⁴ Matthew B. Crawford, *Contact. Pourquoi nous avons perdu le monde, et comment le retrouver*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2016, 352 p.

⁷⁵ Benjamin Dubertrand, *Matthew Crawford, Contact. Pourquoi nous avons perdu le monde et comment le retrouver*, Lectures [En ligne], Les comptes rendus, mis en ligne le 07 avril 2016, <http://journals.openedition.org/lectures/20571>

occidentale, surtout Kant, qui dans un contexte d'émancipation des formes d'autorité anciennes, ont cherché à asseoir la liberté et l'autonomie comme les principes fondamentaux et inaliénables de l'individualité et les fondements de l'agir individuel. L'idée qui prévaut est que les choix individuels sont l'expression de la liberté absolue de chacun, perçu comme un moi authentique, pur et inaltéré. Cette virtualisation du réel en parallèle à l'affaiblissement, au cours du XXe siècle des formes classiques d'autorité (famille, religion, politique...) qui permettaient aux individus de garder des repères et de structurer leurs choix de vie, se traduit par un appauvrissement des possibilités d'action individuelles, qui ne trouvent plus à s'exprimer qu'au travers de la seule consommation. Le discours de l'autonomie, écrit Crawford, parle le langage de la satisfaction des préférences (...) et débarrassé de l'influence néfaste des rois et des prêtres, l'individu libéral devient « un temps de cerveau disponible », soumis aux diktats et aux mensonges de ceux qui visent à l'occuper, et plus encore lorsque l'on parvient à le confiner, achevant ainsi de le couper du réel. L'individualité moderne s'est dès lors dissoute dans un individualisme abstrait, une masse anonyme et sans aspérité : le public. L'individu déraciné est évidemment un sujet particulièrement réceptif à la peur, et la foule des individus à la folie (Charles Mackay, « *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds* », 1841).

Pour Paul Virilio, dans un monde en accélération et en globalisation, la maîtrise du pouvoir est liée à la maîtrise de la vitesse (« *Vitesse et Politique : essai de dromologie* », (1977)) et celle-ci n'est pas aux mains du politique, mais de l'économique. La faiblesse des élites politiques pour assurer la protection des citoyens, pour garantir la sécurité d'un emploi, pour offrir la possibilité du bien-être, conduit ceux-ci à mener une politique de la peur ; elle conduit plus précisément à une surenchère dans la définition et l'urgence des menaces, autour du terrorisme, de l'immigration, du sanitaire, et une exacerbation des fonctions régaliennes de l'État, police, armée, pour légitimer des élites au pouvoir. La maîtrise de la vitesse échappe elle-même aux individus qui expriment une attente, une demande de gestion de la peur, une prise en charge du psychologique par le politique. Ceux-ci, livrés à eux-mêmes par la disparition des grands récits du XXème siècle, des utopies, et par la « dérive » du libéralisme, sont devenus atomisés, isolés et vulnérables. L'individualisme de masse conduit inévitablement à une forme de gouvernement par la peur. Porté par l'essor des bulles informationnelles, éphémères et trompeuses, la vitesse participe de cet affolement général et produit un nouveau contrôle social par la peur. Pour y échapper, Virilio propose la création d'un Ministère du Temps qui gérerait non seulement le temps qui passe, mais aussi le temps qu'il faut et le temps qu'il

fait ! Pas sûr, non plus que cette proposition aux allures poétiques ne soit le prélude d'une dystopie orwellienne.

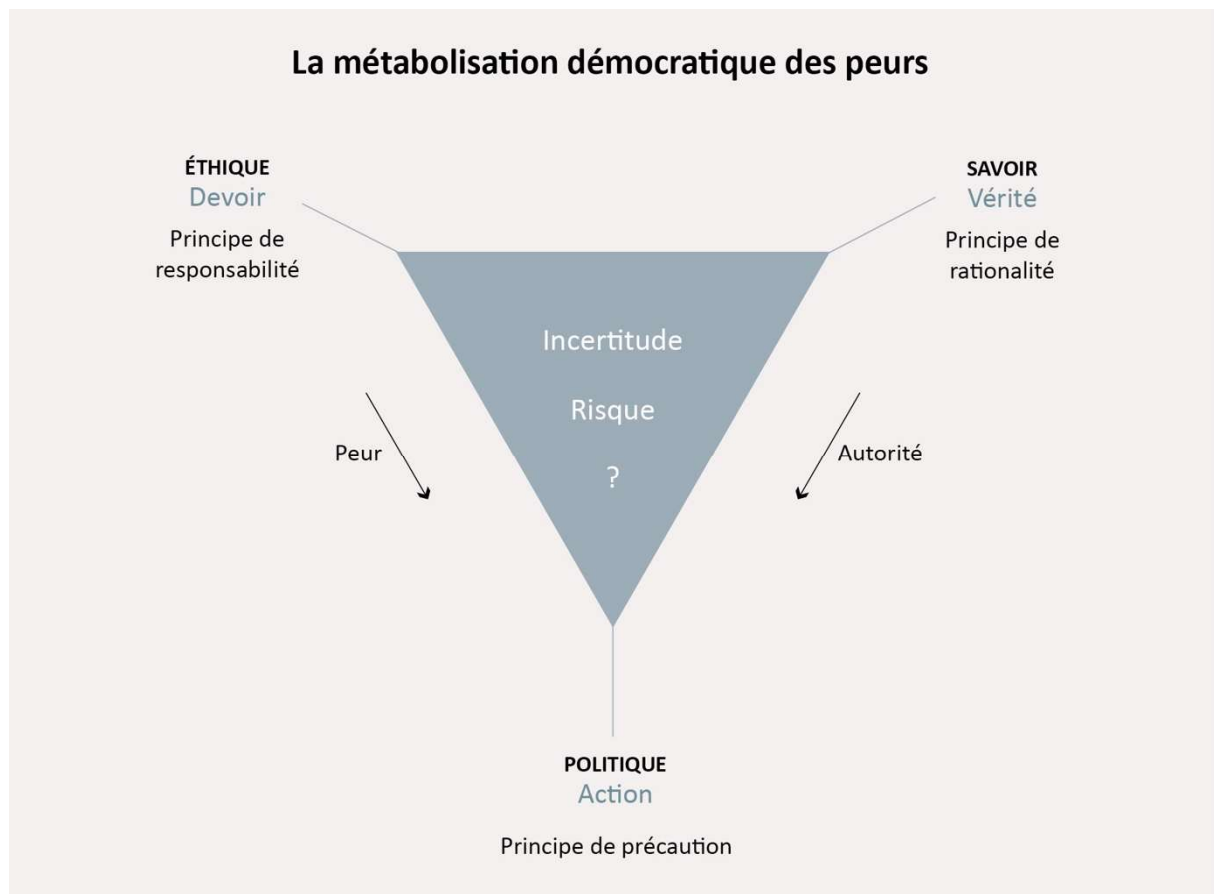
Un « catastrophisme éclairé » comme celui que préconise Jean-Pierre **Dupuy** (« *Pour un catastrophisme éclairé* » (2002)), ne serait-il pas l'approche lucide, et donc politiquement légitime, une forme de prudence et de prévention qui ne se laisserait pas déborder par la peur et qui, se situant dans « la juste distance entre l'insouciance et le catastrophisme », pourrait se prévaloir du label accréditif de la rationalité. N'est-ce pas plutôt un oxymore ? Pour lui, la prévention tout comme le principe de précaution sont insuffisants, car la nature même de l'incertitude – la catastrophe qui nous menace - rend dérisoire ou même interdit le calcul probabiliste des conséquences. L'incertain défie le raisonnement probabiliste qui est pourtant au cœur de l'action politique de gestion des risques ; on voit bien que c'est ce raisonnement qui sert de défense aux dirigeants politique français poursuivis, pénalement pour non-assistance à personnes en danger voire pour homicide, accusés d'avoir mal géré la pandémie. « Une éthique qui se réduit à la pesée des gains et des pertes est scandaleuse ».⁷⁶ En effet, le jugement ne pourra être que rétrospectif et il ne pourra être porté que « lorsque le voile de l'avenir sera levé ». C'est la « logique du détour » d'Illitch qui est mise en cause ; elle nous fait prendre les moyens pour des fins et nous conduit au déni refusant de voir et d'accepter notre impuissance à maîtriser notre puissance, déni qui appelle une réponse d'ordre « métaphysique ».⁷⁷ Même si le risque « d'écofascisme » nous guette, il n'y a cependant, pour Jean-Pierre Dupuy, et sans autre justification de sa part, « pas d'incompatibilité intrinsèque entre les exigences de la survie et l'assomption pleine et entière des valeurs de la modernité démocratique, libérale, laïque, scientifique et technique ».⁷⁸

⁷⁶ *Rencontre avec Jean-Pierre Dupuy : La sagesse du pire* ; propos recueillis par Catherine Halpern, Sciences humaines, Hors-série N° 13 - Mai-juin 2011, https://www.scienceshumaines.com/rencontre-avec-jean-pierre-dupuy-la-sagesse-du-pire_fr_27140.html

⁷⁷ Pierre-Olivier Monteil, *Jean-Pierre Dupuy, Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible devient certain.* [Compte-rendu], Autres Temps, année 2003 / 76-77 pp. 203-204, https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_2003_num_76_1_2425_t1_0203_0000_3
Stéphane Callens, *Jean-Pierre Dupuy, Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, 2002, 216 p. , Développement durable et territoires [En ligne], Lectures (2002-2010), Publications de 2002, mis en ligne le 30 janvier 2003, <http://journals.openedition.org/developpementdurable/1317>

⁷⁸ *Rencontre avec Jean-Pierre Dupuy : La sagesse du pire* ; propos recueillis par Catherine Halpern, Sciences humaines, Hors-série N° 13 - Mai-juin 2011, https://www.scienceshumaines.com/rencontre-avec-jean-pierre-dupuy-la-sagesse-du-pire_fr_27140.html

La métabolisation démocratique des peurs qui répond à cette exigence métaphysique, est ce qu'il est convenu d'appeler « le principe de précaution », qui vise à assurer « la maîtrise de la maîtrise » dans la société technologique. C'est un principe d'action publique qui autorise les pouvoirs publics à prendre les mesures nécessaires pour faire face à des risques éventuels, alors même que l'on ne dispose pas encore des connaissances scientifiques nécessaires pour établir l'existence de ces risques, comme représenté dans le graphique ci-après :



Celui-ci a émergé en 1992, à l'occasion de la Déclaration de Rio, au terme du « Sommet de la terre », comme principe d'action publique et comme outil démocratique de métabolisation des peurs, pour être appliqué initialement à la problématique de la protection de l'environnement. Il a ensuite été étendu à d'autres domaines, notamment la santé publique et la sécurité alimentaire.⁷⁹ La formulation reprise dans la loi française de 1995 (dite « loi Barnier ») en exprime bien la substance : « ... l'absence de certitudes, compte tenu des connaissances

⁷⁹ Edwin Zaccai, *De la prévention à la précaution, et réciproquement*, Éthique publique [En ligne], vol. 4, n° 2 | 2002, mis en ligne le 17 avril 2016, <http://journals.openedition.org/ethiquepublique/2189>

scientifiques et techniques du moment, ne doit pas retarder l'adoption de mesures effectives et proportionnées visant à prévenir un risque de dommage graves et irréversibles [à l'environnement], à un coût économiquement acceptable ».

Le principe de précaution est critiqué par ceux qui y voient un principe d'abstention, qui bloquerait toute innovation. Son adoption serait l'expression d'une "aversion pour le risque", caractéristique de sociétés où la sécurité et le bien-être des citoyens seraient si bien assurés que l'on en viendrait à la demande, impossible à satisfaire, d'un "risque zéro". Le principe de précaution donnerait satisfaction aux peurs irrationnelles du public, à la méfiance « profondément obscurantiste » vis-à-vis de la technique et de la science, ce qui conduirait à l'immobilisme. D'autres, comme Jean-Pierre Dupuy, critiquent le principe de précaution, mais parce qu'il est impuissant à parer aux conséquences catastrophiques de ce développement des techniques. Le principe de précaution, selon lui, participe de la rationalité instrumentale, celle de la technique et du calcul économique, en s'en tenant à une gestion probabiliste des risques, là où il faudrait anticiper la catastrophe. La prophétie du malheur et son heuristique de la peur de Hans Jonas et de ses émules, est bien loin du principe de perfectibilité porté par l'optimisme des fondateurs de la démocratie libérale.

Pour Catherine Larrère (« *Le pire n'est pas certain, Essai sur l'aveuglement catastrophique* » (2020)), si l'application du principe de précaution diverge de l'éthique autoritaire de Hans Jonas, c'est qu'elle opère un double transfert : de l'éthique vers la politique (à la décision solitaire devant l'orage, se substitue la délibération) et d'une conception moniste de la rationalité (qui ne laisse place qu'à l'opposition du rationnel et de l'irrationnel) à la diversité des rationalités et à leur nécessaire articulation. Le principe de précaution peut-être un moyen pour les communautés politiques, dit-elle, de prendre mieux en charge leurs propres affaires, de renforcer la démocratie, notamment les formes d'expérimentation d'une démocratie participative (« *bottom-up* », écrit-elle à ce propos) qui l'accompagnent et qui participent de l'élaboration d'une "démocratie technique", alliant la rationalité scientifique et la rationalité argumentative de la sphère publique.⁸⁰ Le principe de précaution restitue la décision au politique en situation d'incertitude, que les risques soient avérés et d'une probabilité plus ou moins bien établie (prévention) ou qu'ils soient

⁸⁰ Catherine Larrère, *Le principe de précaution et ses critiques*, Innovations, 2003/2 (no 18), p. 9-26, <https://www.cairn-int.info/revue-innovations-2003-2-page-9.htm>

potentiels, c'est-à-dire non seulement incertains mais controversés (précaution), mais en convoquant toutes les procédures du savoir scientifique en les diversifiant. Pour elle, l'existence de risques entraîne non seulement une obligation de savoir à charge du politique mais aussi la nécessiter de « procéder à la construction sociale des problèmes scientifiques en ouvrant les controverses scientifiques au débat public et, ce faisant, de passer de la décision à la délibération, en mettant l'accent sur la démocratie participative.⁸¹ Poursuivant sa critique du catastrophisme, c'est à dire de la submersion par les peurs, Catherine Larrère souligne bien que celui-ci conduit à renoncer à la temporalité à laquelle nous nous référons généralement dans la gestion du risque, c'est-à-dire à renoncer au « temps de l'histoire » où l'avenir est ouvert, du présent vers le futur, et où il s'agit de choisir entre différentes possibilités, pour « le temps du projet », comme l'appelle Dupuy, où on ne part pas du présent mais de l'avenir (« les premières lueurs d'un orage qui nous vient du futur », selon l'expression de Hans Jonas), la rétroaction de la catastrophe anticipé bouclant le temps sur lui-même par un effet à la fois cognitif (la croyance dans l'inévitabilité de la catastrophe) et moral (la responsabilité de sa survenue dans le chef des incrédules).⁸²

Dans ces conditions, la gestion des risques collectifs débouche nécessairement sous couvert de rationalisation et de traitement équitable sur un totalitarisme conceptuel : « Si l'intuition d'une population dont les ancêtres luttèrent pour la survie du groupe, en sacrifiant parfois certains membres du groupe, peut suggérer qu'il faut avoir de l'aversion au risque au niveau social comme on en a couramment au niveau individuel, le souci de l'équité dans la répartition des risques et dans la répartition du bien-être final doit en réalité nous conduire à l'attitude inverse. Si nous voulons être équitables, nous devons aimer la corrélation entre nous, nous devons nous sentir et nous faire vivre dans la même barque. Cela peut augmenter le risque d'une catastrophe collective, mais ce qui compte est de maximiser les chances d'un succès collectif équitable. La peur de la disparition collective est toujours légitime, mais elle doit être évitée sans sacrifier quelques-uns en concentrant le risque sur eux. Il faut autant que possible associer tous les membres de la société aux risques encourus par les uns

⁸¹ Catherine Larrère, *ibidem*, op. cit. pp.18 et 19.

⁸² Catherine Larrère, *ibidem*, op. cit. pp. 22 et 23.

et les autres. La mutualisation des risques n'est pas seulement efficace, elle est aussi équitable ».⁸³

La nature inédite de notre agir avec la puissance de la technique réclame pour Hans Jonas une éthique de la responsabilité à long terme, « commensurable à la portée de notre pouvoir »⁸⁴ ; cette éthique nouvelle requise pour un avenir lointain suscite chez lui « le doute quant à la capacité d'un gouvernement représentatif de rendre justice à ces nouvelles requêtes en suivant ses principes ordinaires et ses procédures ordinaires ». Pourquoi ? Précisément en raison de leur limitation temporelle. Pour Hans Jonas, « ces principes et ces procédures permettent seulement à des intérêts actuels de se faire entendre et de faire sentir leur poids et d'exiger d'être pris en considération. L'avenir, lui n'est représenté par aucun groupement (...) ce qui n'existe pas n'a pas de lobby et ceux qui ne sont pas encore nés sont sans pouvoir ».

La démocratie représentative ne permet pas la représentation de l'avenir dans le présent.⁸⁵

* *

*

⁸³ Marc Fleurbaey, *L'évaluation des risques collectifs : la peur du risque justifie-t-elle irrationalité et in-équité*, in *Risque et Expertise*, Edit. Alexandre Guay, 6ème conférence Pierre Duhem, Presses universitaires de Franche-Comté, 2018, pp.45-46

⁸⁴ Hans Jonas, *Le principe Responsabilité*, trad. Française, Edition du Cerf, 3ème édition, 1995, collection Champs, Essais, p.58.

⁸⁵ Hans Jonas, *ibidem*, op.cit. p.59

4. LES ACCOMMODEMENTS DE LA DÉMOCRATIE À LA RECHERCHE DU BONHEUR

Mais l'héritage de Constant est perdu et n'a pas été sauvé par Hayek. La liberté ne cesse de reculer devant les peurs et les envies, comme on vient de le voir. Aujourd'hui avec la contestation des garanties accordées par les libertés individuelles au nom de « valeurs supérieures » (justice sociale, dignité, non-discrimination, vivre ensemble, reconnaissance des identités singulières...), on demande à l'État d'intervenir « pour être libre d'être pleinement soi-même » ; comment ce paradoxe de l'État comme garant de l'individualisme et en même temps du besoin de reconnaissance a-t-il pu se produire ? ⁸⁶

Aujourd'hui aussi que reste-t-il de l'autonomie du social ? Le pouvoir ne cesse de jouer, mais désormais invisiblement, le rôle de producteur du social, d'instituant symbolique ; l'État est devenu cet accoucheur privilégié de nos lendemains.⁸⁷ La notion moderne d'« espace public », issue du développement de la sociologie, sous le manteau vertueux de l'enrichissement de l'ethos commun et du contrôle social du politique, n'en est-elle pas l'outil insensible en étendant le champ d'action ou au moins la présence de l'État.

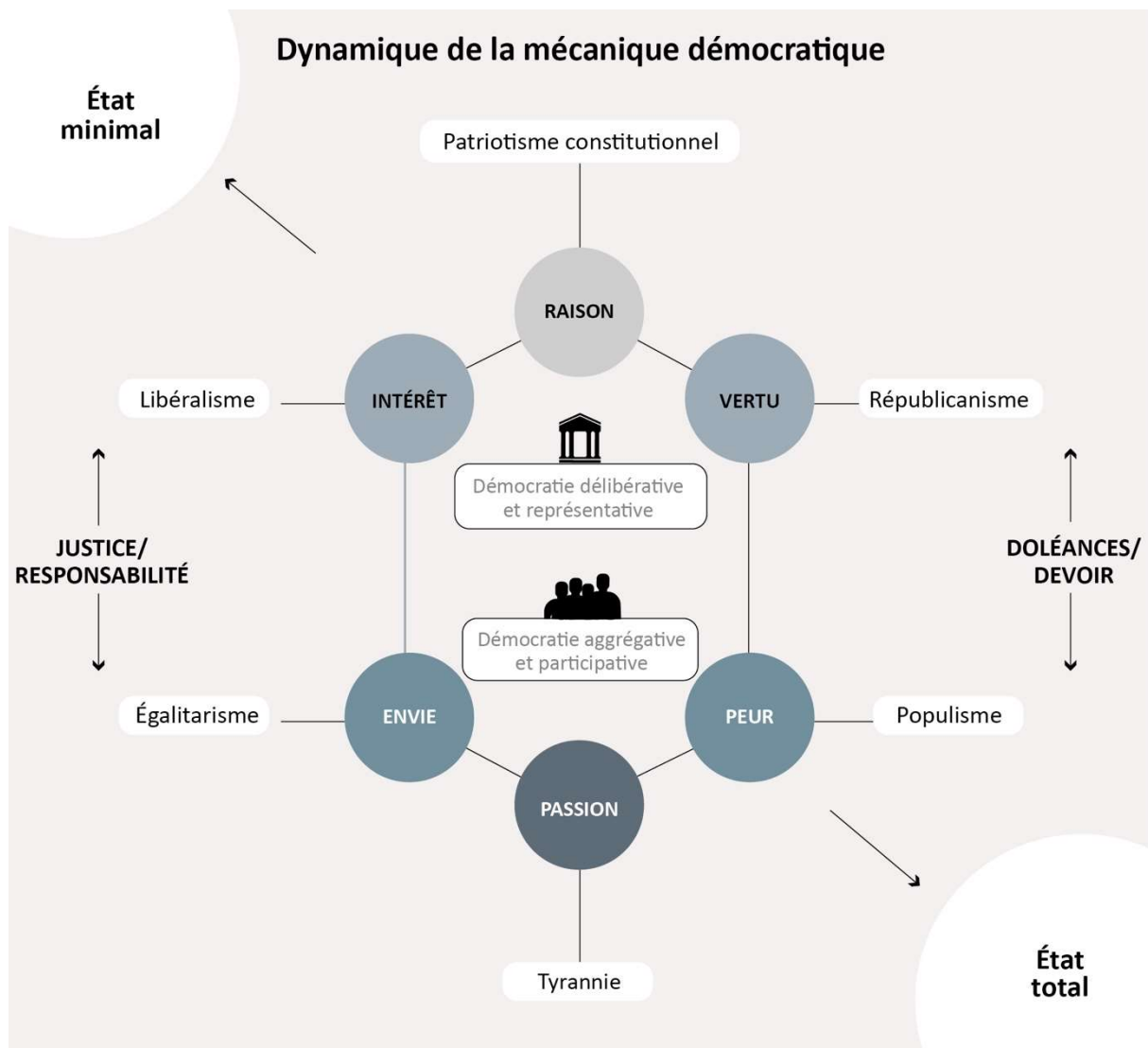
Un auteur comme **Renato Janine Ribeiro** a bien mis en lumière ce processus qu'il appelle « la nature désirante », la force motrice au cœur de la démocratie, et l'interaction qui s'opère sur le terrain des luttes sociales entre le désir, l'intérêt et la vertu. « Grâce à l'intérêt, nous pouvons négocier et projeter l'accomplissement de nos désirs dans une dimension temporelle. Le désir négocie mal, la vertu méprise la négociation. Donc il n'y a pas grand mal à aller du désir à l'intérêt ». Aller du désir à la vertu est en revanche impossible car il y a, selon lui, entre eux une opposition radicale et non négociable. La primauté de l'intérêt qui caractérise la démocratie libérale met à mal cette force motrice⁸⁸.

On pourrait représenter cette dynamique au cœur de la mécanique démocratique par le diagramme suivant :

⁸⁶ Vincent Valentin, « *Que reste-t-il de la liberté des modernes ?* », op.cit., pp. 138 à 143.

