

Faculté de philosophie, arts et lettres

«Réflexion sur le conflit à partir d'une lecture machiavélienne»

Auteur : Mélanie Vandeloise
Promoteur : Hervé Pourtois
Année académique 2019-2020
MA2-Philosophie

Table

INTRODUCTION

<i>1. En quoi Machiavel peut-il nous aider à repenser la démocratie ?</i>	1
<i>1.1. La conflictualité sociale et Machiavel</i>	2
<i>1.2. Machiavel et les Discours</i>	4
 PREMIÈRE PARTIE – Qu’est-ce qu’un conflit ?	14
 <i>Introduction au chapitre</i>	15
<i>1. Georg Simmel et le conflit comme forme de socialisation</i>	17
<i>1.1. La positivité du conflit</i>	18
<i>1.2. Le conflit comme forme de régulation et d’équilibre social</i>	19
<i>1.3. Deux types de conflits possibles</i>	20
<i>1.4. La volonté de destruction et le désir du combat pour le combat</i>	20
<i>1.5. Le conflit comme offensive/défensive et comme concurrence</i>	22
<i>1.6. L’apport de la pensée de Simmel</i>	25
<i>2. Rancière, Honneth et la pensée de Machiavel</i>	27
<i>2.1. Rancière et la pensée du conflit comme lutte pour la reconnaissance fondée sur l’égalité</i>	27
<i>2.2. Le partage du sensible, physique et langagier</i>	29
<i>2.3. Le principe de l’égalité comme sortie du partage du sensible</i>	31
<i>2.4. Dimension esthétique de la pensée de Rancière</i>	33
<i>2.5. L’apport de la pensée de Rancière</i>	34
<i>3. Honneth et la lutte pour la reconnaissance fondée sur l’identité</i>	36
<i>3.1. Les trois formes de reconnaissances</i>	37
<i>3.2. La lutte pour la reconnaissance comme dénonciation d’une injustice sociale</i>	38
<i>3.3. L’apport de la pensée de Honneth</i>	39
 CONCLUSION	41
 DEUXIÈME PARTIE – Le conflit est-il rationnel ou passionnel ?	43
 <i>Introduction au chapitre</i>	44
<i>1. Distinction entre philosophie politique et philosophie sociale</i>	45
<i>1.1. À l’origine du conflit, les affects</i>	46

<i>1.2. Le désir chez Spinoza</i>	46
<i>1.3. Simmel, Rancière et Honneth face à l'affectivité</i>	47
<i>1.4. Le conflit est-il passionnel ou rationnel ?</i>	50
<i>1.5. Rancière, face à Habermas</i>	53
<i>1.6. Honneth, face à Habermas</i>	54
CONCLUSION	54
 TROISIÈME PARTIE – La question de l'institutionnalisation du conflit	56
 <i>Introduction au chapitre</i>	57
<i>1. Lefort et Rancière, une pensée de la démocratie</i>	59
<i>1.1.L'indétermination démocratique</i>	59
<i>1.2.L'identité comme négation du conflit</i>	64
<i>1.3.Totalitarisme et négation du conflit</i>	65
CONCLUSION	70
 CONCLUSION FINALE	72

Mots-clés : Conflit, démocratie, reconnaissance, identité, égalité, liberté, pouvoir, institutionnalisation, peuple, passion