⁸⁷ Marcel Gauchet, *Benjamin Constant, l'illusion lucide du libéralisme*, op.cit., pp.85 à 98.

⁸⁸ Renato Janine Ribeiro, *Démocratie versus République*, op.cit.



a. L'éthique de la discussion d'Habermas (1929-)

Habermas a-t-il sauvé quelque chose de cet héritage, lui qu'on présente comme le philosophe de la social-démocratie européenne, et qui offrirait une "alternative au « libéralisme anglo-saxon » sans tomber dans des schémas marxistes discrédités"⁸⁹ ? Il s'efforce ainsi de « dépasser la tendance théorique postmoderne qui se contente d'enregistrer les pathologies éthiques de notre monde social en nourrissant le désespoir contemporain ».⁹⁰ Il occupe une place centrale dans la philosophie politique contemporaine et peut être crédité d'avoir à sa manière, désireux de s'inscrire dans la dynamique sociale, mais sans le

⁸⁹ Laurent Lemasson, *La démocratie radicale de Jürgen Habermas. Entre socialisme et anarchie*, Revue française de science politique, vol.58, N°1, pp.39-67.

⁹⁰ Yves Cousset, *Habermas. L'espoir de la discussion*, Michalon, coll. Le Bien commun, Paris, 2001.

vouloir, liquider la démocratie libérale, en la vidant de son contenu par un processus d'abstraction, de fonctionnalisation. Alors qu'il est souvent encensé, il a paradoxalement préparé le terrain de l'affaiblissement de la démocratie, sans doute parce que son hypothèse optimiste de la communication raisonnable entre agents bien informés (« l'éthique de la discussion ») est invalidée par les faits et parce qu'il a voulu évacuer toute dimension ou fondation pré-politique⁹¹. A cet égard, la comparaison que l'on peut faire avec Rawls qui a cherché aussi à rendre compte des besoins de la modernité ou avec Ratzinger et la doctrine sociale de l'Eglise catholique, est intéressante parce que l'un et l'autre ont voulu « enrichir » et encadrer la démocratie plutôt que simplement « l'opérationnaliser », en lui faisant prendre appui sur des présupposés ou des fondations, rejoignant en cela le refus d'absolutisation des philosophes libéraux des origines. Ils se sont d'ailleurs confrontés dans des débats d'idées, celui mis en scène à Munich en janvier 2004 et celui organisé par le *Journal of Philosophy* en 2005.⁹²

Le modèle délibératif d'Habermas remplace le modèle contractualiste de Locke, en ce sens que la communauté juridique se constitue désormais, non plus au moyen d'un contrat social hypothétique, mais sur la base de la recherche d'un accord entre des citoyens réels dans des conditions de communication réelles. Comme le dit Habermas, « la procédure démocratique est une méthode pour créer de la légitimité à partir de la légalité »⁹³ et « le lien unifiant est le processus démocratique lui-même ».⁹⁴ Il n'en demeure pas moins que cette recherche de consensus, ni plus ni moins que le contrat social originaire, doit se réaliser dans des conditions idéales de liberté et d'égalité,⁹⁵ en faisant appel aux vertus

⁹¹ Comme le souligne justement Chantal Delsol, « l'éthique de la discussion requiert l'équivalence des vérités morales : la vérité est remplacée par une prétention à la validité (...) Les sociétés désormais sans croyances affirmées cherchent exclusivement la paix (...), désormais livrées à l'immanence, elles cherchent le confort dans la paix. La paix et le confort sont les deux références autour desquelles l'unanimité se fait facilement » ; voy. Chantal Delsol, *L'âge du renoncement*, Edit. Cerf, Paris, 2011, p.187.

⁹² Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger, *Raison et religion, la dialectique de la sécularisation*, trad. française, édition Salvator 2010, avec une préface de Florian Schüller et une présentation de Jean-Louis Schlegel ; Jürgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, trad. Française, édition du Cerf 2005.

⁹³ Raison et religion, op.cit., p. 40.

⁹⁴ Raison et religion, op.cit., p. 43.

⁹⁵ Stéphane Courtois, *Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas : fondationnalisme des droits ou démocratie délibérative ?* Politique et Sociétés, 22 (2), 2003, 103–124, <https://doi.org/10.7202/007876ar>

politiques, au patriotisme, renouant sans le dire avec les Anciens auxquels s'opposaient Benjamin Constant.

L'éthique de la discussion, élaborée depuis les années 1970 par Habermas, a été popularisée sous des formes plus ou moins simplificatrices. Une certaine vulgate très présente dans les médias la confond avec la recherche à n'importe quel prix du consensus. Une version affadie de l'éthique de la discussion, l'apologie tous azimuts du « débat », est également populaire dans la politique professionnelle et dans le monde de l'éducation. Présentée plus exactement, cette théorie montre que le prétendu argument d'autorité est inacceptable – en tout cas a priori- et qu'on ne saurait recevoir une norme qui ne serait pas soumise à la discussion.⁹⁶ Avec Habermas, s'opère le « passage intégral au droit positif », avec au mieux à l'arrière-plan « un consensus formel limité à des procédures et à des principes, adossé à une justification post-métaphysique ».⁹⁷ La fonction exacte de l'éthique de la discussion est celle d'un test dialogique qui examine des normes qu'elle n'invente pas mais qui ont déjà une existence sociale et dont la reconnaissance est subordonnée à la démonstration de leur validité par un principe d'universalisation et par un principe de discussion. « Une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que participants à une discussion pratique sur la validité de cette norme. Ce qui est exigé, c'est une argumentation "réelle" à laquelle participent, en coopération, les personnes concernées ». C'est seulement l'exercice effectif du dialogue qui permet de fonder en raison les normes.⁹⁸

A la différence de John Rawls, la démocratie pour Jürgen Habermas ne doit pas être comprise comme un cadre préalablement fixé contraignant la volonté du peuple en donnant la priorité aux libertés privées par rapport aux « libertés publiques », mais comme « un projet » dont la réalisation suppose l'autonomie du peuple.⁹⁹

La référence au temps n'est pas centrale dans la conception du patriotisme constitutionnel d'Habermas, bien qu'il soit tourné vers l'avenir. L'appartenance

⁹⁶ Laurent Jaffro, *Habermas et le sujet de la discussion*, Cités, vol.5, N°1, 2001, pp.71-85, <https://www.cairn-int.info/revue-cites-2001-1-page-71.htm>

⁹⁷ Raison et religion, op.cit., pp. 34-36.

⁹⁸ Laurent Jaffro, ibidem, op.cit., pp.72-74 ;

⁹⁹ Charles Girard et Alice Le Goff, *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Herman, Paris, 2010, pp. 33 et 34

à la communauté politique étant fondé non plus sur une identité culturelle commune, ou nationale, mais sur des principes à caractère universel, impose en effet pour Habermas un rapport critique et réflexif par rapport à l'histoire de la communauté culturelle de référence, en particulier dans son cas, du national-socialisme. Cette approche post-nationale fait obstacle à une "mythification du passé" ¹⁰⁰ mais n'est pas exclusive d'indication sur la trajectoire à suivre par les démocraties post-nationales, Habermas s'affichant clairement comme "euro-patriote", les européens étant dotés de vertus spécifiques (universalisme égalitaire, sens de la justice sociale, approche pacifique des relations internationales). Le patriotisme constitutionnel d'Habermas qui se déploie dans une société plurielle, s'oppose aux réponses différentialistes de gauche ou de droite, même si non sans ambiguïté, il continue à prendre appui sur une identité partagée comme matrice du politique ; il vise à réunir l'ensemble des citoyens, plutôt qu'à les opposer, autour de principes universels. « En termes habermassiens, il s'agit de séparer l'intégration civique s'accomplissant par la citoyenneté commune, de l'intégration éthique qui trouve sa réalisation au niveau des identités culturelles individuelles ou collectives plus particulières ». ¹⁰¹

L'approche de Habermas est l'héritière des pensées autonomistes d'Emmanuel Kant et de Jean-Jacques Rousseau ; elle s'articule autour de l'idée fondamentale selon laquelle les membres d'une société doivent se gouverner eux-mêmes et que cette autolégislation démocratique est la source de la légitimité des normes juridiques en vigueur dans une société. Mais l'une des nouveautés de la théorie démocratique de J. Habermas est de faire, non plus du peuple, mais de l'individu, l'élément premier générateur du droit et son seul et unique dépositaire sur le plan moral. Le processus délibératif de recherche du bien commun doit donc être « arrimé » au respect des droits individuels fondamentaux, ce qui lui permet d'assumer l'héritage du contractualisme libéral. Il tente ainsi d'opérer une conciliation entre des principes moraux déontologiques (le respect absolu de la personne humaine, d'inspiration kantienne) et des principes politiques républicains (l'autolégislation du peuple par lui-même, d'inspiration rousseauiste). ¹⁰²

¹⁰⁰ Sophie Heine, *Jürgen Habermas et le patriotisme constitutionnel*, in *Politique*, revue belge d'analyse et de débat, N° 71, posté le 14 octobre 2011

<https://www.revuepolitique.be/jurgen-habermas-et-le-patriotisme-constitutionnel/>

¹⁰¹ Sophie Heine, *ibidem*, op.cit.

¹⁰² Stéphane Courtois, *ibidem*, op.cit., p.109.

A la suite de Habermas, les défenseurs de la démocratie délibérative suggèrent une lecture davantage procédurale du principe de la souveraineté populaire: ce n'est plus du «peuple» en tant que sujet collectif substantiel qu'émane la légitimité des lois fondamentales et des principes constitutionnels d'une société, mais bien d'une procédure de délibération adéquate et, plus généralement, des processus de délibération publique entre citoyens libres et égaux qui font, si l'on peut dire, forum ou agora plutôt que peuple, notion trop teintée de national-socialisme !

b. Le devoir d'impartialité de Rawls (1921-2002)

Par contraste, l'approche déontologique-libérale de **John Rawls**, que l'on peut faire remonter à John Locke et qui est nettement présente dans la tradition jusnaturaliste et contractualiste, que l'on retrouve aussi chez Ratzinger (voir infra), insiste, pour sa part, sur le caractère prépondérant des droits individuels fondamentaux : toute recherche du bien commun doit s'articuler sur ces droits et leur donner priorité. A cet égard, son approche est moins ambiguë. L'individu et sa protection, et non plus le peuple et sa volonté, constituent la source de la légitimité du droit. Il existerait des droits « naturels » prépolitiques, des droits humains fondamentaux antérieurs au processus démocratique. Pour les partisans du fondationnalisme des droits, ces droits humains inaliénables doivent être mis à l'abri du gouvernement de majorités débridées ou tyranniques.¹⁰³

C'est donc à tort, comme le souligne Charles Girard¹⁰⁴, qu'on associe Rawls et Habermas pour avoir fondé la démocratie délibérative sur l'usage public de la raison, les conceptions respectives de ces deux auteurs de la légitimité démocratique étant bien distinctes et même inconciliables. La théorie délibérative (Habermas) fait dériver la légitimité d'un processus d'argumentation libre et publique, qui doit, en transformant les volontés individuelles, permettre de s'approcher d'un accord moral et épistémique sur la décision à prendre, la raison publique (Rawls) fonde en revanche la légitimité sur un principe qui exclut du forum public toutes les raisons ne s'appuyant pas sur la conception politique de la justice supposée commune à tous les citoyens.

¹⁰³ Stéphane Courtois, *ibidem*, op.cit., pp. 105 et 106.

¹⁰⁴ Charles Girard, *Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative. Deux conceptions inconciliables de légitimité politique?* *Raisons politiques*, 2009/2, N° 34, pp.73-99, <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2009-2-page-73.htm>

Pour Habermas, la démocratie est un idéal d'autogouvernement par le débat public non contraint par des normes définissant de manière indépendante quels types de raisons ou de décisions sont acceptables. Pour Rawls, la démocratie est dans la plus pure tradition libérale un idéal de coopération équitable entre égaux, la délibération politique étant subordonnée à un consensus préalable sur des normes d'acceptabilité, qui dérivent de cet idéal indépendamment de la procédure délibérative. La démocratie délibérative n'est donc pas une théorie de premier ordre comme le libéralisme, le communautarisme ou l'utilitarisme (qui aurait l'ambition de résoudre les conflits moraux) mais une théorie de second ordre qui cherche un terrain d'entente entre des théories du premier ordre).¹⁰⁵ En conséquence, sa puissance de légitimation est limitée, malgré ses mérites fonctionnels.

L'injustice n'est pas un fait de nature : c'est une institution humaine et elle doit être corrigée, ce qui est précisément la fonction métabolisante de la démocratie. L'intuition de Rawls dans sa *Théorie de la Justice* (1971) est très simple : un ensemble institutionnel est juste si les règles qui assurent son fonctionnement sont disposées de manière à fonctionner à l'avantage de l'ensemble des citoyens et non pas d'une partie de ceux-ci. Comment saurons-nous que cette condition est satisfaite et que les institutions sont légitimes ? La réponse de Rawls est une version modernisée de la théorie du contrat social, c'est-à-dire de l'idée que l'obligation de se plier aux règles communes dérive du consentement de celui qui est assujéti à l'obligation d'y obéir mais ce consentement doit être impartial pour fonder l'obligation morale réciproque des citoyens. Cette impartialité est rendue possible par l'hypothèse du « voile d'ignorance », une expérience de pensée qui est l'apport central de Rawls : les principes organisateurs de la société sont choisis derrière un voile qui cache à chacun sa place dans la société et permet de débarrasser le contrat de toutes les partialités et calculs sordides qui l'empêcheraient de produire l'effet que l'on attend de lui, à savoir fonder l'obligation morale des citoyens de se plier aux règles communes. Cette intuition débouche sur les deux principes fondateurs de la démocratie moderne, celui d'égale liberté de chacun de sorte qu'aucun ne doit être sacrifié aux autres, (contrairement à la position implicite des populismes dont l'approche est en définitive fondamentalement utilitariste) et celui du respect de la différence qui permet d'assurer la juste répartition des avantages de la coopération sociale.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Charles Girard et Alice Le Goff, *ibidem*, op.cit., p 41, commentant les travaux de Amy Gutman et Dennis Thompson dans *Democracy and Disagreement*.

¹⁰⁶ Jean-Fabien Spitz, *John Rawls et la question de la justice sociale*, Etudes 2011/1, Tome 414, pp.55-65, <https://www.cairn.info/revue-etudes-2011-1-page-55.htm>

Rawls s'inscrit bien dans la continuité des penseurs libéraux, car sa préoccupation première est de préserver l'indépendance individuelle et de garantir les libertés qui l'assurent. Sa théorie n'impose aucune conception de la vie bonne, mais au contraire elle consacre le droit de chacun de prendre soin de son bonheur, pour citer Constant, de développer sa propre conception du bien, et d'autre part sur le fait que la légitimité des institutions doit s'appuyer sur un critère qui ne fait appel à aucun concept portant sur la manière dont on doit vivre.

Mais ce libéralisme, à la différence de celui des fondateurs, élargit le champ de l'idée d'égalité en soulignant qu'il n'est pas possible d'en rester à une égalité des droits et qu'il faut, autant que cela est possible, faire en sorte que chacun dispose de plus de ressources pour construire son existence qu'il n'en disposerait dans toute organisation sociale alternative. C'est le fondement du principe de différence, qui affirme que nul n'a le droit de garder pour lui l'intégralité des avantages qu'il retire des circonstances favorables et moralement arbitraires dans lesquelles il se trouve placé et que les inégalités ne sont légitimes que si tous profitent – pas nécessairement dans les mêmes proportions – du surcroît de richesses qu'elles rendent possible. L'exigence égalitaire se traduit donc par l'impératif de maximisation de la position la moins favorisée ; seul le fait que les moins bien lotis ont la conviction que le système tout entier s'efforce d'améliorer leur situation et que, dans tout système alternatif de répartition, leur sort serait encore moins enviable peut leur donner le sentiment qu'ils vivent dans un ordre politique légitime et les délivrer de l'idée qu'ils seraient les victimes sacrifiées au bien-être des autres.¹⁰⁷ Dans cette situation de justice idéale, les peurs et les envies sont parfaitement métabolisées.

Pour Rawls, une société est juste uniquement parce qu'elle traite ses citoyens sans partialité et de manière équitable. La politique, en d'autres termes, n'a rien à dire sur les finalités humaines. Le libéralisme de Rawls est ainsi accusé par les philosophes communautariens "d'avaliser l'image moderne d'un moi squelettique réduit à la pure volonté et qui se définirait non par les idéaux dont il est porteur mais par une pure puissance de choix".¹⁰⁸ La politique repose donc, non pas sur un compromis comme chez Habermas, mais sur la recherche d'une idée éthique minimale ou acceptable par tous, et elle la trouve dans le concept

¹⁰⁷ Jean-Fabien Spitz, *ibidem*, op.cit.

¹⁰⁸ Michael Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice* (tr. fr., Paris, Le Seuil, 1999) ; Michael Walzer, *Sphères de Justice*, (tr. fr., Paris, Le Seuil, 1996), cité par Spitz Jean-Fabien, *ibidem*, op.cit.

d'impartialité, c'est-à-dire dans l'affirmation que toutes les finalités qui acceptent le pluralisme ont droit à un égal respect. L'idéal de réciprocité, dépouillé de toute référence aux mérites ou à la responsabilité des choix complète l'exigence d'impartialité de sorte que les institutions justes sont celles où la position la plus basse est néanmoins plus élevée que dans toutes les autres organisations sociales possibles garantissant les mêmes libertés.

Le rapport au temps est central dans l'œuvre de Rawls, même si sa pensée s'arrête en chemin et s'il conclut que les principes de la théorie de la justice devraient pouvoir être satisfaits dans différentes structures de base (économie socialiste ou basée sur la propriété privée ou le socialisme)¹⁰⁹ et abstraction faite des préférences intertemporelles. Ces réflexions sont développées au chapitre cinq de sa *Théorie de la justice*, intitulé "La répartition", consacré au second principe, le principe de différence ou de l'acceptabilité des inégalités, et où il « décrit une organisation des institutions qui réalise ses exigences dans le cadre d'un État moderne (...) avec un commentaire sur le problème difficile de l'épargne et de la justice entre les générations (...) et des remarques consacrées à la question des préférences intertemporelles et à d'autres questions de priorité ». ¹¹⁰ La préférence intertemporelle est irrationnelle dans le cas de l'individu parce qu'elle signifierait qu'il ne considère pas tous les moments de sa vie comme des parties égales et elle est injuste dans le cas de la société car elle signifie que le futur compte moins que le présent pour les vivants "qui tirent avantage de leur position dans le temps pour favoriser leurs intérêts".¹¹¹ La théorie du contrat de Rawls rejette donc la préférence intertemporelle comme base du choix social. Pour assurer une juste distribution, Rawls imagine un système social ou politique avec cinq départements ou "ministères" (celui des Allocations, de la Stabilisation, des Transferts sociaux, de la Répartition, et enfin celui de l'Arbitrage) qui contribue à réaliser son idéal de justice ; même si le système des prix est central dans son analyse et s'il consacre des développements d'une grande acuité intellectuelle aux mécanismes économiques et à l'impôt, il néglige le prix du temps et la fonction de la monnaie

¹⁰⁹ Bien qu'il considère qu'il est improbable que le contrôle de l'économie par la bureaucratie soit plus juste dans l'ensemble que le contrôle exercé par les prix, c'est à dire par le marché qui offre l'avantage d'être impersonnel et automatique sans exclure l'autonomie humaine, voy. John Rawls, *Théorie de la justice*, (1971), pour la traduction française, Editions " Points", Le Seuil, 2009, p.321.

¹¹⁰ John Rawls, *ibidem*, op.cit., p.299. Cette question a fait l'objet de plusieurs études d'Axel Gosseries, notamment, *Une métaphore de la justice intergénérationnelle*, Regards croisés sur l'économie, 2010/1 (n° 7), pp. 193-202. <https://www.cairn.info/revue-regards-croises-sur-l-economie-2010-1-page-193.htm>

¹¹¹ John Rawls, *ibidem*, op.cit. , p.334.

(bien qu'il ait publié sa *Théorie de la justice*, l'année où il a été mis fin à la convertibilité du dollar en or et au système monétaire de Bretton Woods). En revanche, il l'aborde au travers du problème de la justice entre les générations, entre "groupes", c'est à dire dans une perspective plus collective : "chaque génération doit mettre de côté, à chaque période, une quantité suffisante de capital réel accumulé. " ¹¹² C'est le "juste principe d'épargne" qui permet de partager entre les générations le poids de l'accumulation du capital et du progrès de la civilisation et de la culture. D'une certaine façon, Rawls reprend le principe de perfectibilité du libéralisme des origines : " le principe d'épargne représente, dans le cadre de la position originelle, une interprétation du devoir naturel, préalablement accepté, de conserver et de compléter les institutions justes". Dès lors, "le capital transmis est le remboursement de ce que les générations précédentes ont donnée qui permet aux générations actuelles de jouir d'une vie meilleure dans une société plus juste".¹¹³

Habermas ou Rawls ? Tous deux se réclament du principe kantien de « l'usage public de la raison." Au "républicanisme kantien" du premier pour lequel la référence centrale n'est plus la liberté négative des individus mais « l'autolégislation démocratique » de citoyens formant ensemble leur volonté politique, le second oppose un "libéralisme politique" enrichi et modernisé au nom d'une conception "pratique" de la justice politique. Mais quel est aujourd'hui le statut de cette "raison publique", sa légitimité réelle par rapport à la constitution et à la validation des normes ?

c. Le devoir naturel de solidarité de Ratzinger (1927-)

Pour **Ratzinger**– qui n'a pas usurpé sa place dans ce débat-, la question se pose en effet et l'optimisme de la raison ne suffit pas à "faire tenir ensemble la société".¹¹⁴ La doctrine sociale de l'Eglise catholique, comme dans d'autres domaines, revendique son mot à dire sur la démocratie. Fondamentalement pour l'Eglise catholique, la démocratie est « un "système" – une théorie du second ordre - et, comme tel, un instrument et non pas une fin. Son caractère "moral" n'est pas automatique, mais dépend de la conformité à la loi morale, à laquelle la démocratie doit être soumise comme tout comportement humain : il

¹¹² John Rawls, *ibidem*, op.cit. , p.325.

¹¹³ John Rawls, *ibidem*, op.cit. , p.330 et 331 ; voy. également Axel Gosseries, *Les théories de la justice intergénérationnelle. Synopsis à l'usage de durabilistes pressés*, Raison Publique, n°8, 2008, pp.7-28.