1. *En quoi Machiavel peut-il aujourd'hui nous aider à repenser la démocratie ?*

Soulignons tout d'abord que la démocratie est sujette à une question. En effet, qu'est-ce qu'une démocratie ? Doit-on envisager la démocratie comme étant capable de neutraliser le conflit et assurer ainsi une harmonie et une cohésion sociale ? Ou bien au contraire, valorise-t-elle le conflit au point de faire de ce dernier la pratique d'une démocratie dite authentique ? C'est notamment dans cette deuxième perspective que s'inscrit directement la pensée machiavélienne que l'on rencontre dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*. S'étant opposé fermement à la tradition classique du meilleur régime possible, à la recherche de l'ordre, de l'harmonie et de l'équilibre, Machiavel permet de penser à contrecourant de cette tradition. Il montre à quel point les conflits qui animaient les petits et les grands à l'époque romaine se sont montrés féconds. J'exposerai ainsi dans la partie introductive les éléments qui permettront notamment de revaloriser la thématique de la conflictualité sociale à partir d'une lecture de Machiavel. Dans la continuité de cette lecture, il sera aussi intéressant de s'engager dans une réflexion sur cette même thématique à partir d'autres auteurs, je pense notamment à Georg Simmel, à Jacques Rancière, à Axel Honneth, à Jürgen Habermas mais aussi à Claude Lefort qui ont chacun en commun le fait d'avoir inscrit le conflit au sein de la pratique démocratique. Si certaines théories privilégient le consensus sur le dissensus, comme c'est le cas de Habermas ou encore de Honneth – ce dernier se situant à la fois dans le prolongement mais aussi en rupture de la pensée habermassienne de la démocratie délibérative – notre objectif se portera sur un questionnement positif du conflit en portant notre attention sur la vertu émancipatrice du dissensus en société – comme l'attestent les pensées de Rancière ou encore de Lefort sur la démocratie radicale. La revalorisation du conflit en société nous permet ainsi de réinterroger la démocratie et par là, de remettre en question toute théorie privilégiant la forme du consensus ou de l'entente sur le conflit, conception qui est d'ailleurs encore largement acceptée par une majorité qui considère le conflit comme destructeur et synonyme de violence, empêchant l'institution d'un commun harmonieux. Il s'agira donc, dans cette thématique de la conflictualité sociale, de se poser trois questions à savoir : qu'est-ce qu'un conflit ? Cette question abordera les conceptions du conflit de Simmel, de Rancière mais aussi de Honneth, permettant ainsi d'énoncer une définition assez générale du conflit pour ensuite s'interroger en second lieu sur la rationalité ou l'affectivité du conflit. Cette question portera sur la différence qu'il existe entre philosophie politique et philosophie sociale introduite par Honneth, permettant de penser le désir et l'affectivité dans toute constitution de la politique. Cette thèse sera confrontée à la théorie habermassienne qui intègre le conflit dans une conception idéalisante du conflit, fondée sur une éthique de la discussion. Il s'agira de se demander si une telle conception du conflit est plausible. Enfin, la question de

l'institutionnalisation du conflit en démocratie permettra de nous interroger sur les dispositifs institutionnels censés venir garantir une minimisation des risques que peut faire encourir le conflit. Mais ce sera aussi l'occasion de s'interroger et de critiquer cette conception institutionnalisante du conflit.

1.1. La conflictualité sociale et Machiavel

Notre société contemporaine serait-elle caractérisée par une *politique de l'oubli*, où « la politique reviendrait toujours à une pratique de l'oubli, à un déni des divisions constitutives de la cité »¹ ? Cette question, c'est en parcourant l'ouvrage de Sébastien Roman *Nous, Machiavel et la démocratie* que je l'ai découverte, notamment lorsque ce dernier évoque dans son chapitre *Politique et déni du conflit* la pensée de Nicole Loraux. Selon Roman, Loraux atteste bien de cette « difficulté de reconnaître la place centrale du conflit en politique [...] un trait commun à toutes les sociétés qui traverserait les âges pour aussi désigner la nôtre »². Dès lors, cette question ne cesse de me tarauder. La politique doit-elle exclure de sa définition le terme de conflit, ou au contraire l'inclure au sein même de sa définition ? « Ne faut-il pas, au contraire, s'inquiéter que le conflit ne devienne plus encore un impensable en démocratie ? Le risque, aujourd'hui, n'est-il pas que tout désaccord interne soit mal vu, voire interdit, au nom du danger d'une fracture ou d'un éclatement de la société ? »³ se demande Roman. Il faudrait – suivant la lecture de Roman par rapport à celle de Loraux – plutôt se détacher du consensualisme, de l'idéologie, afin d'accorder une certaine légitimité au conflit, pouvant lui aussi être le garant à la fois de l'unité et de l'équilibre social. La pratique de l'oubli doit donc être contestée, parce que bien souvent et à tort, le sens commun attribue volontiers à la démocratie l'absence de conflit comme condition d'une vie heureuse alors que ce dernier s'avère finalement être un aspect révélateur de toute démocratie, qui en marque la dynamique. Adoptant tantôt une posture idéaliste – étant convaincue qu'une société excluant le conflit serait plus propice à l'avènement d'une vie plus heureuse et accomplie – j'adopte aujourd'hui une posture davantage réaliste concernant l'impact central que le conflit peut avoir sur nos vies ainsi que le progrès social auquel il peut nous mener. Par réalisme, j'entends considérer le conflit en tant qu'il structure toute vie sociale en société, cette dernière ne pouvant se réaliser qu'à partir du moment où sont prises en compte les humeurs, de nature ontologique, qui érigent le différend en politique. Ce changement de posture s'est notamment produit lors de mes premières lectures du *Prince* et des *Discours*, Machiavel étant l'un des premiers à avoir rompu avec la tradition antique du meilleur régime possible pour s'engager dans la vérité effective de la chose, jusqu'à ériger le conflit comme l'avènement de la liberté. Ces lectures m'ont donc menée à approfondir ce thème du