¹¹⁴ Raison et religion, op.cit. p.63.

dépend donc de la moralité des fins poursuivies et des moyens utilisés ». ¹¹⁵ Le gouvernement démocratique est défini à partir de l'attribution, par le peuple, de pouvoirs et de fonctions, qui sont exercés en son nom, pour son compte et en sa faveur ; il est donc évident que toute démocratie doit être participative. ¹¹⁶ Une démocratie authentique n'est pas seulement le résultat d'un respect formel de règles, mais le fruit de l'acceptation convaincue des valeurs qui inspirent les procédures démocratiques: la dignité de chaque personne humaine, le respect des droits de l'homme, le « bien commun » comme fin et critère de régulation de la vie politique. ¹¹⁷

La doctrine sociale de l'Eglise catholique identifie le relativisme éthique – que l'on peut voir comme une manière de faciliter les processus de métabolisation en évitant la confrontation- comme l'un des risques majeurs pour les démocraties actuelles, lequel induit à estimer qu'il n'existe pas de critère objectif et universel pour établir le fondement et la hiérarchie correcte des valeurs: « On tend à affirmer aujourd'hui que l'agnosticisme et le relativisme sceptique représentent la philosophie et l'attitude fondamentale accordées aux formes démocratiques de la vie politique, et que ceux qui sont convaincus de connaître la vérité et qui lui donnent une ferme adhésion ne sont pas dignes de confiance du point de vue démocratique, parce qu'ils n'acceptent pas que la vérité soit déterminée par la majorité, ou bien qu'elle diffère selon les divers équilibres politiques. À ce propos, il faut observer que, s'il n'existe aucune vérité dernière qui guide et oriente l'action politique, les idées et les convictions peuvent être facilement exploitées au profit du pouvoir. Une démocratie sans valeurs se

¹¹⁵ Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise (2004), n° 407. Pour les économistes libéraux, la démocratie est même tout simplement immorale par nature. Ramenée à sa réalité simplement opérative, « la démocratie politique est un système d'interactions individuelles dont la finalité soulève un problème moral (...) ; le monopole de la force peut être utilisé collectivement ou individuellement pour permettre à certains individus de poursuivre légalement leurs fins privés par d'autres voies que l'échange volontaire, faute de pouvoir les réaliser par ce biais » ; il s'ensuit que la démocratie politique est immorale et injuste par nature puisque les individus prétendent trancher des problèmes qui relèvent fondamentalement de l'éthique par une règle majoritaire ; voy. Bertrand Lemennicier, *La morale face à l'économie*, op.cit., pp 174-175.

¹¹⁶ Compendium de la doctrine sociale, n° 190, et sur « l'amitié civile » que promeut le Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise au n°390 , qui, par le dépassement du droit, est appelée à donner sens à la communauté civile et politique, par la mise en œuvre la plus authentique du principe de fraternité, inséparable de celui de liberté et d'égalité mais, et c'est bien là le problème , « Il s'agit d'un principe demeuré en grande partie lettre morte dans les sociétés politiques modernes et contemporaines, surtout à cause de l'influence exercée par les idéologies individualistes et collectivistes. »

¹¹⁷ Compendium de la doctrine sociale, n° 407

transforme facilement en un totalitarisme déclaré ou sournois, comme le montre l'histoire ».

Attentive à trouver un équilibre ou un compromis et ne pas être accusée d'être en retard sur l'histoire, l'Église a fini, comme l'explique très bien Etienne Perrot¹¹⁸, par s'accommoder, sinon à se rallier, à la démocratie libérale. Comme pour le marxisme, l'Église a distingué le libéralisme comme idéologie condamnable, du libéralisme comme mouvement historique avec lequel on peut, dans la pratique, composer. La raison de cette opposition à l'idéologie libérale est d'ordre anthropologique : « Dans sa racine même le libéralisme philosophique est une affirmation erronée de l'autonomie de l'individu dans son activité, ses motivations, l'exercice de sa liberté. C'est dire que l'idéologie libérale requiert également un discernement attentif ». Etienne Perrot montre bien le chemin parcouru par l'Eglise catholique pour s'accommoder du libéralisme politique, puis culturel et dans une certaine mesure économique, mais, avec Benoît XVI, sans concession sur l'essentiel puisqu'il souligne les déficits institutionnels et politiques du capitalisme libéral qui induit une culture individualiste au grand dam de la personne humaine « qui doit être préservée car elle est le sujet qui, le premier, doit prendre en charge la tâche du développement ».

Une lecture trop rapide de *Caritas in Veritate* (CV, 2009) pourrait, souligne Etienne Perrot, occulter le traitement innovant que Benoît XVI réserve à la solidarité : « La solidarité signifie avant tout se sentir tous responsables de tous, elle ne peut donc être seulement déléguée à l'État » (CV, 38). Ainsi est surmontée l'aporie libérale qui oppose le marché et l'État : d'un côté, le marché et ses lois qui permettent de produire efficacement, et de l'autre, l'État, dont la fonction morale est de répartir avec justice la richesse produite selon les lois du marché. Benoît XVI condamne cette disjonction faite par l'idéologie libérale entre la production et la répartition : « Séparer l'agir économique, auquel il reviendrait seulement de produire de la richesse, de l'agir politique, auquel il reviendrait de chercher la justice au moyen de la redistribution, est une cause de grave déséquilibre. » (CV, 36). Si l'Eglise catholique s'écarte de

¹¹⁸ Etienne Perrot, *Libéralisme*, in La Doctrine Sociale Catholique, www.DSC.fr, posté le 5 décembre 2016. « L'État fort n'est pas celui qui contrôle tout mais au contraire celui qui est assez assuré pour laisser être d'autres sources du lien social », voy. Jean-Noël Dumont, *Pour une alternative catholique*, Edit. cerf, 2017, p. 31.

l'individualisme d'un Constant, elle est bien plus proche qu'il n'y paraît des intuitions fondamentales du penseur des origines en limitant la fonction de l'État à un double titre ; il s'agit bien d'une fonction ou d'un instrument, comme on l'a rappelé plus haut et celle-ci n'a pas pour fin le bien commun, fin qui le dépasse. Comme conclut Emmanuel Perrot "dans le champ du libéralisme politique, le discours social de l'Église gagnerait à préciser les implications de l'État de droit. Elle baliserait ainsi la différence entre la volonté de la majorité électorale et la volonté générale. Cette réflexion éviterait la confusion, source de tous les totalitarismes, entre intérêt général et bien commun. Comme le rappelle Benoît XVI à propos de la solidarité, chacun (et pas simplement l'État) est responsable du bien commun (CV, 38). L'État, pour sa part, contribue au bien commun par l'intérêt général qui est de sa responsabilité propre".

Dans le débat qui l'a opposé à Habermas, Ratzinger rejoint aussi Constant à certains égards en reconnaissant la sacralité de l'homme, dans sa singularité. L'homme ne se réduit pas à un nombre que l'on additionnerait pour former une majorité qui produit le droit.¹¹⁹ "C'est maintenant le doute de pouvoir compter sur la raison qui doit nécessairement grandir" dans un monde où "le rapport de l'homme à lui-même se modifie de fond en comble", et où "l'homme n'est plus un don de la nature ou du Dieu créateur, il est son propre produit". Mais, il n'en tire pas la conséquence d'une liberté étendue orientée vers la perfectibilité, au contraire, "peut-être faudrait-il aujourd'hui compléter la doctrine des droits de l'homme par une doctrine des devoirs de l'homme et des limites de l'homme."

Pour l'Eglise, le temps de l'homme est enfermé entre l'accomplissement de la promesse en Jésus-Christ et la parousie ; il y a certes une visée, mais elle est essentiellement téléologique et elle ne répond pas à un principe de perfectionnement comme l'enseigne la modernité ; le temps, c'est une occasion de faire le bien ! Dans l'encyclique du Pape François, *Laudato Si* (LS, 2015), on trouve une référence qui sacrifie à la doxa écologique concernant la justice entre générations (LS, 159-162) et pour qui "beaucoup de problèmes sociaux

¹¹⁹ Avant d'être membre d'une nation ou d'un peuple, l'être humain est une personne unique créée « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (Gn. 1, 26). Le génie propre de la personne, issu en droite ligne du Très-Haut, prime sur le génie d'un peuple qui n'existerait d'ailleurs pas sans celui des individus qui le composent et s'associent pour bâtir une civilisation ». La démocratie est basée sur cet absolu de la personne et sur le respect de sa liberté ; voy. Jacques De Coulon, *Le populisme est-il démocratique ?* posté le 24 juillet 2017, <https://revue-sources.cath.ch/le-populisme-est-il-democratique/>; voir aussi le Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise n°384 : « La personne humaine est le fondement et la fin de la communauté politique ».

sont liés à la vision égoïste actuelle axée sur l'immédiateté" qui non seulement négligent les pauvres de l'avenir, mais trouvent sa racine dans la négligence des pauvres d'aujourd'hui ! La position hésitante de l'Eglise par rapport à la propriété privée avec sa doctrine sur la destination universelle des biens, couplée à sa vision eschatologique de la destinée humaine et à un idéal communiste ou communautaire représenté par les premiers chrétiens et toujours présent, l'empêchent d'encourager la création de valeur et l'accumulation de capital au fil du temps comme source et moyen de la liberté. L'encyclique « politique » du Pape François, *Fratelli Tutti* (FT, 2020), n'en fait pas mystère ; s'écartant de la position plus nuancée de son prédécesseur, il en appelle à « un État présent et actif ainsi que des institutions de la société civile qui, du fait qu'elles sont vraiment ordonnées d'abord aux personnes et au bien commun, aillent au-delà de la liberté des mécanismes axés sur l'efficacité, de certains systèmes économiques, politiques ou idéologiques » (FT, 108). Le fonctionnement concret de la société doit en outre refléter le fait que « le droit à la propriété privée ne peut être considéré que comme un droit naturel secondaire et dérivé du principe de la destination universelle des biens créés dont l'usage commun est le premier principe de tout l'ordre éthico-social » (FT, 120).

d. L'harmonie du « commun » de Jean-Marc Ferry (1946-)

On conclut ce parcours avec **Jean-Marc Ferry** qui mérite cette place par son effort de synthèse et qui a, certains égards, peut être crédité de « laïciser » la référence aux valeurs de la doctrine sociale catholique. La liberté des Modernes ne réalise pour lui que la moitié du programme. Il rappelle qu'une société libérale n'est pas organisée sur un principe perfectionniste,¹²⁰ en ce sens que « la société a pour base non une visée téléologique de réalisation de valeurs communes, mais un ordre juridique fondé sur des normes fondamentales ».¹²¹ Mais nos sociétés, ajoute-t-il, font l'expérience de « carences normatives qu'occasionne la relégation des questions substantielles dans la sphère privée lorsqu'il y va du bien plutôt que du juste »¹²², la « liberté des Modernes » ne réalisant que la moitié du programme, celui d'une liberté seulement négative, au détriment de la liberté positive, liberté de se réaliser en inscrivant son projet

¹²⁰ Relevons la différence avec le principe de perfectibilité de Benjamin Constant qui exprime une aspiration de l'homme, tandis que le principe perfectionniste comme l'entend Jean-Marc Ferry lui assigne une finalité.

¹²¹ Jean-Marc Ferry, *La raison et la foi, Une philosophie de la religion*, Agora, 2016, p.104

¹²² Jean-Marc Ferry, *ibidem*, op.cit., p.111.

dans une communauté de vie signifiante.¹²³ Pour réaliser l'autre moitié du programme du vivre ensemble, il imagine un état de droit démocratique articulé sur trois pôles et dont le défi est de réaliser un équilibre réfléchi entre ces trois pôles (l'universel, le général et le singulier, respectivement libéral, républicain et communautarien).¹²⁴ L'État est arbitre et chargé de faire accepter les renoncements pour réaliser le compromis au terme d'un « consensus délibératif dont la charge revient à un espace public bien structuré, apte à mobiliser pour son compte les ressources de Civilité, de Légalité et de Publicité »¹²⁵, (...) la finalité de leur interactions réciproques étant de parvenir à un Commun qui puise aux trois sources ». ¹²⁶ On serait mauvais bougre, si l'on n'adhérait pas pleinement à cet idéal louable, même si l'on n'aperçoit pas très bien comment l'auteur y parvient. Il est intéressant de relever le glissement de la notion d'État à celle d'« Espace public » et l'introduction de la notion englobante de « Commun ». Il s'agit d'une stratégie de métabolisation par l'estompement des frontières et des distinctions qui marque le passage des Modernes aux Post-Modernes. Très clairement, il se sépare de John Rawls et rejoint Jürgen Habermas, sans faire mystère de sa filiation, en remplaçant le schéma statique du « consensus par recoupement » par le schéma dynamique du « consensus par confrontation » qui esquisse la convergence de la raison publique et des convictions privées, cette dynamique étant celles des démocraties délibératives centrées sur l'espace public plutôt que sur le marché ou sur l'État¹²⁷ lequel devient une sorte de régulateur de second rang dans un monde où prévaudrait l'autorégulation généralisée, grâce à une politique « ordonnatrice » efficace, faisant reculer la nécessité pour lui d'intervenir au titre de la politique régulatrice. Jürgen Habermas avait relevé avant lui que les différences de statut générées par le capitalisme, les risques engendrés par la technique et la science, les tensions nées de la diversité des cultures et des visions du monde constituent pour l'État des défis qu'il ne peut pas relever par les seuls moyens de la politique et du droit mais qu'il est dépendant de « l'intégration systémique produite par les systèmes fonctionnels privés » (dont l'économie et l'argent) et

¹²³ Jean-Marc Ferry, *ibidem*, op.cit., p.113. On retrouve cette distinction chez Habermas qui oppose à la liberté individuelle ou subjective, la liberté des sociétaires, qui se limite à la recherche égoïste du bonheur, une « liberté intersubjective » ou républicaine qui est la liberté d'une nation solidaire de citoyens réunis par un ethos particulier, voy. Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion, Les défis de la démocratie*, traduction française, NRF, Gallimard, Paris, 2008, pp.215-219.

¹²⁴ Jean-Marc Ferry, *ibidem*, op.cit., p.114 et 115.

¹²⁵ Jean-Marc Ferry, *ibidem*, op.cit., p.117.

¹²⁶ Jean-Marc Ferry, *ibidem*, op.cit., p.119.

¹²⁷ Jean-Marc Ferry, *ibidem*, op.cit., p.120.

de « l'intégration sociale produite par la société civile » (l'entente) .¹²⁸ On est loin de Benjamin Constant avec un État qui, comme le loup à la patte enfarinée de la fable, se fait de plus en plus intrusif dans la sphère privée de l'individu libéral !

5. L'ÉTAT PROVIDENCE OU LA PROVIDENCE D'ÉTAT

Ces accommodements processuels, éthiques, moraux ou sociologiques, c'est-à-dire ambitionnant tantôt de perfectionner les modes de fonctionnement, de fonder l'action politique ou simplement de rendre compte du fait social, ont favorisé l'émergence de l'État-providence, c'est-à-dire d'un État redistributeur, comme moyen, au travers de l'arbitrage des revendications des citoyens qui, excipant de cette légitimité, se sont révélés avant tout créanciers ou débiteurs, de métaboliser les peurs et les envies qui défiaient la démocratie libérale bourgeoise. Il ne s'agit pas d'une « production philosophique », d'un produit de la pensée, mais d'un produit de l'histoire même si sa genèse et son développement ont pu trouver l'appui de penseurs postmarxistes comme Karl Polanyi qui, à l'opposé de Hayek, met l'accent sur l'absence de « naturalité » du marché autorégulateur, en fait le résultat d'une construction historique, et pour qui l'État-providence est une volonté de « ré-encastrement de l'économie dans les relations sociales ».¹²⁹

Il s'agit d'une nouvelle vision du monde social et du droit qui s'oppose à l'humanisme individualiste des Lumières (et à son aboutissement avec le « code civil des français » de 1804). L'autonomie du social avec Durkheim suggère que la sociologie fonde « un nouvel ordre juridique qui pourra légitimer l'existence d'un État social atténuateur d'une vision individualiste de la relation juridique »¹³⁰, lequel a produit le droit social, appelé à remplacer la justice contractuelle et la responsabilité par une logique distributive.

¹²⁸ Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, NRF, Gallimard, trad. Française, 2008, pp.292 et 293.

¹²⁹ Karl Polanyi, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, 2009 ; voy. aussi Olivier Laurent, *Construction, déconstruction et réinvention de l'État providence*, Civitas Europa, vol. 33, no. 2, 2014, pp. 11-32. A l'opposé de la thèse de Polanyi, celle du « *great enrichment* » à partir des années 1880 qui est à mettre au crédit de la démocratie bourgeoise ; voy. Deirdre Nansen McCloskey and Art Carden, *Leave Me Alone and I'll Make You Rich: How the Bourgeois Deal Enriched the World*, University of Chicago Press, 2020, revu par David Gordon in <https://mises.org/wire/how-bourgeois-deal-enriched-world>

¹³⁰ Olivier Laurent, op.cit. p.13.

a. La démarchandisation du travail

Cet État social atténuateur du risque¹³¹ a connu des formes diverses, le "Sozialstaat" du Chancelier Bismarck ou le « Welfare state » de Lord Beveridge, et des variantes liées au contexte historique et culturel dans lequel il a pris place.¹³²

La démarchandisation du travail jusqu'à la « crise » de l'État-providence de la fin des années septante				
Type	Objectif	Modalités	Sujet	Degré de redistribution
État providence libéral	Paix sociale	Assurance/ subsidiarité	Pauvre/ Méritant	Peu redistributif
État providence conservateur/ corporatiste	Risque social	Cotisation/ contributivité	Cotisant	Redistribution différenciée
État social-démocrate	Bien-être social	Impôt/ universalité	Citoyen	Très redistributif

¹³¹ Christophe Ramaux, *Quelle théorie pour l'État social ? Apports et limites de la référence assurantielle. Relire François Ewald 20 ans après L'État-providence*, Revue française des affaires sociales, p. 13-34. <https://www.cairn-int.info/revue-francaise-des-affaires-sociales-2007-1-page-13.htm>, met bien en lumière comment l'émergence de la notion de « risque social » a permis l'évolution du modèle libéral sans rompre avec le paradigme de la responsabilité et ouvert la voie à une intervention de L'État, « non pour surmonter des imperfections sur les marchés, mais en fonction d'une positivité propre » et de dépasser l'*accidentologie* pour tendre à un mieux-être social, légitimant cette intervention et ouvrant la possibilité de son extension.. Citant Ewald, il montre que « le schème du risque et de l'assurance produit une laïcisation des valeurs. Alors que la théologie et la morale sont sources de disputes et de divisions, dans la mesure où « elles ne s'en tiennent pas à la stricte matérialité des faits, la philosophie du risque, au contraire, peut prétendre à l'universel parce qu'elle réduit chaque événement à sa pure facticité. Il n'y a moralement ni bien ni mal ; il n'y a matériellement que des risques » ». La *réification de l'État social* -les relations sociales étant objectivées- qu'opère la référence au risque et à l'assurance, clos le jugement et est ainsi source de légitimation, tout en gardant une continuité avec le registre libéral. On verra plus loin que la notion de « risque écologique » n'opère pas sur le même registre en raison de son caractère catastrophique.

¹³² François-Xavier Merrien, *L'État-providence*, Coll. Que sais-je ? PUF, Paris 2007.

Le processus de « *démarchandisation* » du travail salarié qui est au cœur de l'État providence en a ainsi produit de trois types : l'État-providence libéral dans le monde anglo-saxon, l'État-providence conservateur corporatiste en Europe continentale et l'État conservateur social-démocrate dans les pays nordiques, plus ou moins généreux et plus ou moins enclins à faire le bonheur de leurs citoyens.¹³³

Il s'avère toutefois que faire le bonheur de ses citoyens, contrairement à l'admonestation de Constant, est une tâche difficile et vouée à l'échec, au moins partiellement, comme le pressentait Hayek.

Depuis la fin des années 1970, après les « Trente Glorieuses », il n'est plus question que de « crise de l'État-providence »¹³⁴. Remarquons que c'est au même moment que les efforts de métabolisation des peurs et des envies, de plus en plus difficilement satisfaits par un État redistributeur, ont commencé à être pris en charge par la politique monétaire, comme nous aurons l'occasion de le préciser un peu plus loin. L'on pressent que l'État-providence va « mourir de surmenage », par excès de prestations, par épuisement, le danger étant que cet « État économiquement et moralement en faillite en raison du surmenage social ne puisse plus assumer ses tâches fondamentales, à savoir la protection de la liberté et le maintien de l'ordre ».¹³⁵ Plus grave, pour Robert Nef, une société dans laquelle les hommes ne savent plus se soutenir et s'aider spontanément par simple motivation humaine, est destinée à disparaître, même si sa productivité économique suffit encore à sauvegarder des structures de substitution surannées, voire à les étendre ».¹³⁶

Pierre Rosanvallon identifie plusieurs faces à cette crise : la crise financière (le « *mismatch* » recettes/dépenses), la crise de légitimité (l'opacité des dépenses de l'État), la crise d'efficacité (les coûts de l'appareil redistributif pour un résultat au mieux médiocre), mais aussi une crise philosophique : L'État-providence traditionnel comme société assurantielle fait face à une désagrégation de la solidarité et n'est pas en mesure de traiter le problème de l'exclusion qui caractérise la société post-industrielle.¹³⁷ Paradoxalement, ou peut-être pas, la demande accrue de protection augmente l'insécurité dès lors qu'elle n'est pas

¹³³ Il s'agit de la typologie, désormais classique, dégagée par Gosta Esping-Andersen en 1990 dans « *Les trois mondes de l'État-providence. Essai sur le capitalisme moderne* (1990), voy. Olivier Laurent, Op.cit. pp.17-19.

¹³⁴ Pierre Rosanvallon, *La Crise de l'État-providence*, Seuil, coll. Points, 3^{ième} édition, 1992.

¹³⁵ Robert Nef, *L'État-providence détruit la providence et l'État*, Institut Libéral, Genève, 2005.

¹³⁶ Robert Nef, Ibidem, op.cit.

¹³⁷ Laurent Olivier, ibidem, op.cit. p.20.

satisfaite, et l'injonction d'autonomie et de perfectionnement de soi faite à l'individu moderne est certes libératrice, mais anxiogène.

Milton Friedman explique plus simplement pourquoi l'État-providence ne fonctionne pas ; Il y a quatre façon de dépenser de l'argent dit-il: « 1) Je dépense mon propre argent pour moi-même, et j'y accorde alors toute mon attention ; 2) Je dépense mon propre argent pour un autre (typiquement, un cadeau), et j'y accorde alors une certaine attention, car c'est mon argent, mais elle est moindre, car l'objet de la dépense ne doit pas satisfaire mes besoins ; 3) Je dépense l'argent d'un autre pour moi-même, et alors j'y prête une certaine attention, car je voudrais bien satisfaire correctement mes besoins, mais le gaspillage me sera moins sensible, car l'argent d'un autre a moins de prix pour moi que le mien, fruit de mes sueurs ; 4) Enfin je peux dépenser l'argent d'un autre, pour un autre, et ici je n'ai aucune incitation à dépenser consciencieusement, autre que le désir très distant de bien faire, car la dilapidation m'est un peu désagréable, et ce ne sont pas mes besoins que je dois servir ». Si l'État-providence est un échec, c'est qu'il induit une utilisation de l'argent selon le quatrième type. Un bureaucrate se sert de l'argent d'un Individu A pour aider financièrement un Individu B, et il ne subit pas personnellement les effets d'une mauvaise utilisation de l'argent et il n'a même pas la joie de voir la conséquence de ses bienfaits. ¹³⁸

b. La valorisation du capital humain

L'analyse de la genèse, du développement et de la crise de l'État-providence comme expression de ce processus de métabolisation des peurs et des envies dépasse le cadre de ce travail, mais il est intéressant de remarquer que c'est un peu comme l'Hydre de Lerne : chaque fois qu'on lui coupe une tête, il en revient une autre, et il se trouve toujours un défenseur de la providence d'État ! La préoccupation de l'ère industrielle de « *démarchandiser* le travail » fait place aujourd'hui à celle de valoriser le capital humain à l'ère de la société de la connaissance, non sans convoquer les principes de la philosophie libérale à l'appui de cette défense, pour légitimer la réaffectation de la dépense publique. Laurent Olivier parle à ce propos d'un État-providence « édulcoré ». ¹³⁹

¹³⁸ Benoît Malbranque , *Le scandale de l'État-providence selon Milton Friedman* , Institut Coppet,

¹³⁹ Laurent Olivier, Ibidem, op. cit. pp. 22 et suivantes.

La valorisation du capital humain comme réponse à la crise de l'État-providence, après les années septante		
État-providence basé sur les actifs « Asset-based Welfare » ou « keynésianisme privatisé » (Tony Blair et le New Labour)	Faciliter l'acquisition par les citoyens d'actifs susceptibles de s'apprécier pour leur permettre de financer les besoins de protection, en lieu et place de l'État	Vers le « résidualisme » de l'État-providence par la capitalisation de l'épargne et la « reprivatisation » de la dette publique
La « troisième voie » (Giddens)	Mettre en place une nouvelle « économie-mixte » avec une réorientation des investissements de l'État vers la formation	L'État devient stratège et partenaire – la redistribution des possibilités plutôt que la redistribution des richesses pour un égal accès aux « biens stratégiques »
L'État investisseur social (Esping-Andersen)	Mettre en place des politiques attentives aux « trajectoires de vie » où les femmes et les enfants constituent une priorité	L'État prépare plutôt qu'il ne répare par la socialisation précoce des enfants avec un accent sur le soutien aux familles et l'égalité en matière de retraite
L'État social prévoyant (Frank Vandenbroucke)	Mettre en place des politiques qui ne soient pas limitées à la dimension palliative, en mettant l'accent sur la prévention et la prévoyance tout au long de la vie	L'État vise à créer un nouveau dosage entre « remède » et « prévoyance » en développant une infrastructure sociale intergénérationnelle, offrant des chances successives
L'État social du soin mutuel (Joan Tronto/ Fabienne Brugère)	Promouvoir une société du soin mutuel tournée vers la personne et les liens sociaux, prenant appui sur l'éthique du « care »	L'État vise à offrir un droit général à « une vie familiale normale » en étant attentif aux besoins et fragilités les plus criants
L'État accompagnateur des « capacités » (Armatya Sen)	Mettre en place des politiques « corrigeant » les inégalités de capacités permettant à chaque individu de fonctionner en société et de transformer les revenus en bien-être	L'État pas seulement protecteur mais « accompagnateur » des individus les plus faibles ou démunis pour transformer la redistribution en liberté réelle

L'État social écologique va un pas plus loin, même franchement plus loin, puisqu'il ne s'agit plus de perfectionner l'État-providence mais de le remplacer par un état multifonction¹⁴⁰ inséré dans les « cercles vertueux de la protection sociale durable ». ¹⁴¹ Le cercle vertueux traditionnel des États-providence (croissance/redistribution/consommation/croissance) est encadré dans le cercle vicieux de l'effondrement écologique et doit céder la place à un « État vert », jouant un rôle pivot dans la décarbonisation de l'économie en même temps qu'il facilite la transformation vers la décroissance, en étant acteur et moteur d'un nouvel enchaînement de causalité qui générera une « protection sociale durable » et permettra « la transition d'une société matérialiste à une société conviviale et participative ». ¹⁴²

En attendant le Grand Soir et l'État vert, le maintien d'un État social plus ou moins efficace, reste un chantier pour la philosophie politique. Une des directions pour sauver l'État-providence, encore au stade de laboratoire, c'est le « revenu universel » qui serait une sorte d'aboutissement de l'objectivation commencée avec l'émergence de la notion de risque social ainsi que de la recherche incessante d'une égalité plus substantielle. Pour Philippe Van Parijs, « le revenu universel n'implique nullement la disparition de l'État-providence, mais vise au contraire à le moderniser et à l'affermir. Il consiste à glisser un socle en dessous de l'ensemble de la distribution des revenus. Il favorise par là un va-et-vient plus souple, tout au long de l'existence, entre les sphères de l'emploi, de la formation et des activités bénévoles, notamment familiales. Combiné à un ajustement de nos systèmes d'éducation et de soins de santé, d'assurance et d'aide sociale, il offre la sécurité de base sous une forme mieux adaptée à

¹⁴⁰ L'État social écologique remplit trois fonctions : une fonction d'allocation des responsabilités et du coût sanitaire et écologique de la crise écologique, une fonction de répartition verticale (des riches vers les pauvres), horizontale (des jeunes vers les seniors, des biens portants vers les malades), et diachronique (des générations actuelles vers les générations futures) et une fonction de stabilisation du bien-être indépendamment de la situation économique ; voy. Laurent Olivier, *ibidem*, op.cit. pp.29 et 30.

¹⁴¹ Tuuli Hirvilammi, *Penser l'état-providence post-croissant, Les cercles vertueux de la protection sociale durable*, Etopia, 18 septembre 2020, <https://etopia.be/penser-l'état-providence-post-croissant/>

¹⁴² Il est intéressant de souligner la dimension idéologique de la proposition de Tuuli Hirvilammi, citée ci-avant, puisque elle prend elle-même appui sur la théorie d'inspiration keynésienne qui supporte l'État-providence, à savoir la théorie de la causalité cumulative et circulaire (la CCC en anglais, pour *theory of circular cumulative causation*) développée par Gunnar Myrdal, et rebaptisée « cercle vertueux de la protection sociale durable » « pour surmonter les peurs suscitées par les cercles vicieux et les pertes en matière de bien-être » et dont « la vision transformative (peut...) briser le statu quo politique et idéologique, et élargir les imaginaires politiques ».

l'économie et à la société du 21^e siècle ». ¹⁴³ Pour d'autres, c'est « la dernière roue de secours d'un État-providence aux abois », ¹⁴⁴ ou c'est une manière d'y mettre définitivement fin et d'éradiquer vraiment la pauvreté que l'État-providence aurait institutionnalisée ; parmi ceux-ci, Charles Murray (« *In Our Hands. A Plan to Replace the Welfare State* » (2006)), est sans pitié lorsqu'il constate que la population américaine n'a jamais été aussi riche et que chaque année les pouvoirs publics organisent la redistribution de plus de mille milliards de dollars afin de financer des systèmes collectifs de retraite, d'assurance maladie et de lutte contre la pauvreté. Or il y a toujours des millions de pauvres, de retraités à très faibles pensions, et de personnes qui n'accèdent pas aux soins. Pour Murray, seul un gouvernement peut dépenser autant d'argent de manière aussi inefficace. Et à la déresponsabilisation individuelle s'ajoute la déréliction collective. La solution, simple, apparaît : il faut donner directement cet argent aux gens ¹⁴⁵ ! Le coronavirus a pour certains, sonné le retour du politique sous la forme majeure de l'État-providence au sens le plus fort, même s'il est clair que l'État-providence ne pourra assurer longtemps ses fonctions dans un désastre économique. Il a mis en scène un monde où l'économique est subordonné à la préservation de la vie, la vie humaine étant (bien plus encore que le travail et le « capital humain ») tenue pour une valeur essentielle qu'il convient de sauvegarder « quoiqu'il en coûte ». ¹⁴⁶

c. Le paternalisme libéral

Une réponse plus philosophique à la crise de l'État-providence, et qui ne concerne pas au premier chef la problématique de la redistribution, est le développement d'une forme de « paternalisme libéral » qui tente de concilier individualisme et utilitarisme, et selon laquelle, il y aurait un optimum de liberté

¹⁴³ Philippe Van Parijs, *L'allocation universelle, solution à la crise de l'État-providence ?* par Eugénie Bastié

<https://www.lefigaro.fr/vox/economie/2014/04/30/31007-20140430ARTFIG00368-philippe-van-parijs-l-allocation-universelle-solution-a-la-crise-de-l-etat-providence.php>

¹⁴⁴ Ferghane Azihari, *Le revenu universel, dernière roue de secours d'un État-providence aux abois*, in Le Monde du 22 mars 2017, https://www.lemonde.fr/idees/article/2017/03/22/le-revenu-universel-derniere-roue-de-secours-d-un-etat-providence-aux-abois_5098953_3232.html

¹⁴⁵ Julien Damon, *Pauvreté et justice sociale : l'optique libertarienne et conservatrice de Charles Murray*, Regards croisés sur l'économie, 2008/2 (n° 4), p. 138-146., URL : <https://www.cairn-int.info/revue-regards-croises-sur-l-economie-2008-2-page-138.htm> ; l'efficacité de ce moyen contre l'exclusion a été démontré par l'ONG GiveDirectly qui donne sans contrepartie un petit capital aux familles dans l'extrême pauvreté en Afrique <https://www.givedirectly.org/>. Il ne s'agit pas de l'« helicopter money » de la Covid-19 qu'on distribue comme les sacs de farine du PAM sur les populations affamées du Soudan !

¹⁴⁶ Yves Charles Zaka, *Biopolitique du coronavirus*, Cités 2020/2, N°82, pp. 3-6.

rationnelle que, sans aide, l'individu faillible ne pourrait pas réaliser. Cette approche de « l'individualisme positif » qui se réfère à Stuart Mill, voit l'individu comme un projet d'accomplissement, un processus, étant la « tâche de se faire soi-même », et nécessite la mise à disposition de moyens sociaux sans lesquels la liberté n'est qu'un bien abstrait et sans lesquels les individus restent inégaux dans la possibilité de s'accomplir.¹⁴⁷ La figure de l'individu « prospecteur d'avenir » rejoint les aspirations de ceux qui se sont appliqués à défendre l'État-providence en crise, en lui assignant la tâche plus avenante de valoriser le capital humain pour l'aider à faire le meilleur usage de sa liberté par toute sorte de « coups de pouce dans la bonne direction ». L'émancipation de l'individu est aussi reliée à la croissance de l'État, selon une certaine doxa progressiste qui voit dans le développement de la protection sociale une condition de l'émancipation des individus à l'égard de la dépendance familiale. Le danger est cependant que ce « paternalisme libéral » bascule dans « la manipulation pour votre bien » en faisant la promotion d'un gouvernement d'experts chargés de maximiser le bien-être collectif au prix du contrôle des conduites individuelles, stigmatisées pour leur coût social.

6. POPULISME ET DEMOCRATIE : UN COUPLE INFERNAL

Le populisme¹⁴⁸ est au cœur de l'actualité, de gauche, de droite, au nord, au sud, et surtout à l'est. On lui donne des visages et des noms. Pour d'aucuns menace, épouvantail, annonciateur d'un retour des années sombres ; pour d'autres manifestations d'un réveil salutaire des peuples enchaînés par une élite endogamique et oublieuse de son devoir. Le populisme est-il une menace pour la démocratie ou une opportunité qui permettrait de la revigorer, ou n'est-il pas

¹⁴⁷ Frédéric Orobon, *Le paternalisme libéral, oxymore ou avenir de l'État-providence?* », Revue Esprit, Juillet 2013 <https://esprit.presse.fr/article/orobon-frederic/le-paternalisme-liberal-oxymore-ou-avenir-de-l-État-providence-37495> .Le paternalisme libéral dont parle Marc Hunyadi dans une critique de Ruwen Ogien est celui qui prenant appui sur une éthique minimaliste « épurée », centrée exclusivement sur la protection des droits et libertés individuels, se désintéresse du cours du monde et en vient paradoxalement à imposer des « modes de vie » non choisis, laissant libre cours aux industries du numérique qui façonnent l'avenir de l'humanité ; voy. Mark Hunyadi, *Comment le libéralisme produit le paternalisme. Le cas de l'éthique minimale*, in Etudes 2019/5, pp.55-65.

¹⁴⁸ Christian Godin, *Qu'est-ce que le populisme ?* Cités, vol. 49, no. 1, 2012, pp. 11-25 <https://www.cairn.info/revue-cites-2012-1-page-11.htm>

simplement consubstantiel à la démocratie et les phares de l'actualité qui le mettent aujourd'hui en lumière comme une spécificité du moment, ne manifestent-ils rien d'autres qu'un oubli de l'histoire ? « La démocratie souffre de cette malformation baptismale d'un peuple régnant qui ne règne pas. Régulièrement, il se fâche (...) La démocratie étant plus complexe que toute autre forme de gouvernement ne peut subsister si ses principes et mécanismes dépassent l'horizon intellectuel du citoyen lambda. Régulièrement dépassé, celui-ci se met en colère ».¹⁴⁹

Le populisme nous intéresse ici parce qu'il paraît remettre en question la possibilité pour la démocratie, dans ses modalités et son fonctionnement actuel, de métaboliser avec succès les peurs et les envies, tellement celles-ci sont oppressantes ou irrépressibles. La démocratie représentative libérale, si elle n'est pas pour tous fautive, n'est en tout cas plus à la hauteur des enjeux ou des nécessités. Il faut que cela change ! Il est urgent que cela change ! Par ces vociférations, le populisme signale un problème de métabolisation.

Présenté de cette façon, il regroupe des formes variées qui pourtant refusent de se reconnaître comme semblables. « Le populisme n'est pas synonyme d'extrême droite. Il est juste une vision de la politique ultra-simplifiée qui peut être mobilisée par toutes sortes d'idéologies de droite, de gauche, d'extrême gauche, etc. Il est un appel à la démocratie mais sur un registre simplificateur et donc démagogique ».¹⁵⁰ La seule différence notable est que le populisme de gauche fabrique un « démos » pour conquérir le pouvoir dans l'espace politique tandis que le populisme de droite identifie un « ethnos » préfabriqué dont il se revendiquerait pour le conserver.¹⁵¹ Pour les populistes qui ont une vision plus universaliste, le peuple est l'espèce humaine (éco-populisme) ou un agrégat d'individus standardisés et définis par leurs besoins (techno-populisme). Il ne s'agit en définitive que d'une construction qui sollicite, selon le cas, les affects ou la volonté, mais qui ne prend son sens que rapportée à ses fins : faire bloc¹⁵².

¹⁴⁹ Joelle Kunz à propos du livre de Yves Meny, *Imparfaites démocraties*, Presse de sciences Po, 2019, in Le Temps, 16 avril 2019, <https://www.letemps.ch/opinions/democratie-une-espece-despace-politique>

¹⁵⁰ Jérôme Jamin, *Le populisme est-il un appel à la démocratie ?* <https://www.calliege.be/salut-fraternite/68/le-populisme-est-il-un-appel-a-la-democratie/>

¹⁵¹ Patrick Sériot, *Ethnos et démos : la construction discursive de l'identité collective*. In Langage et société, n°79, 1997. Analyse discursive et engagement : autour de l'Europe de l'Est. pp. 39-51 ; https://www.persee.fr/doc/lsoc_0181-4095_1997_num_79_1_2772

¹⁵² Voir par exemple l'analyse récente du politologue français, Jérôme Sainte-Marie, *Bloc contre bloc, la dynamique du macronisme*, édit. Cerf, 2019.

Le peuple n'est pas un contrat, « mais plutôt une contraction difficile dans un processus d'accouchement : le peuple doit se produire comme chose publique ou commune »¹⁵³. Et cette construction, de droite ou de gauche, a une structure de quadrilatère¹⁵⁴ : le populisme croise l'opposition ceux d'en haut/ceux d'en bas avec l'opposition ceux d'ici/ceux d'en face.

Le constat des spécialistes (par exemple, et à côté de bien d'autres, Pierre Rosanvallon, il y a déjà près de 15 ans avec « La contre-démocratie »¹⁵⁵, ou plus récemment, le best-seller de Yascha Mounk, (*Le peuple contre la démocratie*)¹⁵⁶, est qu'aujourd'hui les peuples, cédant aux démagogues, se sont détournés de la démocratie, en tout cas de la démocratie libérale, la démocratie du consensus résultant de la médiation et de la délibération. On peut ainsi considérer qu'il y a quatre formes de populisme¹⁵⁷, plus ou moins subtiles, qui affichent des différences, mais qui partagent l'essentiel, à savoir la critique de la démocratie représentative, libérale et bourgeoise, pour son impuissance à métaboliser les peurs et les envies. A côté des traditionnels frères ennemis du populisme, des formes plus subtiles qui rajoutent un peu d'intellect à l'affect, font appel au même logiciel :

- le national-populisme (dit aussi « de droite »),
- le social-populisme (dit aussi « de gauche »),
- le techno-populisme,
- l'éco-populisme.

¹⁵³ Jean -Luc Nancy, (2018), *ibidem*, op. cit.

¹⁵⁴ Christian Godin, (2008), *ibidem*, op. cit., p 16

¹⁵⁵ B. Décary-Secours, (2007), *Compte rendu de La contre-démocratie de Pierre Rosanvallon*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, 345 p.] Politique et Sociétés, 26 (1), 149–153.
<https://doi.org/10.7202/016461ar>;

Hervé Pourtois, *Présentation critique de La contre-démocratie de Pierre Rosanvallon : La politique à l'âge de la défiance*, in La Revue Nouvelle, mars 2008, pp. 87-92 ;
<https://www.revuenouvelle.be/La-contre-democratie-de-Pierre-Rosanvallon>

¹⁵⁶ Ulysse Baratin, *Que demande le peuple?*, publié le 29 janvier 2019, à propos du livre de Yascha Mounk, *Le peuple contre la démocratie*. Trad. de l'anglais (États-Unis) par Jean-Marie Souzeau. L'Observatoire, 529 p., in <https://www.en-attendant-nadeau.fr/2019/01/29/demande-peuple-mounk/>

¹⁵⁷ Miroslav Novak, *Pourquoi ont-ils tort ceux qui s'acharnent contre les populistes*, identifie bien le phénomène au cœur de la démocratie comme un effort de « combiner le règne du nombre et celui du droit » et il distingue le populisme protestataire, le populisme identitaire et le nouveau populisme (à la Berlusconi) ou technocratisme, « paper » présenté à la XXXIIème rencontre internationale de l'AIESC et publié par ResearchGate, septembre 2018.

La forme qui nous intéresse le plus ici, au titre d'une réflexion sur le temps démocratique, est bien évidemment l'éco-populisme ou « écologisme » dont l'argument est que le compte à rebours est engagé et qu'il n'est plus l'heure de palabrer – comme l'affirmait le tribunal de Lausanne -, et qui est moins un appel à la démocratie qu'un appel à son dépassement. Le national-populisme est tourné vers le passé. Le social-populisme rêve toujours d'un Grand Soir. Le techno-populisme est tourné vers un futur prometteur à portée de mains. L'éco-populisme est dans l'urgence du présent au nom d'un avenir effrayant.

Le populisme rejette les institutions intermédiaires en faveur d'une relation directe entre le peuple et ses leaders. L'appel à la démocratie du populisme révèle une volonté de supprimer toutes formes de médiation dans le champ politique entre la volonté du peuple d'une part, et la réalisation effective de cette dernière d'autre part. Cet appel à une « vraie » démocratie qui est commun aux quatre formes de populisme, révèle aussi d'une volonté d'éclipser le temps nécessaire à l'élaboration d'une volonté collective, à la prise d'une décision appropriée et à la mise en œuvre de son application effective. Il révèle une volonté d'effacer l'écart temporel entre « volonté » et « réalisation de la volonté ». La vraie nature du populisme, c'est sa volonté de supprimer « le temps politique » inhérent à la démocratie, aux médiations et à la négociation.

A côté du peuple électeur du contrat social, s'imposent les figures du peuple-surveillant, du peuple-veto et du peuple-juge qui sont les trois figures de la contre-démocratie et qui assurent, selon Rosanvallon, bel et bien une augmentation des activités démocratiques, mais avec comme principal défi l'organisation de l'univers contre-démocratique de manière à éviter la dérive populiste, qui serait l'expression radicale des trois figures de la contre-démocratie, ainsi qu'à assurer le développement d'un sens authentique du politique. Ce qui guette la dérive de la contre-démocratie vers des manifestations indésirables dans un cadre démocratique est principalement son instabilité structurelle du fait de son « incapacité à être constitutionnalisé ».¹⁵⁸ On verra un peu plus loin que les partisans de la « démocratie environnementale », comme Dominique Bourg, prêtent, par contraste, une attention particulière à la constitutionnalisation de leur revendication.

Le populisme fonctionne sur un registre mythique et rhétorique. Il rêve d'une démocratie directe idéale où la volonté populaire et son exécution effective se

¹⁵⁸ B. Décary-Secours, (2007), *ibidem*, op.cit. p. 152.

confondraient, et ce simultanément. La rhétorique populiste simplifie les enjeux qui animent l'histoire et la politique qu'elle réduit à un face à face, une opposition, voire une lutte, entre deux acteurs uniques prétendument homogènes : le peuple et les gouvernants en place, chaque populisme ayant son peuple à soi et ses élites honnies.

a. Le social-populisme

Ces traits grossièrement brossés sont ceux du **populisme dit « de gauche » ou « social-populisme »**, qui a le vent en poupe en Europe du Sud, en particulier, et quelques « restes » en Amérique latine. La thèse centrale de Chantal Mouffe, qui en est l'égérie ¹⁵⁹ est qu'il (« le peuple ») doit intervenir dans la crise hégémonique pour radicaliser la démocratie et mettre fin à l'illusion du consensus qui sert la mondialisation néo-libérale et qui a précipité la fin de la social-démocratie, celle-ci n'ayant pas trouvé son salut dans « la troisième voie », du réformisme. Il faut sortir de la post-démocratie qui a liquidé le Démon. Pour ce faire, il est nécessaire d'établir une frontière politique entre le « nous » et le « eux ». « Le populisme de gauche, compris comme une stratégie construisant une frontière politique entre le « peuple » et « l'oligarchie », constitue pour le moment, la forme politique requise pour retrouver et approfondir la démocratie ». ¹⁶⁰ Démocratie et libéralisme sont impraticables ensemble, car leurs « grammaires » respectives entrent en conflit ¹⁶¹ ; les principes d'égalité et de liberté ne peuvent pas cohabiter ; la grammaire libérale renvoie à l'humanité tandis que la grammaire de l'égalité requiert de construire un peuple et d'établir une frontière entre un « nous » et un « eux » pour « subvertir la propension du discours libéral à un universalisme abstrait ». ¹⁶² C'est ce que Mouffe appelle le paradoxe démocratique !

La stratégie consiste à construire un « peuple » en rassemblant la multiplicité des résistances démocratiques à la post-démocratie afin d'établir un modèle hégémonique, mais il ne s'agit pas d'opérer une « rupture révolutionnaire » avec le régime libéral démocratique mais de créer des nouvelles pratiques démocratiques au travers « d'une critique immanente qui mobilise les ressources symbolique de la tradition démocratique ». ¹⁶³ Pas avare de mentors

¹⁵⁹ Chantal Mouffe, *Pour un populisme de gauche*, trad. française, Albin Michel, 2018.

¹⁶⁰ Chantal Mouffe, *ibidem*, op.cit., p.17.

¹⁶¹ Chantal Mouffe, *ibidem*, op.cit., p.28.

¹⁶² Chantal Mouffe, *ibidem*, op.cit., p.29.