¹ ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la démocratie*, p.27

² ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la démocratie*, p.29-30

³ ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la démocratie*, p.13

conflit à la lumière de plusieurs auteurs que sont à la fois Georg Simmel, Jacques Rancière, Axel Honneth, Jürgen Habermas mais aussi Claude Lefort, ces derniers ayant placé le conflit au cœur même de leurs réflexions.

Ces auteurs, que j'exploiterai dans chaque partie de ce travail – à l'exception de Habermas que j'analyserai dans la deuxième partie et de Lefort que j'analyserai dans la troisième partie – m'amèneront dans un premier temps à tenter de définir ce que pourrait être un conflit, sans pour autant avoir la prétention à une quelconque exhaustivité, ce travail étant d'abord un travail de réflexion.

La seconde partie de mon travail tentera ensuite de répondre à la question de savoir si les conflits sont davantage de nature rationnelle ou passionnelle, ce qui nécessitera dans un premier temps de situer l'origine du conflit – qui sera notamment située dans l'affectivité qui érige le différend en politique – avant de situer dans un second temps le conflit dans ce qu'il peut revêtir de rationnel.

Enfin, la troisième partie de ce travail portera sur l'institutionnalisation du conflit, c'est-à-dire la manière dont s'envisage la régulation du conflit. Cette question est très importante car elle permettra de montrer qu'institutionnaliser le conflit ne signifiera en aucun cas la suppression du conflit en tant que telle. Institutionnaliser le conflit, cela signifiera au contraire se porter garant du maintien du différend, qui est au mieux réalisé dans le régime démocratique. Claude Lefort est à ce titre celui qui a su le mieux thématiser cette question, tout en étant attentif à ce que cette institutionnalisation peut comporter comme risques pour la société.

Afin de traiter ces thématiques à l'aune des différents auteurs cités, concentrons-nous premièrement sur l'origine ainsi que le rôle et la signification que revêt le conflit dans les *Discours* de Machiavel.