¹⁶³ Chantal Mouffe, *ibidem*, op.cit., p.64.

dont Carl Schmitt, Mouffe renvoie parallèlement à la fameuse « *common decency* » de George Orwell.¹⁶⁴ Inspirée de Gramsci, à qui elle se réfère souvent, pour qui l'État n'est que la cristallisation de rapports de forces dans un champ de luttes, la stratégie populiste de gauche cherche à établir un nouvel ordre hégémonique au sein même du cadre constitutionnel des démocraties libérales (...), elle s'engage dans les institutions politiques existantes pour les transformer par des procédures démocratiques et se présente comme « un réformisme radical »¹⁶⁵ ; le libéralisme politique lui convient donc si elle peut s'en prévaloir sans devoir prendre « dans le package » le libéralisme économique ; en définitive, elle ne vise pas la destruction de l'État libéral qui est le mieux à même de faire avancer « l'ensemble des demandes démocratiques ».¹⁶⁶

Mais n'est-ce pas une imposture : « comment un signifiant vide peut-il prendre un contenu progressiste ? » Le populisme étant un mécanisme neutre, comment le « populisme de gauche » peut-il l'emporter sur celui de droite ? Pourquoi et comment une demande sociale spécifique devient-elle un référentiel universel permettant, comme l'affirme par exemple Mouffe, de construire le peuple ? Et, question primordiale, comment faire pour que ce référentiel universel devienne progressiste ? Autant de questions sans réponses, pour Pierre Khalfa.¹⁶⁷ Comme cet auteur le montre de manière convaincante, la construction intellectuelle de Mouffe est fragile à plusieurs endroits : partant d'une vision hypertrophiant et essentialisant l'opposition amis/ennemis, elle en vient à prôner un consensus sur les institutions et les principes qui les fondent, pour traiter politiquement cette opposition - c'est-à-dire éviter la guerre civile, tout en affirmant l'impossibilité d'une réconciliation finale -¹⁶⁸ ; « son peuple » est fait de bric et de broc : c'est le résultat d'un agrégat hétérogène des demandes sociales insatisfaites dont on ne sait comment il peut déboucher sur une demande sociale dominante et qui prendrait un caractère universel ; tout cela pour se débarrasser de la démocratie du « consensus par recoupement », d'une démocratie libérale accusée de chercher à construire un « nous » qui n'ait aucun « eux »¹⁶⁹, pour passer de

¹⁶⁴ Pierre-Louis Poyau, *Orwell et la common decency : des récupérations parfois douteuses*, 3 avril 2017 - posté sur <https://lvsl.fr/orwell-common-decency-reactionnaires/> ; Claude Javeau, *La common decency est-elle réactionnaire ?*, Rev. de l'Institut de Sociologie, 86 | 2016, posté le 23 juillet 2019, <https://journals.openedition.org/ris/405>.

¹⁶⁵ Chantal Mouffe, *ibidem*, op.cit., p.71.

¹⁶⁶ Chantal Mouffe, *ibidem*, op.cit., p.75 et p.78.

¹⁶⁷ Pierre Khalfa, *Le populisme de gauche, réponse à la crise démocratique?*, posté le 18 novembre 2017, <https://www.contretemps.eu/populisme-gauche-democratie/>

¹⁶⁸ Chantal Mouffe, *ibidem*, op. cit., p.129.

¹⁶⁹ Chantal Mouffe, *ibidem*, op.cit., p.128.

l'antagonisme à l'agonisme, de l'ennemi schmittien à l'adversaire, et ensuite s'émerveiller de ce tour de passe-passe ! Mouffe propose à la gauche de « concevoir un peuple » pour mettre en œuvre un programme économico-social « alternatif » ; la belle invention ! Quels effets supplémentaires par rapport à une social-démocratie revivifiée, peut-on attendre de cette « *émotionnalisation* » ? ¹⁷⁰

b. Le national-populisme

Le **populisme de droite** ou « **national-populisme** » est quant à lui plutôt l'expression d'une crise du système¹⁷¹ lequel a échoué dans ses efforts de métabolisation qu'une tentative d'en prendre la direction ; c'est ce que Marc Maesschalck appelle « le populisme des gens heureux », c'est à-dire « des populations qui ont bien tiré leur épingle du jeu dans la nouvelle donne économique mondiale et qui entendent préserver leurs acquis en s'assurant de leaders politiques dévoués d'abord à leur cause ». Pour lui, les partis populistes sont opportunistes et sont « des vecteurs faibles d'idéologie ». Le corpus de valeurs qu'ils mettent en avant est hétéroclite et est fonction de l'audience électorale qu'elles peuvent susciter dans un contexte donné. Le populisme est d'abord une stratégie de mobilisation sociale dont la caractéristique première est d'être « structurellement polémique » ¹⁷² , avec quatre dimensions principales : il est dénonciateur, électoraliste, autoritariste et amplificateur. Avec ce « moteur à quatre temps », il produit une force sociale de transgression des limites démocratiques avec une sorte de choc en retour, un effet de réveil. Mais il ne s'agit pas d'un réveil citoyen mais du réveil imaginaire à un nouveau pouvoir de maîtrise du réel que l'auteur compare au rôle rempli par les sectes de réveil religieux dans des pays en désarroi social et économique ¹⁷³ , et que nous pourrions rapprocher de ce que cherche à faire l'écologisme qui opère en mobilisant les mêmes ressources d'institution d'un nouvel imaginaire. Les populistes proposent une conception unitaire du politique qui récuse le

¹⁷⁰ Jan-Werner Müller, *Qu'est-ce que le populisme ?* trad. Fr., Gallimard, Folio, 2016, pp.147 et ss.

¹⁷¹ Marc Maesschalck, *Populismes et mouvements sociaux*, posté le 6 décembre 2013 sur [http://journals.openedition.org/ris/405https://www.academia.edu/5371306/Populismes et mouvements sociaux](http://journals.openedition.org/ris/405https://www.academia.edu/5371306/Populismes_et_mouvements_sociaux)

¹⁷² Marc Maesschalck, ibidem, 2013, op.cit. p.6.

¹⁷³ Marc Maesschalck, ibidem, 2013, op.cit. p. 11 et 12.

pluralisme¹⁷⁴ et « une vision naturaliste » de la communauté politique, le peuple étant un ensemble stable aux caractéristiques intrinsèques et identifiables, en fait, une foule. « Le populisme défend une approche organiciste de la société comparée à un grand corps dont nous serions les cellules, soumises à l'influx du pouvoir central, à un homme fort, petit père du peuple, qui veut imposer à tous telle ou telle idéologie du bonheur au nom d'une volonté populaire gravée dans le marbre de la tradition qu'il prétend incarner ». ¹⁷⁵ Les règles du jeu démocratique et les institutions ne sont qu'un passage obligé pour la prise du pouvoir ; la logique délibérative cède au profit d'une logique acclamative. La démocratie des individus délibérants, de la discussion bourgeoise, n'est pas seulement décevante parce que ses acteurs semblent incapables de produire des décisions justes et/ou efficaces, mais parce qu'elle est perçue comme un simulacre. L'envie est le fondement du populisme¹⁷⁶ ! C'est un phénomène qui ne sollicite pas la raison ou très partiellement ou qui revendique sa rationalité propre et prend appui sur la psychologie des foules.¹⁷⁷

c. Le techno-populisme

A côté des populismes « traditionnels », bien identifiés et abondamment analysés, il faut rendre compte de deux formes plus subtiles d'invitation à dépasser une démocratie délibérative à la peine dans son effort de métabolisation, formes qui se répondent elles-aussi.

Une de ces formes plus récentes est le « **techno-populisme** » ou « populisme qui avance masqué », dont Le Président français, Emmanuel Macron ¹⁷⁸ qui a

¹⁷⁴ John Pitseys, *La dépossession démocratique*, La Revue Nouvelle, avril-mai 2014, p.60-71 <https://www.revuenouvelle.be/La-depossession-democratique>

¹⁷⁵ Jacques De Coulon, *Le populisme est-il démocratique ?* posté le 24 juillet 2017 ; <https://revue-sources.cath.ch/le-populisme-est-il-democratique/>

¹⁷⁶ Sur la question de l'envie et du lien social, et la réfutation de celle-ci par les philosophes libéraux comme Rawls ou Nozick, avec comme résultat que « la question de la démocratie est expulsée de leur univers de pensée », voy. Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, Seuil, coll. Points, 3^{ième} édition, 1992, pp.99-101.

¹⁷⁷ Pierre de Senardens, *Raison et déraison des foules*, Les cahiers de psychologie politique [En ligne], numéro 35, Juillet 2019. <http://odel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=3908>

¹⁷⁸ Nicolas Lecaussin, *Le macronisme, un mélange de populisme et d'étatisme*, Figarovox, posté le 9 juillet 2020, <https://www.lefigaro.fr/vox/politique/le-macronisme-un-melange-de-populisme-et-d-etatisme-20200709> ; ce que Bernard Cuberta fond appelle le « démodespotisme », in *Essai sur un despotisme post-moderne : le démodespotisme*, in Annuaire français des relations internationales, vol. V, 2004, pp. 72-88.

bousculé tous les codes et brûlé la politesse aux barons du régime, est une des figures emblématiques.¹⁷⁹ Avec la formule « moi ou le chaos », on assiste à la concentration et à la centralisation du pouvoir autour de la figure de l'homme providentiel, le « maître des horloges » – qui est sans doute aussi un sous-produit de la Cinquième République française et de son système électoral (« Le cadeau du Général ») –, à la neutralisation du parlement et au mépris de la société civile et des « corps intermédiaires », avec comme résultat pratique de « renvoyer l'opposition dans la rue » et de renforcer dans l'imaginaire public la nécessité d'un homme qui tient tête. Cette forme de populisme est essentiellement une stratégie de conquête du pouvoir par la confrontation. Il vise à établir un nouvel ordre « technico-économique », à réaliser les promesses d'un nouveau monde et apporter « le salut de l'alliance entre la technologie, l'économie et une spiritualité qui embrasse l'amour, l'art et les valeurs », pas moins !¹⁸⁰ Il s'agit, sous la conduite d'un guide éclairé, de dépasser les angoisses de la destruction créatrice économique et sociale causée par le « tsunami des NBIC » (nanotechnologies, biotechnologies, informatique et sciences cognitives), la 5^{ème} grande mutation de l'humanité, selon Nicolas Bezou. On trouve les mêmes idées autour du World Economic Forum de Davos et de son promoteur Klaus Schwab avec ses plans pour un « futur soutenable » grâce à la 4^{ème} révolution industrielle et à son fameux « reset » du capitalisme pour repartir sur de bonnes bases, même si cela à un coût en termes de libertés.¹⁸¹ Le techno-populisme est la réponse néo-libérale à l'éco-populisme, diront ses détracteurs, qui parleront plus volontiers de « techno-capitalisme » et « d'administration du désastre », visant à « substituer à l'ancienne promesse – non tenue – de conversion de la nature ingrate en paradis terrestre (...), la promesse inédite de son entière recomposition en paradis artificiel ».¹⁸² La démocratie représentative et délibérative qui produit « un ordre spontané » est remplacée par le « *social engineering* », par un type d'organisation dans laquelle

¹⁷⁹ Nicolas Baverez, *L'alerte démocratique*, Edit. De l'Observatoire, Paris, 2020, pp. 25-47.

¹⁸⁰ Nicolas Bouzou, *L'Innovation sauvera le monde. Philosophie pour une planète pacifique, durable et prospère*, Plon, Paris, 2016.

¹⁸¹ Antony P. Mueller, *The Dystopian "Fourth Industrial Revolution" Will Be Very Different from the First One*, Mises Institute, posté le 17 novembre 2020, <https://mises.org/wire/dystopian-fourth-industrial-revolution-will-be-very-different-first-one>; Antony P. Mueller *No Privacy, No Property: The World in 2030 According to the WEF*, Mises Institute, posté le 8 décembre 2020, <https://mises.org/wire/no-privacy-no-property-world-2030-according-wef>

¹⁸² Jacques Luzi, *Du catastrophisme lucratif au totalitarisme vert ? Une lecture de 1984, de George Orwell*, *Ecologie et Politique* 48/2014, pp.127-141, <https://www.cairn-int.info/revue-ecologie-et-politique1-2014-1-page-125.htm> ; voy. aussi Anne Fréaux et Guillaume Bertrand, *L'horizon post-démocratique et la crise écologique*, *Ecologie et Politique* 49/2014, pp.115-129, <https://www.cairn-int.info/revue-ecologie-et-politique1-2014-2-page-115.htm>

« l'ingénieur social » ou technocrate traite la société comme un objet, comme une machine qui, comme la nature, obéit à des lois et qu'il est possible de conduire *nolens volens* au but jugé souhaitable que lui assigne le dictateur bienveillant, celui qui sait,¹⁸³ comme par exemple avec le plan de l'ONU pour un développement durable à l'horizon 2030¹⁸⁴ qui ambitionne clairement de faire le bonheur de l'homme et sait comment y parvenir.

d. L'éco-populisme

L'**éco-populisme**¹⁸⁵ est la forme la plus aboutie de populisme ; elle métabolise le mieux les peurs et les envies, mais c'est en dépassant la démocratie délibérative, en même temps que sans le moindre embarras, elle affirme la réaliser dans sa forme la plus parfaite. Pour cela, il fallait y penser, il suffit d'en changer l'imaginaire. A la différence du techno-populisme qui reste une tentative de perfectionnement qui s'inscrit dans la continuité des Lumières et de son principe de perfectibilité, pour l'éco-populisme cette métabolisation ne peut se faire qu'en ré-enchaînant Prométhée¹⁸⁶, et pour y parvenir il faut « prendre les rênes du pouvoir pour faire passer la société d'un système démocratique à une forme d'état d'urgence ».¹⁸⁷ Dominique Bourg qui réussit cette prouesse, explique qu'il est dans la parfaite continuité des penseurs des origines de la démocratie et qu'il ne renie pas leur idéal de liberté concilié avec un gouvernement efficace, mais que les questions - dont celle du rapport de l'homme à la nature - se posent aujourd'hui dans un monde différent du leur, celui du « pourrissement de la terre ».¹⁸⁸ « La question naturelle » constitue une nouvelle donne pour l'humanité avec la mise en évidence de ses trois caractéristiques inédites : la finitude, l'incontournabilité et l'irréductibilité au calcul. Les institutions représentatives sont incapables de répondre à cette nouvelle donne pour

¹⁸³ Antony Mueller, *From Lockdown to "The Great Reset"*, Mises Institute, July 21, 2020, <https://mises.org/wire/lockdowns-great-reset>

¹⁸⁴ <https://www.un.org/sustainabledevelopment/fr/development-agenda/>

¹⁸⁵ Que ses défenseurs préfèrent appeler « éco-socialisme » lequel revendique enfin « pour arrêter la barbarie », une société véritablement démocratique où les décisions concernant l'avenir ne seront plus prises exclusivement par des technocrates, mais par le peuple, c'est-à-dire par les citoyens eux-mêmes, voy. Arno Munster, *Principe responsabilité ou principe espérance ? Hans Jonas, Ernst Bloch, Günter Anders*, Editions Le Bord de L'eau, 2010, pp.238 et ss.

¹⁸⁶ Clive Hamilton, *Requiem pour l'espèce humaine : Faire face à la réalité du changement climatique* trad. française, Les Presses de Sciences Po, 2013, p.179 : « Si nous sommes englués dans une crise existentielle par ce que Prométhée a été libéré, notre salut exigera qu'il soit à nouveau enchaîné. La tâche n'incombera pas à Zeus, mais aux hommes auxquels Prométhée a permis de s'épanouir. »

¹⁸⁷ Clive Hamilton, *ibidem*, op .cit., p.231.

¹⁸⁸ Dominique Bourg, Kerry Whiteside, *Écologie, démocratie et représentation*, Le Débat, 2011/2 (n° 164), p. 145-153, <https://www.cairn-int.info/revue-le-debat-2011-2-page-145.htm>.

plusieurs raisons. L'arbitrage des préférences, l'essence du politique, n'est plus possible vu la complexité du problème et « Il faut donc aménager un nouveau circuit de légitimation qui comprend systématiquement non seulement le citoyen et le politique, mais aussi le savant ». Ensuite, la représentation est un mécanisme politique qui a été inventé pour garantir les conditions de l'exploitation continue et pacifique de l'environnement physique, et il est dépassé par la découverte de la finitude des ressources. La légitimité du gouvernement représentatif se trouve gravement affaiblie par la nécessité de « s'occuper de la finitude plutôt que de la plénitude ». Enfin, la représentation moderne s'institutionnalise au moyen d'un découpage territorial et temporel qui est souvent en décalage avec les problèmes d'environnement. Dominique Bourg envisage ainsi à la place de la démocratie représentative, « un nouveau type de boucle interactive entre le politique, le savant et le citoyen »¹⁸⁹ avec une architecture constitutionnelle « plus complexe » et une « Académie du futur »¹⁹⁰, bref une démocratie écologique.¹⁹¹ Le peuple des citoyens de Dominique Bourg qui est « intrinsèquement pluriel » et inséparable de la catégorie du multiple, n'est pas identifiable, et le philosophe ne permet pas que d'autres se l'approprie, le gardant tout entier pour lui, ce qui lui permet d'échapper à l'accusation de populisme. Mais ce n'est pas un peuple d'hommes « génériques », tel que Marx l'imaginait, la promesse d'une société sans classe étant barrée par la finitude des ressources et l'échec du productivisme. Si la perspective d'une société sans classes se voit barrée, la lecture du devenir des sociétés en termes de lutte des classes ne peut plus être l'alpha et l'oméga de l'interprétation des processus historiques passés et en cours. Mais pour Dominique Bourg qui garde un peu de Marx, sans resserrement des inégalités,

¹⁸⁹ Ce que Marcel Gauchet appelle la voie de « la ruse oligarchique et de la connivence des élites », in Marcel Gauchet, *La démocratie représentative n'a pas dit son dernier mot*, Le Débat, 2011/2 (n° 164), p. 154-162. <https://www.cairn-int.info/revue-le-debat-2011-2-page-154.htm>

¹⁹⁰ Chantal Delsol observe que « la pensée catastrophiste entraîne la même conséquence que la pensée du Progrès, et l'heuristique de la peur la même conséquence que le principe Espérance : une élite de la connaissance impose à une société d'ignorer son bien qu'elle se refuse à voir », mais elle y parvient avec un argument plus cohérent, « le temps du délai » qui fait qu'il n'est plus loisible de tergiverser ou de débattre, tout en soulignant que les « penseurs de la catastrophe » (Jonas, Anders, et Dupuy) peinent à se débarrasser de la métaphysique et du « temps fléchi », comme elle l'appelle ; voy. Chantal Delsol, *L'âge du renoncement*, op.cit. pp. 176 et 177.

¹⁹¹ Victor Petit et Bertrand Guillaume, *Quelle démocratie écologique ?*, Raisons politiques, 2016/4 (N° 64), p. 49-66., <https://www.cairn-int.info/revue-raisons-politiques-2016-4-page-49.htm>, qui mettent bien en lumière que la démocratie est à la fois contrainte et possibilité pour l'écologie, ce qui soulignons – nous, est commun à toutes les formes de populisme, et analysent sa comptabilité plus ou moins grande avec l'écologie.

point d'écologisation de la société.¹⁹² L'éco-populisme avec ce programme réussit, là où les autres peinent, à métaboliser à la fois les peurs et les envies ! Mais pour cela, il convient, nous dit-il, de ne pas jouer exclusivement sur les techniques, mais également sur les comportements et de faire basculer le choix des modes de vie vers la liberté positive, à savoir leur détermination collective et démocratique au sein d'une société écologisée. « On passe en l'occurrence d'un type de liberté à un autre, de la liberté négative à la liberté positive, avec une réduction du pouvoir individuel arbitraire de nuire (...) ce passage d'une modalité de liberté à une autre n'affecte que les flux matériels que nous suscitons par nos consommations, et non les libertés fondamentales de penser, croire ou s'associer, etc. Il serait dans ces conditions absurde de parler d'autoritarisme et plus encore de fascisme »¹⁹³.

L'éco-populisme peut se dédouaner de ces accusations¹⁹⁴ en avançant, comme le fait Dominique Bourg « qu'une forme démocratique ne se réduit pas à une alchimie originale d'instruments divers. Elle est tout autant tributaire d'un imaginaire et même d'une ontologie (...) ». À l'arrachement à la nature réalisé par la modernité, s'oppose désormais « un mouvement profond de réinscription de l'humanité au sein de la nature » que d'aucuns qualifie de néo-paganisme¹⁹⁵ et qui doit « nourrir un nouvel imaginaire, le terreau porteur de nouvelles formes

¹⁹² Dominique Bourg, *L'écologie est-elle autoritaire, voire fasciste ? Ou bien résolument démocratique ?* in La Pensée écologique, 2019/2 (N° 4), <https://www.cairn-int.info/revue-la-pensee-ecologique-2019-2-page-1.htm>

¹⁹³ Cet argument *pro domo* méconnaît l'essence de la liberté politique et sa définition ; c'est, pour Hannah Arendt, le droit d'être libéré de la politique. La liberté ne se divise pas entre bonne et mauvaise liberté ; elle coïncide avec la politique, elle est réellement la condition qui fait que les hommes vivent ensemble dans une organisation politique ; sans elle, la vie politique est dépourvue de sens. Le distinguo de Dominique Bourg reflète la confusion identifiée par Hannah Arendt entre la liberté philosophique ou libre arbitre (comme phénomène de volonté), héritage chrétien, et la liberté politique (libre de motif et de but) , Voy. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la liberté ?* in *La Crise de la culture*, chapitre IV, Gallimard Folio, trad. française, 1972, pp. 186 à 222.

¹⁹⁴ Parmi les accusateurs, Drieu Godefridi, *L'écologisme, nouveau totalitarisme ?* Editions Texquis, 2019 ; Samuele Furfari, *Chrétien écolo ? Le retour du paganisme*, édité à compte d'auteur, Kindle Direct publishing, 2019 ; Stéphane François, *La nouvelle droite et l'écologie : une écologie néo païenne ?* Parlement[s], Revue d'histoire politique, 2009/2 (n° 12), p. 132-143. , <https://www.cairn-int.info/revue-parlements1-2009-2-page-132.htm>

¹⁹⁵ L'écologisme ne serait-il pas simplement une religion post-séculière née du besoin d'un grand récit de substitution qui fasse et donne sens, les autres ayant atteint leur « date de péremption » dans notre époque postchrétienne. « Le grand Pan de retour vient relayer les héritages en voie d'épuisement, prenant à rebours les postulats de la Raison en marche » et nous fait retourner à « la case steppe et forêt », avec ses synodes œcuméniques, ses professions de foi, ses mécréants, ses hérétiques, ses processions, ses rogations, ses prophètes de malheur... voy. Régis Debray, *Le siècle vert, un changement de civilisation*, Tracts, Gallimard, Paris 2020, pp.29 et ss.

démocratiques, non plus tendues vers une domination aussi illusoire que destructrice de la nature, mais vers la recherche de relations plus équilibrées entre êtres humains, entre êtres humains et non humains. » En sollicitant un nouvel imaginaire instituant, il sera possible de dépasser la « contraction démocratique » qui a réduit l'enjeu démocratique à l'affirmation des valeurs procédurales au détriment des objectifs d'émancipation et d'égalité du projet démocratique »¹⁹⁶ ; Mais, peut-on amener les citoyens à abandonner eux-mêmes un mode de vie suicidaire ? Ou faut-il les y obliger pour la survie de tous ?¹⁹⁷ L'éco-populisme ambitionne ainsi de faire passer son peuple « indéfini » « d'une démocratie de la durée à une démocratie du délai, d'une démocratie de l'abondance à une démocratie de la sobriété », en affirmant simplement que « philosophiquement, la démocratie n'est pas tant un ensemble de procédures qu'un mode de vie ».¹⁹⁸

En définitive et quel que soit son programme (protéger la nation, niveler la société et couper les têtes, réaliser les promesses de la modernité avec ses privilèges, empêcher l'apocalypse), les affects qu'il mobilise (les peurs, les envies ou les deux ensemble), les figures de pouvoir qu'il met en avant (le chef providentiel, le tribun, le prophète, le technocrate, le savant seul ou en aéropage), et le peuple qu'il convoque (le peuple des indigènes, un peuple de bric et de broc, l'homme standardisé et bientôt transhumanisé, le vivant aspéciste), le populisme débouche sur la négation du politique, ce que Rosanvallon appelle l'«impolitique», où la fonction d'accusation absorbe toute l'activité civique.¹⁹⁹ « Le populisme a peut-être moins un sens politique qu'existentiel (...), les néo-populistes européens actuels n'espèrent rien de l'avenir et en redoutent tout ».²⁰⁰ « Le populisme signale non pas le retour du

¹⁹⁶ Bruno Villalba, *L'écologie politique face au délai et à la contraction démocratique*, Écologie & politique, 2010/2 (N°40), p. 95-113. <https://www.cairn-int.info/revue-ecologie-et-politique1-2010-2-page-95.htm>, p.107.

¹⁹⁷ Avec ce que l'on a appelé « l'affaire du siècle », le Tribunal administratif de Paris a franchi le pas ! Dans un jugement du 3 février 2021 rendu à la requête de diverses ONG, il a sanctionné l'État français et l'a reconnu civilement responsable de « carence fautive » dans le respect des objectifs qu'il s'est fixé en matière de réduction des émissions de gaz à effet de serre, en attendant la décision sur la réparation du préjudice écologique qui pourrait le conduire à ordonner à l'État des mesures réparatrices ou préventives d'une aggravation du préjudice. Le choix entre un pouvoir précautionneux qui reste dans le flou concernant ses engagements et un pouvoir aventureux qui fait des promesses en l'air n'est désormais plus une option politique avec le gouvernement des juges, comme on l'a vu aussi dans l'affaire tranchée par le Tribunal de Lausanne, citée dans l'introduction.

¹⁹⁸ Victor Petit et Bertrand Guillaume, *Quelle démocratie écologique ?*, op.cit. p.52 et p.54.

¹⁹⁹ Hervé Pourtois (2008), ibidem, op. cit. p.89.

²⁰⁰ Christian Godin (2012), ibidem, op.cit. p.20.

peuple sur le devant de la scène politique, mais son effacement. Il sait plus ou moins obscurément que la partie est désormais perdue pour lui. D'où sa tristesse et son ressentiment ». ²⁰¹ Le populisme n'est en définitive qu'une sorte « d'utopie à l'envers où la crainte aurait remplacé l'espoir (...) Le populisme voit avec tristesse et rage disparaître son monde familier, sans pouvoir empêcher la venue d'un monde nouveau ». ²⁰²

7. AUX GRAND MAUX LES GRANDS REMÈDES : LA MÉTABOLISATION PAR LA PRESSE À BILLETS

On peut cependant se demander si le populisme – ce raté de la métabolisation - n'est pas d'avantage une réaction à la faillite de l'État-providence, en tout cas à son essoufflement qu'une critique de la démocratie libérale ou représentative, dont il se sert d'ailleurs.

L'avenir n'a plus de prix, seul compte le présent. Comment parvenir à persuader ceux qui ont peur et ceux qui envient de ne pas s'en soucier ? C'est par la destruction de l'épargne. Ce que, comme nous l'avons évoqué dans l'introduction, seul un appareil de propriété publique comme la démocratie peut faire. Cette destruction de l'épargne est un processus qui est en route depuis la fin des « Golden Sixties » et qui accompagne la crise de l'État-providence. Il en est le marqueur. Pour ceux qui en doutaient et qui n'étaient pas nés à l'époque de Bretton Woods, qui n'ont pas connu la bulle internet ou ne s'en souviennent plus que comme une sorte d'exubérance qui advient de temps à autre dans l'histoire, qui n'ont regardé la crise financière que comme une faute du capitalisme, au travers les lunettes de leur nostalgie idéologiquement marquée, la crise de la Covid-19 a sonné comme un rappel.

Comme l'a montré Pierre Rosanvallon ²⁰³, d'État-protecteur (chez Hobbes et Locke avec des variantes), l'État moderne s'est étendu, « approfondi » – pour reprendre ses termes- en État-providence, la société cessant de se penser sous le modèle du corps pour se concevoir sous le mode du marché, et la dynamique de cet État (dégagée au fil des crises et conflits qu'il cherchait à résoudre) reposant désormais sur un programme illimité : libérer la société du besoin et du risque, substituant à l'incertitude de la providence religieuse la certitude de

²⁰¹ Christian Godin, *ibidem*, (2012), op.cit. , p.24.

²⁰² Christian Godin, *ibidem*, (2012), op.cit. , p.24.

²⁰³ Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, Seuil, coll. Points, 3^{ième} Edition, 1992.

la providence étatique.²⁰⁴ Le moteur de ce programme de métabolisation des peurs et des envies comme nous l'avons identifié, a été la valeur de l'égalité, revisitée. Mais comme le souligne l'auteur, « s'il y a un doute essentiel qui traverse l'État-providence, c'est bien celui-ci : l'égalité est-elle une valeur qui a encore de l'avenir ? »²⁰⁵ La demande ancienne d'égalité politique est satisfaite par la détermination d'une norme identique pour tous, tandis que la demande plus récente d'égalité économique ou sociale, s'exprime comme volonté de réduction des inégalités, mais sans fixation d'un objectif identitaire.

La métabolisation démocratique a pu se réaliser au fil de cet « approfondissement » du rôle de l'État par les « perfectionnements » des modalités de la démocratie délibérative, très bien mis en lumière par Charles Girard et Alice Le Goff dans leur anthologie de référence, « *La démocratie délibérative* » (2010) mais, à ce niveau, cela reste de la mécanique, et, de manière plus substantielle à l'appui d'une politique de redistribution, par un appel à l'éthique pour « enrichir » le politique sous des formes faisant consensus, comme l'éthique du « *Care* » par exemple, avec l'effet cependant d'augmenter les attentes et les revendications. Aujourd'hui la gamelle est vide, confirmant le risque - que pressentait déjà Burke à la fin du XVIII^e siècle- que ceux qui ont troqué la liberté pour cette égalité révisée, ne grognent : « *Il ne faut pas que les gens s'habituent à recevoir leur pain des mains du gouvernement, car à la moindre rareté, ils mordront la main qui les a nourris* » !²⁰⁶

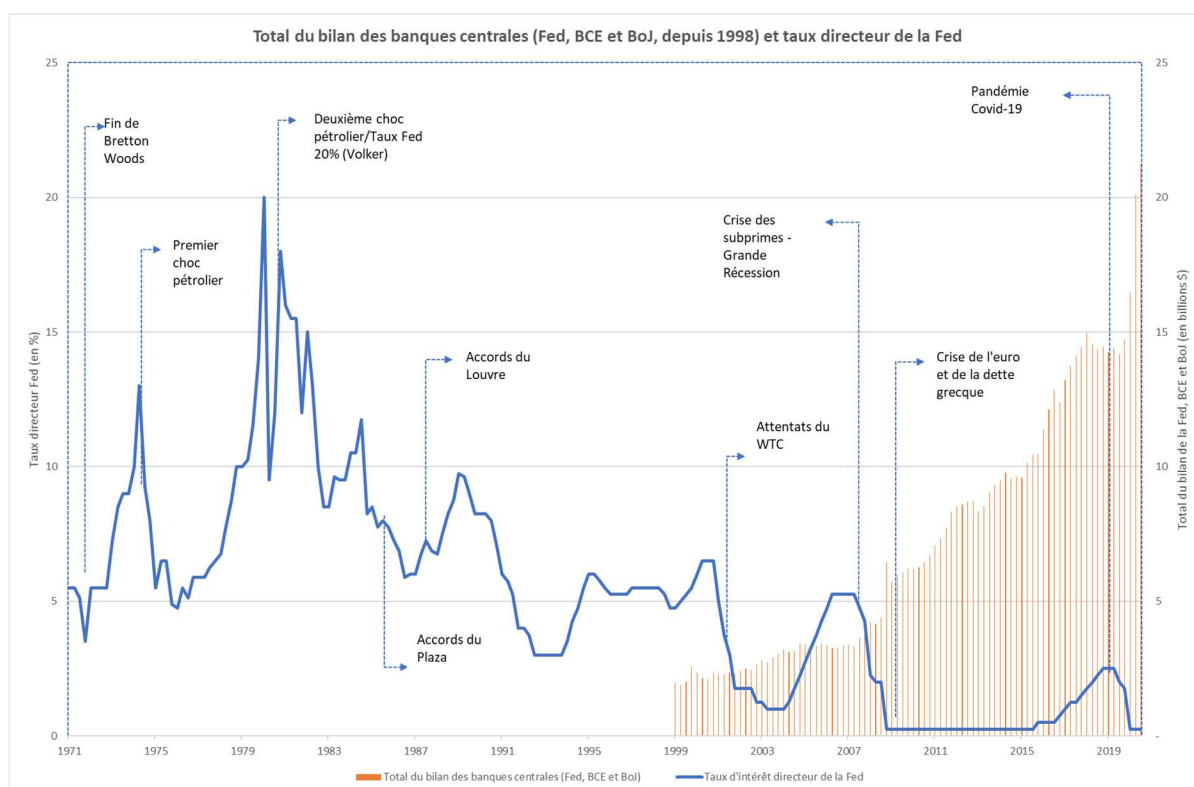
Cette métabolisation est vraiment en panne à présent et ce sont les Banques centrales, les nouveaux dictateurs bienveillants qui ont pris le relais. Les crises successives qui se sont enchaînées depuis la fin des Golden sixties, avec le premier choc pétrolier jusqu'à la pandémie de la Covid-19, ont été prises en charge par les Banques centrales en « gérant » la monnaie avec une gamme d'instruments d'intervention sans cesse élargie et perfectionnée, et en prenant les libertés qu'elles jugeaient nécessaires par rapport à leur mandat démocratique, jusqu'au fameux « *whatever it takes* » de Mario Draghi, le Président de la Banque centrale européenne, annonçant « on fera tout ce qu'il faut », le 26 juillet 2012, là pour sauver l'euro.

Le graphique ci-après résume un demi-siècle de mainmise des dictateurs bienveillants :

²⁰⁴ Pierre Rosanvallon, *ibidem*, op.cit., pp. 27 et 28.

²⁰⁵ Pierre Rosanvallon, *ibidem*, op.cit., p. 36.

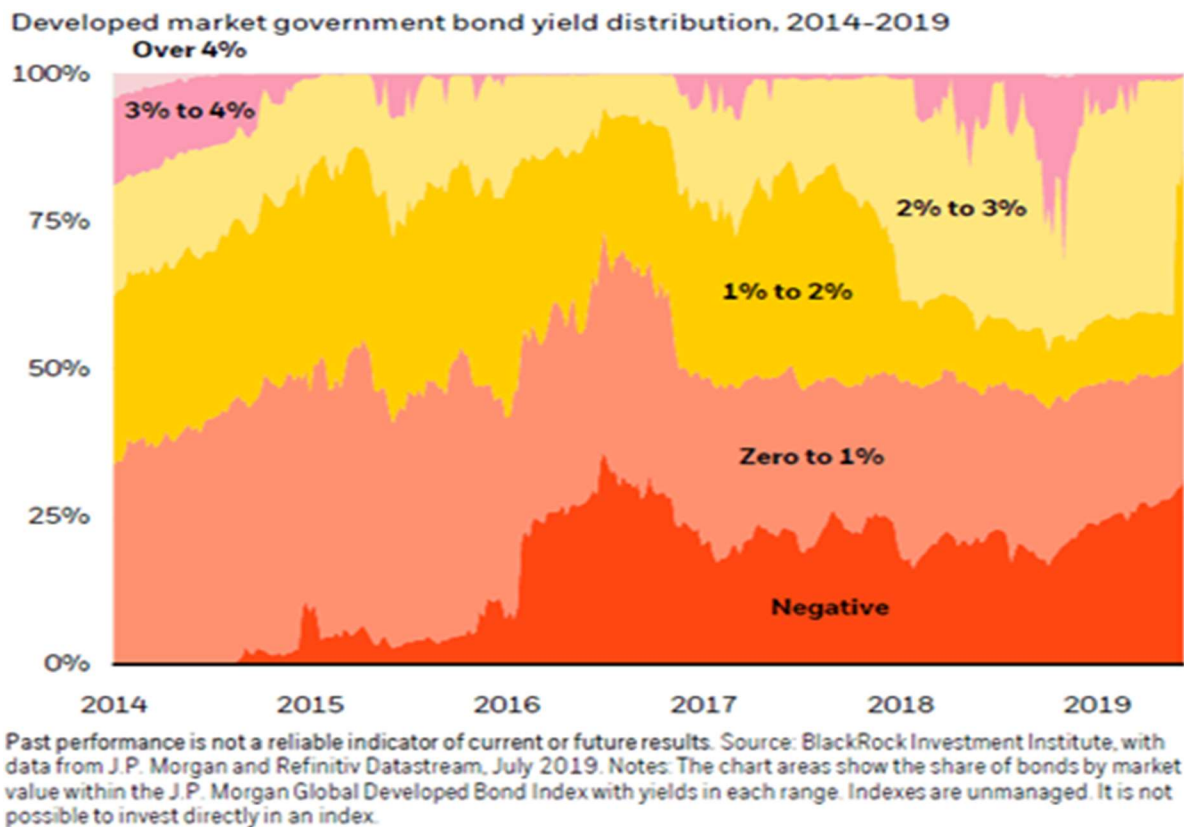
²⁰⁶ Cité par Pierre Rosanvallon, *ibidem*, op.cit. p.73.



Les Banques centrales – une des trois grandes inventions depuis le commencement des âges, avec le feu et la roue (Will Rogers) - , comme instrument de contrôle de la monnaie et coupole du système bancaire sous le contrôle des États, ont une centaine d’années d’existence, mais c’est à partir de la disparition de l’étalon-or et de l’abandon des systèmes de change fixe qu’elles ont pu commencer à créer de la monnaie.²⁰⁷ Au début, elles étaient assez disciplinées et se déclaraient « indépendantes », s’appliquant simplement à fluidifier le système financier et à piloter la conjoncture économique. Inexorablement, elles ont été amenées à faire d’avantage, à financer les États et à manipuler le prix des actifs financiers par ce que les économistes appellent savamment « des mesures non conventionnelles », monétisant les dettes publiques (c’est-à-dire que l’État « imprime » de la monnaie pour se financer) comme la « dette Covid-19 » qui représente 10% voire plus du PIB mondial, ou forçant la circulation monétaire (« la vélocité de la monnaie ») en imposant un coût de détention de plus en plus élevé aux épargnants sous la forme d’intérêts

²⁰⁷ Vincent Duchaussoy et Olivier Feiertag, *L'invention des banques centrales : organisation et gouvernance*, Histoire, économie & société, 2016/4 (35e année), <https://www.cairn.info/revue-histoire-economie-et-societe-2016-4-page-4.htm>

zéro (« ZIRP world ») et, maintenant, négatifs.²⁰⁸ Les sommes mises en jeu pour sauver les banques, le système financier mondial ou l'économie et financer les États, sont devenues abstraites pour le commun des mortels ; en quelques décennies, l'étalon qui les mesure est passé de milliards à billions et maintenant à trillions ! C'est la République de Weimar, mais à l'échelle planétaire. A mi-novembre, après les élections américaines, la dette de qualité (dite « *investment grade* ») à rendement négatif en circulation, dépassait les 17 mille milliards de USD, principalement dénommée en yen et en euro, soit environ 30 % de l'encours mondial de l'endettement de qualité.²⁰⁹ La proportion d'emprunts d'État des économies développées, à taux négatifs ou inférieurs à un objectif d'inflation à 2%, ne fait que croître et représente aujourd'hui la quasi-totalité des encours, comme le montre le tableau ci-dessous :



²⁰⁸ Christophe Blot et Paul Hubert, *Causes et conséquences des taux d'intérêts négatifs*, Revue de l'OFCE, 148 (2016), <https://www.ofce.sciences-po.fr/pdf/revue/4-148.pdf>

²⁰⁹ Bloomberg Barclays Global Negative Yielding Debt Index, <https://www.bloomberg.com/news/articles/2020-11-06/negative-yielding-debt-hits-record-17-trillion-on-bond-rally>

Les risques associés à cette politique de monétisation de la dette publique et de taux négatifs sont bien identifiés. En incitant les banques- déjà exposées par la complaisance du système de réserves fractionnaires - à substituer des actifs sûrs, pénalisés par des rendements négatifs, par des actifs plus risqués et en facilitant l'octroi de crédit à des agents non-solvables, les Banques centrales accroissent le niveau de risque « systémique » potentiel du secteur bancaire, ce qui pourrait à terme poser des problèmes d'instabilité financière, soutiennent les entreprises zombies, affaiblissent les petites et moyennes entreprises qui n'ont pas accès aux mêmes possibilités de financement, favorisent le secteur financier qui est la courroie de transmission de « la manne », récompensent les spéculateurs et appauvrissent les « vilains » rentiers, c'est-à-dire ceux qui comptent sur l'épargne patiemment accumulée, etc...

Ce qui s'annonce comme un désastre, procède du mythe de l'État idéal, vu comme un être pensant et homogène, abstrait et unidimensionnel, « qui serait seul en mesure de calculer dans une perspective à long terme et dans l'optique du bien commun car lui seul a les moyens et la volonté de surmonter les irrationalités, la myopie et l'égoïsme des agents économiques individuels »²¹⁰, mythe couplé à la conception marxiste de la monnaie, cette « fiction grossière » de l'économie de marché, « cette fabrique du diable », qui y voit une marchandise qui s'échange alors que ce n'est qu'un pouvoir d'achat qui se pilote.²¹¹

Le taux négatif va, par définition, venir ronger mécaniquement l'épargne, les revenus de l'épargne et les revenus fixes (pensions, retraites, salaires).²¹² Le prix à payer n'est pas le retour d'une hyperinflation mais de manière plus insidieuse, avec la perte de confiance qu'engendre ce dispositif contre-intuitif, un épuisement de croissance. La quantité de monnaie créée pour résoudre le déséquilibre résultant de la financiarisation de l'économie²¹³, dépasse chaque

²¹⁰ Alain Siaens, *Le prince et la conjoncture*, Duculot Perspectives, Paris-Gembloux, 1985, pp.14 et 15. Cette théorie « mystique et organiciste » de l'État comme être doué de raison et qui existerait indépendamment des citoyens qui le composent, est rejetée par les économistes ; voy. Bertrand Lemennicier, *La morale face à l'économie*, op.cit. p.172.

²¹¹ Karl Polanyi, *La Grande transformation*, trad. Française, Gallimard, 1983, pp.117 et ss. Pour permettre au prolétariat de se constituer en classe dominante pour « conquérir la démocratie », Marx et Engels proposent un catalogue de dix mesures dont la cinquième dans cette liste est « la centralisation du crédit entre les mains de l'État au moyen d'une banque centrale dont le capital appartiendra à l'État et qui jouira d'un monopole exclusif », in *Manifeste du parti communiste*, Les Editions sociales, Paris, 1966, pp. 67 et 68.

²¹² Ce qui le rend immoral, voy. Pierre de Lauzun, *Taux d'intérêt négatifs : essai d'évaluation morale*, publié le 18 décembre 2019, <http://www.pierredelauzun.com/Taux-d-interet-negatifs-essai-d.html>

²¹³ Les banques centrales, comme le présentait Marx, détruisent l'ordre social basé sur la propriété en procédant par ce que Robert Nisbet (*The Present Age: Progress and Anarchy in Modern America*

jour un peu plus la demande de monnaie et aggrave ce déséquilibre : les bourses montent parce que les dettes augmentent et la hausse des bourses est elle-aussi monétisée, mais en bout de course, elle oblige à détruire la monnaie. Comme l'écrit, Bruno Bertez : « caressez un cercle, il devient vicieux ». ²¹⁴ La *fiat* monnaie, repose sur une confiance qui vacille chaque jour davantage, comme on l'observe avec l'apparition et le développement de monnaies alternatives privées, en particulier les crypto monnaies, ce qui est aussi un symptôme de l'inquiétude démocratique. ²¹⁵ Plus fondamentalement, il en résulte un creusement des inégalités entre les détenteurs d'actifs et les autres, ponctué par une volatilité accrue du prix des actifs. Une telle configuration peut perdurer dès lors que la dette n'est jamais exigée et que la cohésion sociale n'est pas remise en cause. ²¹⁶ La conséquence sera cependant immanquablement que les générations futures paieront pour des dépenses qu'elles n'auront pas choisies, et acquitteront des impôts auxquels elles n'auront pas consenti.

Pour les « constructivistes » de la politique monétaire, il suffit d'un réglage fin, pour éviter « l'excès » d'épargne (« *saving glut* ») et travailler les attentes,

(1988)) appelle : « l'évaporation de la propriété », qui trouve son origine dans la financiarisation de l'économie qu'il fait remonter à la première guerre mondiale, financée par la dette et non par l'impôt ; financiarisation qui a favorisé le glissement de la propriété de bien tangibles vers le « *soft ownership* » de formes de propriété très liquide et mobile, comme les actions – aujourd'hui les « tokens »- ce qui a provoqué la crise de 29, la première crise du capitalisme financier ; voy. Zachary Yost, *The property based social order is being destroyed by central banks*, <https://mises.org/wire/property-based-social-order-being-destroyed-central-banks>

²¹⁴ Bruno Bertez, *Cap vers l'explosion du bilan des banques centrales*, La Chronique d'Agora, posté le 30 avril 2020, <https://la-chronique-agora.com/cap-vers-explosion-bilan-banques-centrales/>.

²¹⁵ Le système Bitcoin, par exemple, s'affiche clairement comme une alternative au capitalisme contemporain, dont la dynamique est portée par une collusion Banques-Gouvernements. Aussi s'inscrit-il dans un mouvement de contestation des pouvoirs politiques et bancaires, qui ont été jugés incapables d'offrir une monnaie de qualité. Les crypto-monnaies constitueraient alors un moyen de « démocratiser la finance » au sein d'espaces alternatifs (transnationaux) et de restituer aux individus ce « bien commun » qu'est la monnaie. Les promoteurs du Bitcoin suggèrent que les procédés cryptographiques peuvent remplacer les banques comme instances légitimes d'émission de la monnaie. Comme le dit David Lee Chaum, le père de la cryptographie, c'est : « a transaction system to make Big Brother obsolete » ; voy. Odile Lakomski-Laguerre et Ludovic Desmedt, *L'alternative monétaire Bitcoin, une perspectives institutionnaliste*, in Revue de la Régulation, n°18, deuxième semestre, automne 2015, Maison des sciences de l'homme, Paris.