1.2. Machiavel et les Discours

Notre analyse prend pour point de départ l'importance que Machiavel confère au conflit dans ses *Discours sur la première décade de Tite-Live*. La lecture du monde romain antique qu'illustre Machiavel, celle d'une Rome accomplie par et dans le conflit, nous permet de repenser la problématique du politique à l'heure actuelle par comparaison à ce que fût la politique aux temps des anciens. Cette référence aux anciens est pour Machiavel cruciale car elle est le gage d'une réflexion menant à une politique progressive. C'est rechercher dans le passé des possibles afin de procurer à notre pensée actuelle des ressources bénéfiques pour déterminer les modalités de l'action en politique par le concept de conflit. En effet, « puisque mon intention est d'écrire quelque chose d'utile pour qui l'entend, il m'a semblé plus pertinent de suivre la vérité effective que l'idée que l'on s'en fait »⁴. Cette citation, que l'on retrouve au sein de l'ouvrage du *Prince* de Machiavel, doit être considérée avec attention, en tant qu'elle détermine la base sur laquelle l'agir politique doit prendre son appui. « C'est un retour à la vie politique concrète auquel le lecteur est d'abord invité »⁵. En effet, il s'agit pour Machiavel de distinguer la réalité d'une part – la réalité effective de la chose – et l'imagination d'autre part – qui relève essentiellement de l'idée. L'originalité de Machiavel se lit dans la rupture qu'il opère avec la pensée traditionnelle de l'Antiquité, qui s'avère être celle du meilleur régime politique possible. Machiavel, dans une certaine mesure, rompt avec une certaine conception de l'éthique et du devoir-être relative à la période antique. En effet, il relègue au second plan ce qui relève d'une éthique, d'un idéal, autrement dit ce qui relève pour lui de l'utopie, pour s'engager dans une vérité effective de la chose, c'est-à-dire de la chose telle qu'elle est en *fait* et non pas telle qu'elle *devrait être*. En effet, « il y a si loin entre la manière dont on vit et la manière dont on devrait vivre, que celui qui laisse ce que l'on fait pour ce que l'on devrait faire apprend plutôt à se perdre qu'à se préserver »⁶. Se pencher sur des utopies ou des chimères conduirait donc à de vaines entreprises. Machiavel est ici radical dans sa pensée car « nombreux sont ceux qui se sont imaginé des républiques et des monarchies dont l'on a jamais vu ni su qu'elles aient vraiment existé »⁷. Autrement dit, il faut pouvoir se détacher d'un pur idéalisme, c'est-à-dire ne pas faire primer la théorie sur l'expérience, car pour Machiavel, notre rapport au monde se définit justement par *l'expérience* que nous en avons et non pas simplement par l'idée que nous en avons. Une théorie ne doit donc jamais se détacher du domaine de l'expérience car une théorie sans expérience ne serait qu'une doctrine abstraite et spéculative mais l'inverse est vrai aussi car une expérience sans théorie serait inexploitable pour décrypter le réel. Il s'agit donc d'une conception de la politique en tant qu'éthique qui est récusée pour entrer

⁴ MACHIAVEL, N., *Le prince*, chap. XV, p.79

⁵ COLONIA D'ISTRIA, G, FRAPET, R., *L'art du politique chez Machiavel*, p. 79

⁶ MACHIAVEL, N., *Le prince*, chap. XV, p.79

⁷ MACHIAVEL, N., *Le prince*, chap. XV, p.79

fondamentalement au sein d'une démarche pratique visant à la fois l'utilité et l'efficacité, sans pour autant se démarquer d'une certaine forme de moralité. C'est la raison aussi pour laquelle la politique n'est pas extra-historique mais qu'elle est inhérente à l'histoire elle-même et que c'est uniquement dans la reconnaissance de cette dernière que la politique recouvre toute sa légitimité, dans la reconnaissance du conflit comme garant de l'ordre et de la liberté.

Machiavel ne considère pas que la solidité des institutions repose sur le consensus, c'est-à-dire sur l'unité qui règne entre les différentes composantes de la cité. Machiavel défend à l'inverse une interprétation opposée, car ce sont plutôt les incessantes divisions et conflits, particulièrement entre la plèbe et le sénat qui ont fait la grandeur de Rome.

Machiavel, dès le chapitre II de ses *Discours*⁸, rejette cette approche consensualiste de la politique, par l'analyse qu'il effectue de la variété des institutions. Montrant le caractère pernicieux du principat, du gouvernement des optimates et du gouvernement populaire⁹ se posait l'alternative de la constitution mixte, présente déjà chez Aristote et Cicéron. Cette dernière était illustrée par Machiavel par la figure de Lycurgue qui donna ses lois. Or à Rome, selon Machiavel, la liberté n'était pas la conséquence première de la constitution mixte, mais bien la conséquence première de la désunion de la plèbe et du sénat. Il est l'un des premiers philosophes à avoir remis en question les principes traditionnels du meilleur régime possible pour s'engager dans une réflexion de la conflictualité sociale, cette dernière étant au fondement à la fois de la loi et de la liberté. Il est aussi l'un des premiers à avoir compris l'importance du conflit comme institution du social. Déjà Lefort désigne le changement de ton qu'instaure Machiavel. *Le travail de l'œuvre* montre en effet que Machiavel rompt avec la tradition classique dans la mesure où la constitution de l'État ne se réfère pas à une essence, c'est-à-dire, à ce que devrait être un État. Au contraire, l'État

« appartient, en effet, à une pensée qui fait l'épreuve de l'Être dans le temps de se donner au départ le rapport politique, puisque nul fondement ne le soutient, de le déchiffrer et d'en délivrer un sens. Il n'y a là nul positivisme du fait qui se substituerait à un positivisme de l'essence. Car le fait, pourvu qu'on le prenne avec toutes ses ramifications, n'enferme pas une signification, il glisse bien plutôt entre les

⁸ L'ouvrage des *Discours sur la première décade de Tite-Live (1513-1518)* de Machiavel s'inscrit dans un contexte de pleine Renaissance. L'Europe connaît alors une grande prospérité sur différents plans, qu'il s'agisse de la découverte de l'Amérique en 1492 ou encore de l'apparition de Copernic et sa théorie de l'héliocentrisme vers 1530. Il s'agit d'un bouleversement qui marque l'époque. Les *Discours* – face à l'expérience d'une République florentine qui vient d'échouer – invitent à relire l'histoire de la Rome antique à partir des dix premiers livres de Tite-Live. Il s'agit d'une analyse des institutions de la République romaine ainsi que les mécanismes qui ont fait perdurer Rome. Machiavel voit chez les Anciens une manière de faire le point sur la situation de Florence, face aux barbares et à la corruption interne. Machiavel s'étonne que l'imitation de l'art de la politique chez les Anciens soit délaissée, à l'inverse du droit ou de la médecine. En effet, « c'est pour détromper, autant qu'il est en moi, les hommes de cette erreur, que j'ai cru devoir écrire sur tous les livres de Tite-Live, qui, malgré l'injure du temps, nous sont parvenus entiers, tout ce qui, d'après la comparaison des événements anciens et modernes, me paraîtra nécessaire pour en faciliter l'intelligence ». (*Discours*, Livre I, avant-propos).

⁹ MACHIAVEL, N., Livre I, chap. II, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p.54

significations, devient inducteur d'un non-sens, d'une indétermination qui, prise en charge par un sujet, lui ouvre l'espace propre du discours de la politique »¹⁰.

Rome fût d'abord une république prospère parce qu'elle était mobile et changeante, à l'inverse de Sparte, qui resta conservatrice, écartant la discorde, et qui la mena progressivement à sa ruine. « A Sparte, l'agencement des rapports sociaux a pour fin de soustraire la société aux perturbations qu'introduisent les événements, Sparte prétend conjurer les risques de l'histoire et son histoire effective s'ordonne à son insu jusqu'à sa ruine, en raison même de son refus de l'histoire »¹¹.

Les *Discours* de Machiavel nous enseignent que *la désunion du la plèbe et du sénat romain se trouve au fondement de la loi et de la liberté*. En effet, « je dis que ceux qui condamnent les tumultes entre les nobles et la plèbe me semblent blâmer ce qui fût la cause première du maintien de la liberté de Rome »¹². Ce conflit, nous dit Machiavel, découle particulièrement de l'existence dans toute République de *deux humeurs distinctes*. « Il y a dans chaque État deux humeurs différentes, celle du peuple et celle des grands, et que toutes les lois que l'on fait en faveurs de la liberté naissent de leur désunion »¹³. Ces deux humeurs se déclinent d'une part dans le désir qu'ont les grands de dominer et d'autre part dans le désir des petits de ne pas l'être. En effet, « si l'on considère le but des nobles et des non-nobles, on verra chez les premiers un grand désir de dominer et chez les seconds le désir seulement de ne pas être dominés »¹⁴. *Le fondement du pouvoir repose donc sur une opposition des humeurs, néanmoins structurantes de la société*. Il y a cette idée que le conflit est irréductible. En effet, la politique, c'est le conflit et fondamentalement se trouve quelque chose dans le conflit qui est émancipateur, garant d'une certaine forme de liberté. Machiavel n'affirme pas pour autant que la réflexion sur le conflit est chose facile, mais que c'est selon lui le gage d'une politique inventive, créative et progressive. Dans cette division originaire du social issue de ces humeurs de nature ontologique, Machiavel dégage la possibilité de fonder un ordre, certes imparfait mais inventif d'un point de vue de la compréhension de la société dans sa globalité. La reconnaissance du conflit et de la division sociale est une première étape nécessaire à la compréhension de la mise en place d'un pouvoir légitime, ce qui ne signifie pas un dépassement du conflit en lui-même, bien au contraire. Un auteur tel que Gérard Sfez souligne notamment, dans son ouvrage *Machiavel, la politique du moindre mal*, une différence définitive des deux humeurs »¹⁵, « d'un rapport sans rapports »¹⁶, ou encore « des humanités différentes »¹⁷, puisque les

¹⁰ LEFORT, C., *Le travail de l'œuvre*, p. 426

¹¹ LEFORT, C., *Le travail de l'œuvre*, p. 486

¹² MACHIAVEL, N., Livre I, chap. IV, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p.69

¹³ MACHIAVEL, N., Livre I, chap. IV, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p.69

¹⁴ MACHIAVEL, N., Livre I, chap. V, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p.73

¹⁵ SFEZ, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, p. 182

¹⁶ SFEZ, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, p. 183

¹⁷ SFEZ, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, p. 191

enjeux des deux parties sont distincts et que les deux désirs cherchent l'hégémonie, soit du triomphe absolu des honneurs, de la gloire ou des richesses, soit le triomphe absolu de la liberté. Ce que Sfez démontre, c'est que chaque désir poursuit un enjeu différent, ce qui ne laisse pas supposer qu'un tel désaccord parvienne à une entente possible *en soi*. « Le conflit, si conflit il y a, ne réside pas dans la relation rivale autour d'un même enjeu, mais dans la tentative d'imposer à l'autre l'enjeu qui est le sien et de faire qu'il rivalise avec lui autour de cet enjeu »¹⁸. Le rapport politique doit donc se fonder sur la base d'une dynamique passionnelle, très importante car elle « confère consistance et mobilité au rapport politique, sans que ce rapport ait à s'incorporer »¹⁹. Le rapport au pouvoir s'effectue donc dans la dissymétrie puisque les enjeux poursuivis ne sauraient être les mêmes. Ils s'excluent l'un l'autre. Non seulement ils s'excluent mais comme le souligne Sfez, le désir est « deux fois absolu »²⁰. Premièrement absolu par l'insatiabilité des désirs où « la cause en est que la nature a créé les hommes de façon telle qu'ils peuvent tout désirer et ne peuvent pas tout obtenir »²¹, de sorte qu'il existe un excès du désir. Absolu, deuxièmement, dans la volonté de l'imposition des désirs respectifs sur l'ensemble du social, c'est-à-dire dans le désir de chacune des deux humeurs d'universaliser son humeur sur l'humeur adverse. Néanmoins, le désir du peuple à l'avantage d'être moins dangereux pour la santé de la République. Cette thèse est démontrée par Machiavel au chapitre V de ses *Discours*, lorsque ce dernier analyse parallèlement la thèse aristocratique de la conservation des grands et la thèse démocratique d'acquisition des petits. Les grands pensent en effet que leur désir de conservations des biens – puisqu'ils possèdent déjà – est moins nocif à la santé de la République, à l'inverse du désir d'acquisition effréné des petits, ce qui conférerait aux grands le monopole de l'autorité. Machiavel réfute cette thèse en prenant soin de préciser que finalement, il s'agit d'une fiction. Effectivement,

« l'un et l'autre de ces appétits peuvent facilement être à l'origine de très grands désordres. Néanmoins, la plupart du temps, ils sont causés par ceux qui possèdent, car la peur de perdre produit chez eux les mêmes envies que chez ceux qui désirent acquérir. En effet, il ne semble pas aux hommes de posséder avec sécurité ce que l'on a si l'on n'acquiert pas autre chose encore »²².

C'est ce qui fera dire à Lefort que les conservateurs n'entretiennent qu'une « mystification »²³, dans la mesure où ces derniers opposent nature et société en inscrivant l'homme comme un être naturellement méchant. Ils annihilent ainsi la division et le conflit de la société au profit d'une loi leur appartenant, puisqu'ils n'auraient plus rien à acquérir. Ils rejettent ainsi la faute sur le seul peuple qui posséderait ce désir d'acquisition. S'il est vrai que le peuple peut à certains égards

¹⁸ SFEZ, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, p. 183

¹⁹ SFEZ, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, p. 185

²⁰ SFEZ, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, p. 184

²¹ MACHIAVEL, N., Livre I, chap. XXXVII, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p.177

²² MACHIAVEL, N., Livre I, chap. V, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p.75

²³ LEFORT, C., *Le travail de l'œuvre*, p. 478

ressentir de l'envie et de la haine, ce que ne cache pas Lefort, reconnaissant que le désir du peuple est lui-même divisé, cela n'empêche pas de constater que son désir n'« a pas d'objet, est négativité pure, refus de l'oppression »²⁴. *Son désir exprime donc davantage un désir d'être et d'existence face à l'oppression qu'il subit*. Il en va de même contre les arguments des conservateurs qui usent de la religion comme facteur de cohésion sociale, alors qu'en réalité la religion est détournée au profit des nobles pour supprimer les revendications populaires. « La religion était utilisée par les patriciens afin de maintenir leur domination de classe et qu'ils ne reculaient devant aucune ruse pour décourager la revendication populaire »²⁵. Un argument qui viendrait directement contredire cette thèse aristocratique est que « les hommes ne savent pas être honorablement mauvais ou parfaitement bons »²⁶. Il n'existe donc, chez Machiavel, aucune essence de l'homme qui viendrait justifier l'autorité à adopter.

Se pose donc la question de l'organisation politique, que Machiavel illustre au chapitre VII des *Discours* lorsqu'il évoque les dispositifs institutionnels qui furent mis en place à Rome afin de réguler le conflit social tout en permettant son expression.

« Quand ces humeurs n'ont pas de quoi s'épancher de façon ordinaire, elles ont recours à des moyens extraordinaires qui cause la ruine de toute une république. Ainsi, il n'est rien qui rende aussi stable et solide une république que de l'ordonner de telle façon que l'altération des humeurs qui l'agitent ait une voie où s'épancher, disposée par les lois »²⁷.

Les dispositifs institutionnels sont donc des garants de la division. La république est le meilleur régime garantissant l'expression des humeurs. C'est notamment la raison pour laquelle l'établissement d'un pouvoir légitime doit se fonder sur l'hétérogénéité du social, tout en canalisant les humeurs mais aussi tout en préservant leurs expressions. *Les instances sont donc érigées afin de favoriser le désir du peuple puisqu'elles ont un rôle essentiel de limitation du désir des grands*. La question de base qui se pose en réalité est de savoir comment s'y prend une bonne République pour qu'elle puisse être au fondement d'un ordre qui rassemble des humeurs contraires et qu'elle soit capable d'assurer en même temps une cohésion dans la diversité sociale. Finalement, à quoi sert le conflit ? A désigner un tort, celui de l'oppression du peuple. Ce dernier a pour rôle d'instituer un frein à l'appétit des grands. Ce qui est important, c'est que Lefort relève que la désunion – qui est à la fois le produit des deux humeurs et moteur de l'histoire – ne s'observe pas depuis la posture d'un témoin. Lefort dit même que « Machiavel y conduit son lecteur en l'obligeant d'abandonner la position d'un témoin, pour rejoindre le parti du peuple »²⁸. En effet, s'il y a bien un parti qui exprime le conflit dans toute sa grandeur, c'est le peuple. C'est lui qui avant tout, exprime la désunion car le peuple ne pourrait rien s'il ne possédait en même temps la capacité de résistance face au désir sans

²⁴ LEFORT, C., *Le travail de l'œuvre*, p. 477

²⁵ LEFORT, C., *Le travail de l'œuvre*, p. 492

²⁶ MACHIAVEL, N., *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, chap. XXVII, p. 147

²⁷ MACHIAVEL, N., *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, chap. VII, p. 84

²⁸ LEFORT, C., *Le travail de l'œuvre*, p. 