²¹⁶ Jean Pascal Brivady et Abdel Mokhtari, *Les politiques des banques centrales portent le risque d'épuisement de la croissance et de creusement des inégalités*, The Conversation, 30 juillet 2020, <https://theconversation.com/les-politiques-des-banques-centrales-portent-le-risque-depuisement-de-la-croissance-et-de-creusement-des-inegalites-143296>. Comme l'a montré le Japon qui pratique une telle politique depuis plusieurs années et où la Banque centrale (la BoJ) a vu son bilan augmenter de 500% sur la dernière décennie, devenant le plus gros investisseur sur la bourse japonaise et le principal actionnaire des entreprises cotées.

finalement pas si rationnelles que cela des investisseurs, pour « réorienter directement la hausse de la base monétaire vers la dépense de consommation », par exemple en ayant recours à une « monnaie fondante », comme l’imaginait Sylvio Gesell (1916), avec un cours légal limité dans le temps afin d’encourager la dépense dans de brefs délais et l’impossibilité de la déposer sur un compte bancaire²¹⁷, couplée à de grands emprunts pour financer des infrastructures publiques dans les domaines « indispensables » à une croissance « soutenable et équitable » – éducation, formation, santé, environnement, sélectionnés par un haut conseil des finances publiques indépendant, grâce à tout quoi, « les liquidités qui aujourd’hui tournent en boucle dans la sphère financière reviendraient alors irriguer l’économie réelle pour préparer la croissance de demain, une croissance libérée du cycle financier et soucieuse du bien-être des générations futures ». ²¹⁸ Les taux d’intérêt négatifs résonnent ainsi comme “l’oraison funèbre d’un capitalisme financiarisé où l’argent est surabondant, mais ne sait plus où s’investir”.²¹⁹

Depuis 30 ans, observe l’économiste Patrick Arthus, il n’y a plus aucune corrélation entre offre de monnaie et prix des biens et services dans les pays de l’OCDE. Dans les économies contemporaines, l’approche monétaire traditionnelle où il y a une relation stable entre la demande de monnaie et le revenu, n’a plus cours, et il faut, dit-il, la remplacer par une approche par les choix de portefeuille. Les agents économiques partagent leur patrimoine entre monnaie, obligations, actions, immobilier... Lorsque l’offre de monnaie augmente, les agents économiques détiennent trop de monnaie par rapport à la structure qu’ils jugent optimale de leurs portefeuilles et ils se débarrassent de cette monnaie trop abondante en achetant les autres classes d’actifs dont les prix montent, et la hausse des prix de ces actifs, donc de la valeur de la détention

²¹⁷ On a vu en effet, pendant la crise de la Covid 19, l’échec de « l’hélicoptère monétaire » aux États-Unis, les chèques envoyés aux ménages américains n’étant dépensés que pour un tiers de leur montant, deux-tiers étant mis de côté, parfois même pour partie investis pour spéculer en bourse, <https://www.letemps.ch/economie/echec-cuisant-lhelicoptere-monetaire-aux-Etatsunis>.

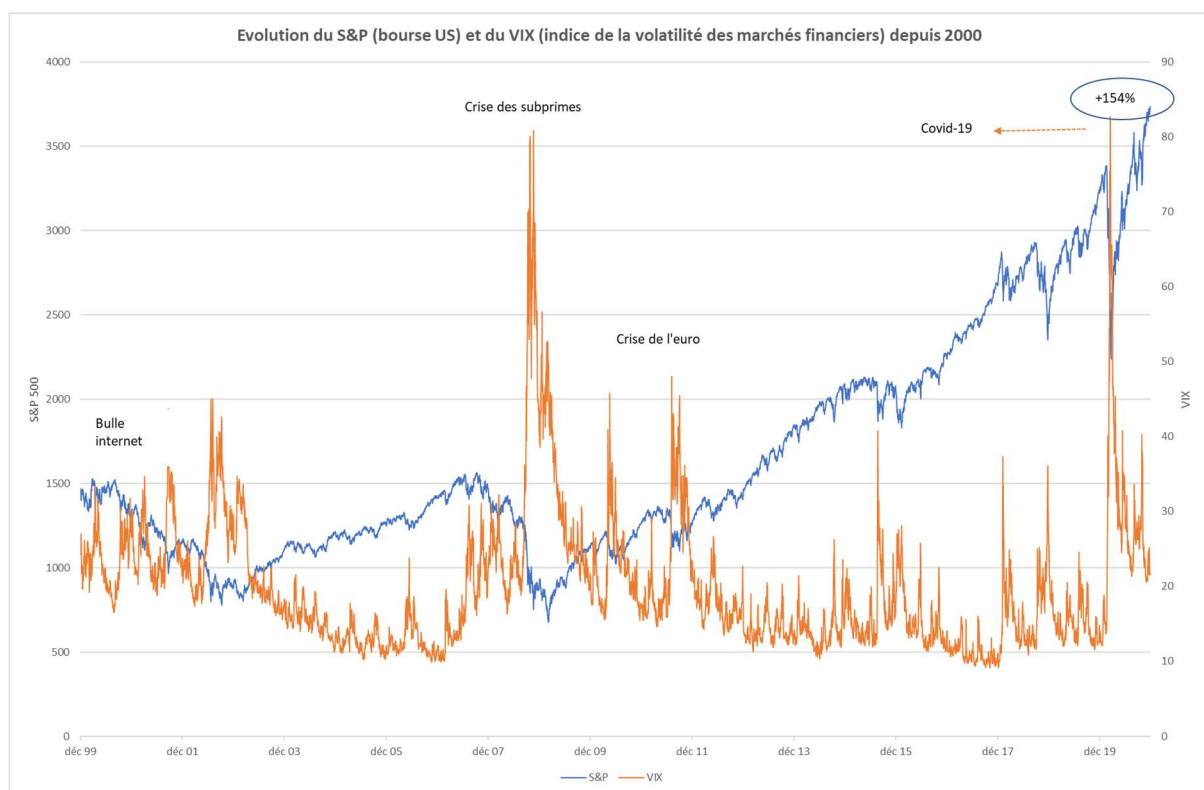
²¹⁸ Jézabel Couppey-Soubeyran, *Taux négatif : arme de poing ou signal de détresse ?*, Revue d’économie financière, 2016/1 (N°21) pp. 195 à 209, <https://www.aef.asso.fr/publications/revue-d-economie-financiere/121-les-defis-d-une-economie-a-taux-zero/3402-taux-negatif-arme-de-poing-ou-signal-de-detresse> ; Kristoffer Moustén Hansen, *Central Bank Digital Currencies and the War on (Physical) Cash*, Mises Institute, posté le 7 décembre 2020, <https://mises.org/wire/central-bank-digital-currencies-and-war-physical-cash> qui met en lumière comment les banques centrales envisagent d’utiliser la monnaie digitale en lui conférant les propriétés d’une monnaie fondante, sous couvert d’être dans l’air du temps.

²¹⁹ Olivier Passet, <https://www.capital.fr/economie-politique/la-chute-des-taux-dinteret-annonce-t-elle-la-fin-du-capitalisme-1356081>

de ces actifs, en faisant baisser le poids de la monnaie, ramène la structure des portefeuilles vers celles qui est désirée. Il fallait y penser : l'équilibre sacro-saint des économistes est sauf, mais à quel prix.²²⁰

Charles Gave a calculé que la masse monétaire excédentaire ajustée au PIB est aux Etats-Unis d'environ 9.000 milliards de USD, ce qui représente environ 37% du PIB de la plus grande économie mondiale. La valeur de la monnaie n'a cessé de baisser : il y a quarante ans, un travailleur américain pouvait se payer sa maison en travaillant 3.300 heures au salaire médian, aujourd'hui il lui en faut le double.²²¹

Le prix à payer (par les riches), ce sont les « bulles » qui éclatent de temps à autre, et la volatilité, c'est-à-dire les poussées d'angoisse, que mesure sur les marchés financiers l'indice Vix (« *Volatility Index* »), justement appelé : « l'indice de la peur », comme le montre le graphique ci-dessous :



²²⁰ Patrick Arthus, <https://www.melchior.fr/synthese/patrick-artus-quelques-rappels-importants-sur-l-interaction-entre-politique-budgetaire-et>, et <https://www.melchior.fr/synthese/patrick-artus-quelle-est-la-limite-l-expansion-de-la-taille-du-bilan-d-une-banque-centrale>

²²¹ Charles Gave, *La notion de masse monétaire excédentaire*, Institut des libertés, 26 avril 2021 <https://institutdeslibertes.org/la-notion-de-masse-monetaire-excedentaire/>

D'aucuns, parmi les « progressistes » et notamment dans l'entourage de Bernie Sanders, candidat démocrate à la présidence des États-Unis vont franchement plus loin, et invite à faire table rase de la sagesse craintive et prévoyante que l'humain montre depuis qu'il a quitté le statut de chasseur-cueilleur. Dans le nouveau monde sans inflation, mais où les Banques centrales se trouvent de fait coincées, les taux d'intérêt n'ont plus de fonction, et la solvabilité n'est plus un critère pertinent, en tout cas pour les grandes zones monétaires qui contrôlent les monnaies impériales. Il suffit de gérer la liquidité. C'est la consécration de la « Théorie monétaire moderne » ou « *Modern Monetary Theory* » (TMM/MMT) qui n'a plus cure de la question du réglage fin des attentes rationnelles de la théorie monétaire traditionnelle, revisitée. Cette TMM/MMT trouve un écho et des partisans dans les plaidoyers en faveur de plans de relance ambitieux après la crise de la COVID-19, et d'autres programmes de dépenses publiques de grande envergure, comme le New Deal vert. Selon cette théorie (Stephanie Kelton, « *The Deficit Myth* », 2020) qui est en fait une doctrine et qui n'a rien de moderne, les gouvernements devraient lever des fonds en émettant autant de monnaie que possible afin de mettre en œuvre les politiques qu'ils jugent nécessaires. Le gouvernement finance ses programmes de dépenses en émettant de la monnaie de base, afin d'atteindre le plein emploi, et lève des impôts en cas de risques inflationnistes. Le rôle de la Banque centrale, si tant est que son existence subsiste sous un tel régime, se résume à subvenir aux besoins du gouvernement.²²² Le risque d'être confronté à un choix difficile entre une inflation élevée et un assainissement budgétaire radical dans le futur, fût-il lointain, est ignoré par ceux-là mêmes qui s'autoproclament les gardiens du futur. La Théorie monétaire moderne institue de la sorte un impôt invisible non consenti par le contribuable. Elle cède à la revendication impatiente du populiste et au biais pour le statu quo qui le caractérise.²²³ C'est l'idée que, sans vraiment

²²² François-Xavier Oliveau, *La « théorie monétaire moderne », fausse théorie mais vrai impôt*, publié le 26 juin 2019 dans les Echos, <https://www.lesechos.fr/idees-debats/cercle/la-theorie-monetaire-moderne-fausse-theorie-mais-vrai-impot-1032433>, et par contraste Gilbert Blardone, *La théorie monétaire moderne libère de la peur de l'endettement*, publié le 18 août 2019 dans Le Monde, <https://www.lemonde.fr/idees/article/2019/08/18/gilbert-blardone-la-theorie-monetaire-moderne-libere-de-la-peur-de-l-endettement>, également Jeff Deist, *MMT: Not Modern, Not Monetary, Not a Theory*, Mises Institute, publié le 24 juin 2020, <https://mises.org/power-market/mmt-not-modern-not-monetary-not-theory>, qui explique bien qu'il ne s'agit que d'un tour de passe-passe de comptabilité publique.

²²³ Le populiste est un impatient qui crie sa préférence pour le présent, sa perception des coûts d'ajustement au monde nouveau dépassant les bénéfices actualisés à long terme que l'on peut en attendre ; il réclame que l'on prenne en charge les coûts initiaux sans égard pour la charge qui grèvera les revenus futurs et c'est précisément ce que réalise la TMM/MMT ; voy. Raquel Fernandez & Dani Rodrik, *Resistance to reform: status quo bias in the presence of individual specific uncertainty*,

l'avouer, défend en matière de justice intergénérationnelle, contre John Rawls, Axel Gosseries pour qui l'épargne générationnelle tout comme la désépargne générationnelle devrait être interdite car si une génération bénéficie d'un surplus, c'est aux plus défavorisés de sa génération – ce que réclame précisément les populistes- qu'elle devrait l'allouer et non à la génération suivante ²²⁴. Les dictateurs bienveillants peuvent ainsi compter sur leurs économistes et leurs philosophes pour défendre l'indifférence temporelle, mais sans pouvoir empêcher la « tragédie des biens communs ». ²²⁵

* *

*

American Economic Review n° 81/5 (1991), et Thomas Aronsson , Clemens Hetschko et Ronnie Schöb, *Mondialisation, impatience et populisme de droite*, publié le 20 novembre 2020 (en allemand) dans Oekonomenstimme.ch,
<https://www.oekonomenstimme.org/artikel/2020/11/globalisierung-ungeduld-und-rechtspopulismus/>

²²⁴ Axel Gosseries, *La question générationnelle et l'héritage rawlsien*, Raisons politiques, 2009/2 (n° 34), pp. 31-55, <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2009-2-page-31.htm>

²²⁵ Jean-Louis Combes, *Un survol de la théorie des biens communs*, Revue d'économie 2016/3-4 (vol.24) pp.55-83, qui avance l'hypothèse intéressante que les déficits budgétaires sont des biens communs ;lorsqu'ils deviennent excessifs, comme c'est le cas actuellement, nous sommes dans un cas de sous-optimalité parétienne, les bénéfices des dépenses étant privés, c'est-à-dire captés par un groupe alors que les coûts de la fiscalité ne sont que partiellement internalisés car répartis sur l'ensemble des groupes.

8. CONCLUSION

Pour Claude Lefort, nul ne peut s'emparer de la démocratie, qui est pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, une ouverture à l'indétermination, au nouveau, à l'inconnu « qui se forge, se foment, se vivifie depuis des siècles » ; « elle s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de la certitude » ; « la démocratie, quelques soient les vicissitudes de son fonctionnement, implique une définition du lieu du pouvoir qui interdit à quiconque de l'occuper ». Dans la démocratie, « le lieu du pouvoir est et reste vide ». ²²⁶ La démocratie doit être pensée comme « une potentialité jamais réalisée entièrement (...) un processus où se rééquilibrent constamment les diverses composantes ou modes d'expression (...) ». ²²⁷ C'est un système de réfutabilité perpétuelle (Paul Ricoeur), d'institutionnalisation de l'incertitude. ²²⁸

Le rêve ou l'idéal des penseurs libéraux que ce lieu vide soit une scène – au pire parfois un théâtre – et non pas un lieu d'action agonistique et liberticide, est mis à mal et le rêve devient cauchemar. L'échec de la production de bonheur par la métabolisation des peurs et des envies, acte-t-elle la fin de la démocratie de l'individu libéral ?

« La démocratie, souligne en effet Alain Finkielkraut, n'est plus perçue comme une scène où les gens délibèrent pour façonner ensemble le sens ; elle est perçue comme un processus, un mouvement historique vers l'égalité des conditions et l'émancipation des individus. Dans ce cadre, la démocratie devient un monisme, un dogmatisme (...) et il n'y a plus qu'une manière d'être démocrate ».

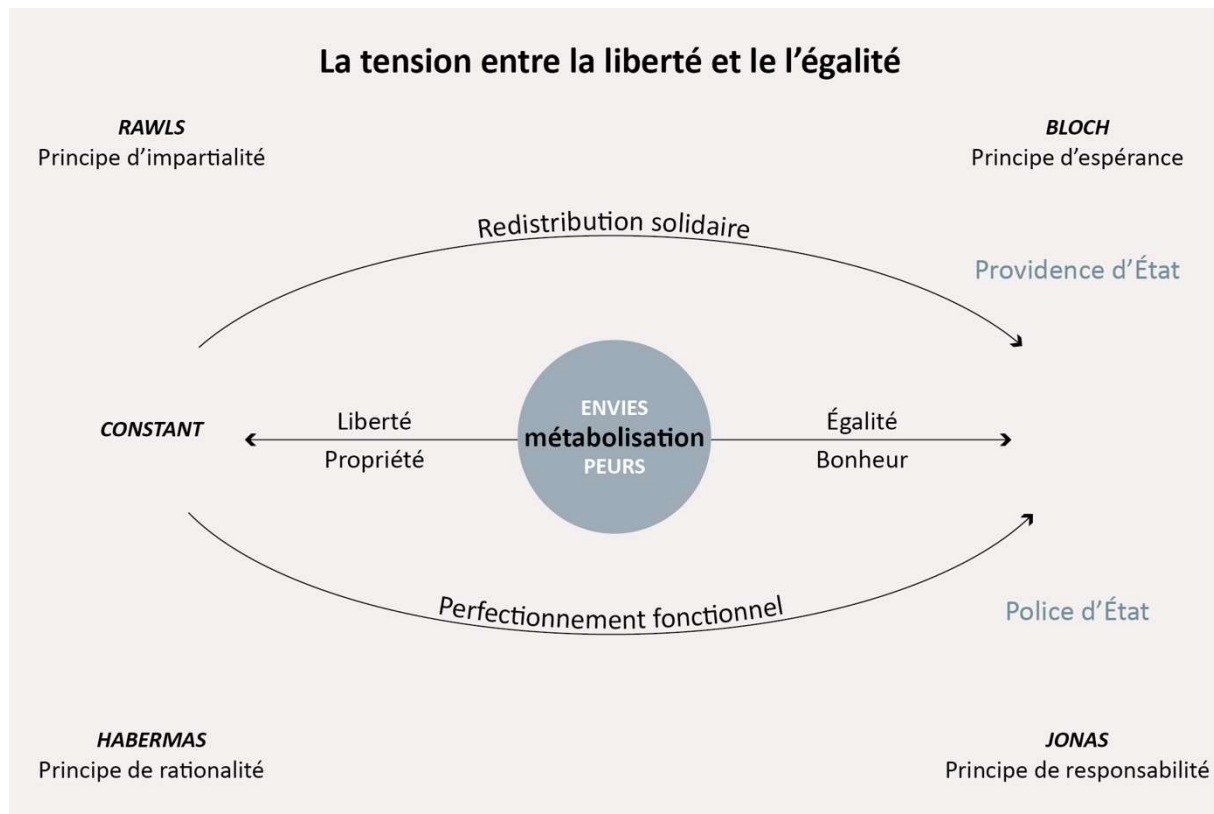
²²⁶ Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Seuil, coll. Points, 1986, pp.28-31, et Louis Moreau de Bellaing [compte-rendu] *Claude Lefort, L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire*, Paris, Éd. Fayard, 1981 » in *L'Homme et la société*, Année 1983/ 67-68, pp. 227-231.

https://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1983_num_67_1_2132

²²⁷ Sylvie Goupil, *Une lecture postmoderne de la démocratie*, Politique et Sociétés, 1997, 16(3), 49–65. <https://doi.org/10.7202/040082ar>

²²⁸ Erwan Sommerer, *L'impossible désordre démocratique. Réduction de l'incertitude et neutralisation de l'antagonisme*, Cités, 2020/3 (N° 83), p. 25-38. URL : <https://www.cairn.info/revue-cites-2020-3-page-25.htm>

C'est ce processus à l'œuvre, et cette tension entre la démocratie qui limite la liberté individuelle et le libéralisme qui tente de limiter le pouvoir de l'État, que schématise le graphique ci-après :



A défaut de se conformer à cette pensée unique, on est renvoyé, déplore Alain Finkielkraut, dans le camp des réactionnaires, « les survivants déplorables d'une monde condamné qui arpentent le monde après leur date de péremption » et de souligner dans une approche habermassienne que « pour que la conversation civique ait un sens, il faut admettre que nous sommes tous des contemporains, à défaut de quoi et si la démocratie n'a qu'un sens, elle devient, comme le communisme, l'opium des intellectuels».²²⁹

C'est cela qui la rend fragile, comme l'a justement souligné Dominique Schnapper²³⁰, pour laquelle la fragilité est inscrite dans les principes mêmes de la démocratie dans la mesure où elle peut être pensée comme « un épuisement

²²⁹ Alain Finkielkraut, « Académicien engagé », interview donnée sur KTO, le 25 octobre 2019.

²³⁰ Dominique Schnapper, *Du progrès indéfini de la démocratie ?* Le Philosophoire, 2011/2 (n° 36), pp.27-37, et Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Gallimard, coll. « nrf/essais », Paris, 2002, 325 p.

progressif de la transcendance politique, une marche vers l'égalité généralisée et un relativisme des valeurs et des opinions ». Elle comporte une dimension utopique intrinsèque qui nourrit une dynamique interne qui fait refuser toutes limites et induit un risque de « corruption », déjà perçu par Montesquieu dans *l'Esprit des lois* (Livre VIII, chapitre 2), une dynamique sans borne et qui par définition n'est jamais satisfaite. L'égalité se corrompt en égalitarisme, la liberté en licence et dédain de l'intérêt général, et la vérité se dissout dans le relativisme perdant le sens de l'universel. Pour cette auteure, le développement de la démocratie providentielle visant à établir les conditions d'une égalité réelle, affaiblit la démocratie et le lien politique lui-même, comme le pressentait Tocqueville. Il engendre une politique du bien-être ne visant pas seulement à réduire les inégalités, mais définissant de plus en plus précisément les catégories mêmes des identités et des relations sociales. Il opère nécessairement un glissement de l'universel vers le particulier, le privé et le singulier, menaçant ainsi la fiction universaliste sur laquelle repose toute citoyenneté.

La démocratie libérale est une scène et un lieu vide. La partition ou la pièce est à écrire par les acteurs, engagés dans la délibération et la recherche du consensus. Partagée entre éthique de conviction et éthique de responsabilité qui confèrent à l'histoire une dimension conflictuelle, elle fait face avec humilité à l'avenir, « ce juge éclairé et impartial mais qui arrive toujours trop tard », comme le savait déjà Tocqueville.²³¹ « Pas plus qu'elle ne peut faire la pluie et le beau temps, la politique ne peut faire le temps, mais elle tente de le maîtriser pour le neutraliser ». Elle n'a plus la patience ou la bienveillance d'attendre l'arrêt du « juge impartial et éclairé » de Tocqueville parce qu'elle s'est appropriée la tâche de perfectionner le monde, à la place de l'individu libéral. Ceux qui la font et la conduisent – les oligarques et leurs clercs -veulent organiser le temps politique comme une réalité autonome par rapport au temps du monde orienté et irréversible, et par rapport au temps de l'histoire. « La politique cherche à instaurer un temps mécanique, neutre et réversible dans lequel il n'y a ni passé, ni avenir »²³². On pourrait y voir un écho à Saint Augustin pour qui seul le présent

²³¹ Raymond Boudon, *La démocratie éclairée*, Commentaire, 2008/4 (N°124), pp.1147-1150, <https://www.cairn.info/revue-commentaire-2008-4-page-1147.htm>

²³² Dominique Boullier : « Toute démocratie suppose une politique du temps, celui des délibérations et des explorations. Il faut pour cela libérer du temps dans toutes les activités pour que toujours plus de citoyens retrouvent la maîtrise de leur univers et le plaisir à le gouverner collectivement. La démocratie s'affaiblit dans l'urgence, celle de « l'événement », des marchés financiers (ou des médias), celle orientée et irréversible du « progrès » ou encore celle, « cyclique », des certitudes dogmatiques

existe (*Les Confessions*, Livre XI), « l'aujourd'hui permanent », mais pour l'évêque d'Hippone cette affirmation n'est pas une prétention démiurgique mais un acte d'humilité face à l'avenir incertain et au passé qui n'est plus. L'État neutre, libéral, gendarme, minimal, modeste... est la politique au présent permanent. Un peu de lenteur de la délibération ne l'embarrasse pas ! L'État Interventionniste, du bien-être, providence ... est politique en action dans le temps historique et agit dans un temps prospectif, finalisé qui devient une ressource rare. En basculant dans un régime totalitaire, le temps devient un instrument docile dans les mains du dictateur. L'avenir sera ce qu'il entend en faire, le présent est ce qu'il veut, et le passé est malléable à volonté.²³³

Aujourd'hui, les sociétés occidentales ressemblent de plus en plus à des « nanocraties ».²³⁴ Les démocraties sont devenues le règne d'espaces temporels toujours plus restreints dont la nanoseconde peut être considérée le symbole. Le nouveau siècle qui démarre symboliquement à New York le 11 septembre 2001, rend de plus en plus évident l'entrelacs de l'accélération sociale et de la crise du futur : « le futur s'use sur le présent, il en est absorbé et s'use même avant d'avoir pu être effectivement conçu ». C'est désormais le présent qui est associé à l'idée de gouvernabilité et de contrôlabilité que la modernité à travers l'idéal normatif du progrès avait associé au futur, à l'invention de l'avenir.²³⁵ Cependant, plus que dans l'accélération du temps qu'on peut mettre au crédit ou au passif de l'ère numérique, l'explication est à rechercher en amont pour Mark Hunyadi, et se trouve dans l'érosion de la confiance - pari sur les attentes de comportements et condition de l'ordre social- qui s'est traduite par le remplacement du pacte hobbesien (le pari sur la confiance) qui allait au-delà du

des autoritaires de tous bords. Une politique *écodémocrate* doit au contraire créer les conditions du temps réversible de l'expérience et du ralenti des procédures ».

https://www.liberation.fr/tribune/2003/03/13/eloges-de-la-lenteur-democratique_458445

²³³ François Borella, *Le temps et la politique*, in Critique du savoir politique, Presses Universitaires de France, « Questions », 1990, p. 163-182, <https://www.cairn.info/critique-du-savoir-politique--9782130431831-page-163.htm>

²³⁴ Carmen Leccardi, *Accélération du temps, crise du futur, crise de la politique*, Temporalités 13/2011 <https://doi.org/10.4000/temporalites.1506>

²³⁵ Marcel Gauchet, *La démocratie représentative n'a pas dit son dernier mot*, Le Débat, 2011/2 (n° 164), p. 154-162 : « Fondamentalement, le système représentatif des Modernes est lié à l'orientation historique, au basculement de nos sociétés vers l'invention de l'avenir, à leur passage vers la production d'elles-mêmes dans le temps. Il est le régime adéquat à une humanité qui devient « son œuvre à elle-même », selon la formule de Michelet », <https://www.cairn-int.info/revue-le-debat-2011-2-page-154.htm>

présent et engageait l'avenir, par le contrat (la sécurité assurantielle) qui lui s'épuise dans son acquittement même.²³⁶

A cette dimension d'écrasement du temps, de processus de nivellement désormais sans horizon, s'ajoute le fait que la démocratie serait aussi enfermée dans un « trilemme », un triangle d'incompatibilité (le fameux trilemme de D. Rodrik) qu'elle compose avec la souveraineté nationale et l'intégration économique de l'hyper mondialisation ; de ces trois termes qui ne sont pas mutuellement compatibles, l'un doit nécessairement être sacrifié, ce qui dessine trois modèles, celui du fédéralisme global issu de la révolution américaine et que tente, avec un succès mitigé, la construction européenne, celui de la « camisole dorée » qu'illustre la Chine et celui du « compromis de Bretton Woods », dont a indiqué plus haut que son abandon était le tournant de l'histoire politique contemporaine et donc l'échec - après que l'hégémon américain ait renoncé à sacrifier ses intérêts nationaux pour permettre la fourniture des biens collectifs internationaux par les autres acteurs - est aujourd'hui avéré, et serait aussi celui de la démocratie.²³⁷

Peter Sloterdijk apporte un éclairage singulier mais non dépourvu de lucidité sur la fin de partie, éclairage qui se rapproche du trilemme. Pour lui, le capitalisme, qui est consubstantiel de la démocratie telle que nous la vivons aujourd'hui, est comparable à une pyramide de Ponzi, fondée sur le crédit et dépendant à la vie et à la mort d'une reproduction élargie (d'où la globalisation et la mondialisation). Cette pyramide est régulée par la banque centrale qu'il identifie aussi comme la clé de voute du système et dont la mission consiste à minimiser « les risques d'apoplexie » propres à un système qui tient depuis dix ou vingt générations d'humains par son modèle de croissance construit sur le principe « d'une capacité inépuisable à affronter le futur ». Mais pour Sloterdijk, l'effet d'ouverture requis par le schéma de Ponzi, c'est-à-dire l'apparence d'une

²³⁶ Mark Hunyadi, *Au début est la confiance*, op.cit. p.23.

²³⁷ Certains voient dans une monnaie soustraite au pouvoir des États et des banques centrales, le moyen ultime de rétablir la démocratie ; voy. Stefan Brunnhuber, *Overcoming the Global Trilemma: New Monetary Politics in the Anthropocene: Dani Rodrik Revised*, Cadmus Journal, October 12, 2019 <https://stefan-brunnhuber.de/wp-content/uploads/2020/01/Overcoming-the-Global-Trilemma-SBrunnhuber-Cadmus-V4-I1-Reprint.pdf> ; Selon cet auteur, médecin par ailleurs: "It will introduce, as a possible solution, the concept of a parallel dual currency system operating through new monetary channels using distributive ledger technology. Although not apparent at first glance, this additional system could provide a Pareto-superior optimum by integrating spillovers and negative externalities and by fostering political efficacy on a national level. Monetary autonomy, national sovereignty and further global integration could thus become possible. In short, the existing global currency system leaves global economic integration in a suboptimal equilibrium."

possibilité infinie de poursuivre le jeu (avec de nouveaux participants) ne pourra plus être maintenu plus de quelques décennies et requerra des « activités plus risquées liées à l'avidité et des pratiques de frivolité plus offensives ».²³⁸

Pour Zarka, l'État démocratique ne semble plus croire en lui-même. L'État n'est plus politique, il est devenu managérial : l'État se pense comme une entreprise et se soumet *volens nolens* aux régulations imposées aux entreprises par les marchés financiers, les agences de notation, le capitalisme mondialisé, etc. Gouvernance, évaluation et transparence composent pour Zarka « la trinité d'une nouvelle religion séculière », religion sans dieu, qui structure le paradigme managérial. Or, cette nouvelle religion est antipolitique. Elle suppose un délitement du politique et la substitution à celui-ci des règles de bonne gestion et de bonne gouvernance. Celles-ci exigent la mise en œuvre de procédures d'évaluation à la fois comme système d'institutions et de pratiques, et comme idéologie, dont le principe normatif est la transparence. Ces trois notions renvoient à des valeurs simplement instrumentales qui ne sont en elles-mêmes ni bonnes, ni mauvaises. Elles trouvent en dehors d'elles-mêmes, dans leurs finalités, les principes qui permettent de les qualifier comme bonnes ou mauvaises. Or, le modèle managérial change ces valeurs instrumentales en valeurs en soi, valant par elles-mêmes, auxquelles toutes les autres valeurs et les autres finalités sont subordonnées. Pour Zarka, ce processus est lié à une dissolution progressive de la différence entre l'État et la société civile qui a entraîné une privatisation des modèles de référence, mais c'est bien l'État qui, ayant cherché, dans son effort de métabolisation, à étendre son domaine d'action, et ayant instrumentalisé les valeurs de référence au nom de l'exercice public de la délibération raisonnable, en paye maintenant le prix.²³⁹

Pour Jean-Claude Michéa, cette « mécanisation » poussée à l'extrême s'inscrit dans la logique même du libéralisme philosophique qui renonce à faire appel à

²³⁸ Peter Sloterdijk, *Colère et temps*, op. cit. pp. 270-277. Cette idée d'extension nécessaire du capitalisme au travers de l'extension marchande et de l'innovation technologique, trouve un écho chez Mark Hunyadi pour qui le capitalisme pour s'étendre à besoin de s'adresser à « la source libidinale » du comportement humain. A ce propos, il évoque le tournant libidinal du droit (ou « *nudging* ») qui ne s'adresse plus à son destinataire comme à un être autonome mais comme à un être intéressé qui oriente ses comportements en fonction des bénéfices escomptés et à qui on promet une satisfaction libidinale ; voy. *Au début est la confiance*, op.cit. pp.222-223.

²³⁹ Yves Charles Zarka, (dir.), *Métamorphoses du monstre politique. Et autres essais sur la démocratie*, Paris, Presses Universitaire de France, « Intervention philosophique », 2016, pp.91-109. <https://www.cairn.info/metamorphoses-du-monstre-politique--9782130652267-page-91.htm>

la vertu des sujets, vertu à propos de laquelle ne manqueraient pas de survenir des disputes menaçant de dérégler à tout instant « ce processus sans sujet qui est la condition de toute société tranquille ». Pour lui, le libéralisme philosophique propose « l'utopie d'une société rationnelle plaçant le fondement même de son existence pacifiée dans la seule dynamique des structures impersonnelles du Marché ou du Droit », c'est-à-dire de mécanismes.²⁴⁰ Le sujet du Roi, devenu sujet de droit libéral est désormais « un sujet libidinal », un être sécuritaire pour qui la réalisation de son désir devient une norme exigible et qui préfère la sécurité assurantielle du calcul au présent, au pari de la confiance qui le projetterait dans un avenir incertain.²⁴¹

Ce processus de « négation du social » dans un monde d'individus simplement calculateurs que déplore Rosanvallon, Maesschalk et d'autres, et qu'ils cherchent à ralentir ou à inverser, fait face à de nouvelles menaces bien plus inquiétantes avec l'intelligence artificielle (IA) qui est l'aboutissement de cette instrumentalisation ; celle-ci remet en cause le contrat social élaboré par les Lumières et annonce la fin de l'individu ²⁴² : « déterminer une volonté générale à la majorité absolue, fut-ce par référendum, semble bien simpliste et imprécis par rapport à l'optimisation des préférences individuelles dont les algorithmes sont capables (...). Les citoyens ne se retirent pas du processus démocratique par paresse ou par inconscience mais parce qu'ils ont le sentiment de pouvoir satisfaire leurs volontés par d'autres moyens (...). L'IA est à la fois personnalisée et collectiviste (...), elle prend soin de moi comme être unique, tout en assurant le bon fonctionnement du groupe, elle tend à restreindre la sphère de la délibération en commun jusqu'au moment où l'on pourra se passer de politiques publiques.²⁴³

L'échec programmé du messianisme démocratique ²⁴⁴ débouche sur ce que Bernard Cubertafond dans un article décapant, déjà cité plus haut, appelle le

²⁴⁰ Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal*, op.cit. pp.32-33.

²⁴¹ Mark Hunyadi, *Au début est la confiance*, op.cit. p.173.

²⁴² Gaspard Koenig, *La fin de l'individu*, Editions de l'Observatoire, coll. De facto, 2019 et dans la même actualité, Yuval Noah Harari, *21 Leçons pour le XXIème siècle*, Albin Michel, 2018, qui annonce la fin de la démocratie libérale avec la fin de l'anthropocène !

²⁴³ Gaspard Koenig, (2019), op.cit. , pp. 237-239.

²⁴⁴ Kollin Fields, *The Problem with Democracy? Letting Everyone Do It*, [Review of Against Democracy, by Jason Brennan. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016. Posté le 26 décembre 2019 ;

https://mises.org/wire/problem-democracy-letting-everyone-do-it?utm_source=Mises+Institute+Subscriptions&utm_campaign=dbbf22cf97-

« démo-despotisme »²⁴⁵ qui cherche à « fixer les citoyens dans l'enfance (...) à leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre »²⁴⁶, qui impose des modes de vie et un « dessaisissement de nos existences au profit d'une industrie de la vie devenue algorithmique »²⁴⁷, et qui a l'ambition de résoudre, au préjudice des deux sans doute, la tension ontique entre la liberté et l'égalité, pour installer dans un monde nouveau une sorte d'épistémocratie à la Platon, mais sans philosophes aux commandes, dépassant une démocratie dont la valeur instrumentale défendue par Constant, Tocqueville, et plus récemment Hannah Arendt n'est plus avérée.

L'épuisement du libéralisme et de l'idée de Progrès a fait place au nihilisme. La sécularisation du « temps fléché » que le libéralisme a réalisée, a fini par lui enlever toute crédibilité, comme le souligne Chantal Delsol, et signe la fin de 2.500 ans de judéo-christianisme. A partir du moment où se ferme la porte du salut spirituel ou temporel, le monde se clôt sur lui-même. « La déception de l'émancipation (progrès) qui s'ajoute à l'effacement de la transcendance a clos le temps sur lui-même, et plus rien n'est à attendre, si bien que seul le présent compte (...) Entre un passé inavouable et un avenir forcément sombre, il reste à jouir du présent. Ce qui explique l'impatience contemporaine (...) ou encore la propension de nos gouvernements (qui ne sont jamais que les reflets des peuples) à dévorer d'avance les fruits de l'avenir... ».²⁴⁸ La démocratie implique un débat ; elle s'instaure sur la certitude qu'il y a une vérité politique - une définition du bien commun correspondant aux besoins humains du temps, vérité qui n'est pas directement accessible et qui émerge du débat. Pour Chantal Delsol, il n'y a pas de démocratie si l'on pense, soit qu'il n'y a pas de vérité politique, soit que celle-ci est inconnaissable. « L'affaiblissement et l'effacement de l'idée de vérité entraîne nécessairement l'inutilité de la démocratie puisque celle-ci repose à la fois sur l'importance de la vérité et sur la difficulté à la saisir ».²⁴⁹ Le consensus remplace le débat et la paix et le confort sont les deux

²⁴⁵ Bernard Cubertafond, *Essai sur un despotisme post-moderne : le démo-despotisme. L'échec programmé du messianisme démocratique et le retour des despotismes*, <https://www.diplomatie.gouv.fr/IMG/pdf/AFRI%204.pdf>

²⁴⁶ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, 1981, p. 434.

²⁴⁷ Mark Hunyadi, *Comment le libéralisme produit le paternalisme. Le cas de l'éthique minimale*, Études, 2019/5, pp. 55-65. <https://www.cairn.info/revue-etudes-2019-5-page-55.htm44444444466666>; C'est bien la condition de l'homme moderne dans la « société d'employés », le dernier stade de la société du travail d'Hannah Arendt « qui exige de ses membres un pur fonctionnement automatique (...) d'acquiescer à un type de comportement hébété, tranquilisé et fonctionnel », cité par Mark Hunyadi, *Au début est la confiance*, op.cit. p.173.

²⁴⁸ Chantal Delsol, *L'âge du renoncement*, op.cit. p.183.

²⁴⁹ Chantal Delsol, *L'âge du renoncement*, op. cit. p.186.

références autour desquelles l'unanimité se fait facilement, produisant « le modèle scandinave », une vision anthropologique qui privilégie la morale par rapport à la politique, littéralement vidée de son sens par la sacralisation de la concorde et du groupe ; lieu vide ici aussi, mais pas un lieu in-appropriable comme le définit Claude Lefort, où les désirs de l'individu lorsqu'il s'agit de la définition de sa « vie bonne » sont tout-puissants, mais où ses pensées sont prises au filet lorsqu'il s'agit de la définition du bien commun.²⁵⁰

Peter Sloterdijk ne dit pas autre chose lorsqu'il identifie l'État aujourd'hui à ce qu'il appelle un « *quasitotal Allomutterstaat* », caractérisé par une tendance kleptocratique avec des prélèvements qui dépassent plus de 50% de la richesse créée, une société néo-féodale qui se dissimule derrière le visage du capitalisme, mais qui est un socialisme rampant, prenant appui sur l'infantilisation des citoyens que le philosophe allemand voit particulièrement à l'œuvre dans la gestion de la pandémie de la Covid-19.²⁵¹

« Historiquement, le populisme a pu précéder la démocratie, lui succéder ou l'accompagner. Il pourrait bien aussi en signaler la fin. Alain Touraine a qualifié le populisme de « maladie infantile de la démocratie », mais le populisme sous sa forme dominante actuelle – qui n'est plus la manifestation d'une impatience d'enfant- en est plutôt la maladie sénile, la démocratie étant une formule que d'aucuns - qui n'attendent plus rien du futur- jugent dépassée dans le cadre d'un néolibéralisme (qui n'a plus rien à voir avec Benjamin Constant) désormais mondialisé (...), et le populisme que l'on voit aujourd'hui monter un peu partout acheminerait les pays occidentaux d'abord, en attendant le reste du monde, vers une « post-démocratie » qui fermerait la parenthèse du politique, ouverte à Athènes, pour laisser place, toute la place, à un monde de production et de consommation sécurisé ». ²⁵²

Un monde sans peur ni envie, un monde au présent !²⁵³

²⁵⁰ Chantal Delsol, *L'âge du renoncement*, op. cit. p.203.

²⁵¹ Peter Sloterdijk, *Mehr Freiheit oder mehr Zwang – Hand aufs Herz : wie Hältst du's mit deinem Staat ?* NZZ 09/02/2021. <https://www.nzz.ch/feuilleton/peter-sloterdijk-ueber-staat-freiheit-zwang-und-semisozialismus-ld.1600610>

²⁵² Christian Godin, *ibidem* (2012), op.cit., p.16

²⁵³ « Tout le travail politique est et a toujours été accompli à l'intérieur d'un cadre élaboré de liens et d'obligations pour l'avenir (...) qui dérivent tous en dernière instance de la faculté de promettre et de tenir des promesses face aux incertitudes essentielles de l'avenir », Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, op. cit. , p.213.

« (...) Espoir et peur sont tous deux signes d'une âme qui vacille, tous deux signes d'une âme qui attend l'avenir dans l'angoisse. L'un et l'autre viennent avant tout du fait qu'au lieu de nous adapter au présent, nous projetons nos pensées vers un lointain futur (...). Nous nous torturons avec l'avenir et le passé (...). Le souvenir fait revivre la peur qui nous a tourmenté et notre capacité à prévoir l'anticipe. Personne ne souffre du seul présent. »

Sénèque, Lettres à Lucilius (lettre V)

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt Hannah**, La crise de la culture, Qu'est-ce que la liberté, (chapitre IV) ? Gallimard, Folio, trad. française, 1972, pp. 186-222.
- Bessart Pierre et Meuwly Olivier**, Libéral en tout. L'actualité de Benjamin Constant, Institut Libéral, Genève 2017, 187 p.
- Constant Benjamin**, Ecrits politiques, précédé d'une introduction par Marcel Gauchet, Benjamin Constant, l'illusion lucide du libéralisme, Gallimard, collection Folio, Paris, 1997, 870 p.
- Chopin Thierry**, Benjamin Constant, Le libéralisme inquiet, Michalon, Collection Le Bien commun, Paris, 2018, 117 p.
- Delsol Chantal**, L'âge du renoncement, Edit. Cerf, Paris, 2011, 299 p.
- Delsol Chantal**, Le crépuscule de l'universel, Edit. Cerf, Paris, 2020, 377 p.
- Dumont Jean-Noël**, Pour une alternative catholique, Ed. Cerf, Paris, 2017, 218 p.
- Ferry Jean-Marc**, La raison et la foi, coll. Agora, Pocket, 2016, 267 p.
- Foessel Michaël**, Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique, Seuil, Paris, 2018, 305 p.
- Girard Charles et Le Goff Alice**, La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux, Edit. Herman Paris, 2010, 550 p.
- Habermas Jürgen**, Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie, Nrf Essais, Gallimard, trad. française, Gallimard, Paris, 2002, 369 p.
- Habermas Jürgen**, La constitution de l'Europe, NRF Essais, Gallimard, trad. française, Gallimard, Paris, 2011, 221 p.
- Habermas Jürgen et Ratzinger Joseph**, Raison et religion. La dialectique de la sécularisation, trad. française, 2010, Edit. Salvator, Paris, 85 p.
- Hayek Friedrich**, La route de la servitude, trad. française, 5^{ième} édition 2010, PUF, Coll. Quadrige, 176 p.
- Hoppe Hans-Hermann**, Démocratie, le dieu qui a échoué. La préférence temporelle, l'État et le processus de décivilisation, Transaction Publishers, 2001, trad. française sous licence Creative Common, 85 p.
- Hunyadi Mark**, Au début est la confiance, Edit. Le bord de l'eau, Lormont, 2020, 232 p.
- Jonas Hans**, Le principe responsabilité, trad. française, Edit. Cerf, collection Champs Essais, Paris, 1990, 470 p.
- Koenig Gaspard**, La fin de l'individu. Voyage d'un philosophe au pays de l'intelligence artificielle, Edit. de l'Observatoire, Paris, 2019, 380 p.
- Lefort Claude**, Essais sur le politique, XIX-XXème siècles, Collection Points, Essais, Edit. du Seuil, 1986, 364 p.

Lemennicier Bertrand, La morale face à l'économie, Edit. Organisation, Paris 2006, 281 p., plus spécialement le chapitre 8 : La démocratie n'est pas la liberté, pp.171-226.

Locke John, Traité du gouvernement civil, trad. David Mazel et présentation Simone Goyard-Fabre, GF Flammarion, Paris, 1984

Manent Pierre, Histoire intellectuelle du libéralisme, Fayard, collection Pluriel, Paris, 2012, 250 p.

Michéa Jean-Claude, L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale, Flammarion, Champs, Essais, 2007, 205 p.

Mouffe Chantal, Pour un populisme de gauche, trad. française, Albin Michel, 2018, 137 p.

Munster Arno, Principe responsabilité ou principe Espérance ? Hans Jonas, Ernst Bloch, Günter Anders, Edit. Le bord de l'eau, Lormont, 2010, 257 p.

Ortega y Gasset José, Le thème de notre temps, Bibliothèque classique de la liberté, trad. française, Les belles lettres, Paris 2019, 166 p.

Polanyi Karl, La grande transformation, Aux origines politiques et économiques de notre temps, Gallimard, trad. française, 1983, 467 p.

Rawls John, Théorie de la justice, Collection Points, Essais, Edit du Seuil, trad. française, 2009, 665 p.

Rand Ayn, Une philosophie pour vivre sur la terre, Bibliothèque classique de la liberté, trad. française, Les belles lettres, Paris 2020, 312 p.

Rosanvallon Pierre, La crise de l'État-providence, Collection Points, Essais, Edit. du Seuil, 1992, 184 p.

Rosanvallon Pierre, Le siècle du populisme, Histoire, théorie, critique, Collection Les livres du Nouveau monde, Edit. Du Seuil, 2020, 274 p.

Rothbard Murray, Anatomie de l'État, Mises Institute, 2000, trad. française 2020, sous licence Creative Common, 59 p.

Salin Pascal, Libéralisme, Edit. Odile Jacob, Paris, 2000, chapitre 5, Démocratie et liberté, pp.102 à 118.

Schoeck Helmut, L'envie. Une histoire du mal, traduction française, 2019, Les belles lettres, 587 p.

Sloterdijk Peter, Colère et temps. Essai politico-psychologique, trad. française, 2007, Pluriel, 318 p.

Sloterdijk Peter, Après nous le déluge. Les temps modernes comme expérience antigénéalogique, Petite bibliothèque Payot, trad. française, 2016, 522 p.

Van Parijs Philippe, Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique, Edit. Le Seuil, Paris, 1991, 312 p.

TABLE DES MATIERES

	Page
1. INTRODUCTION	3
2. LA DÉMOCRATIE IDÉALE DES PHILOSOPHES	11
3. LA DÉMOCRATIE FACE À LA PEUR ET À L'ENVIE	18
a) Le désir d'égalité et la dérive égalitaire	19
b) La peur du malheur et le principe de précaution	25
4. LES ACCOMODEMENTS DE LA DÉMOCRATIE À LA RECHERCHE DU BONHEUR	35
a) L'éthique de la discussion	36
b) Le devoir d'impartialité	40
c) Le devoir naturel de solidarité	44
d) L'harmonie du « commun »	48
5. L'ÉTAT PROVIDENCE OU LA PROVIDENCE D'ÉTAT	50
a) La démarchandisation du travail	51
b) La valorisation du capital humain	53
c) Le paternalisme libéral	56
6. POPULISME ET DÉMOCRATIE : UN COUPLE INFERNAL	57
a) Le social-populisme	61
b) Le national-populisme	63
c) Le techno-populisme	64
d) L'éco-populisme	66
7. AUX GRANDS MAUX LES GRANDS REMÈDES : LA PRESSE À BILLETS	70
8. CONCLUSION	80
BIBLIOGRAPHIE	90

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial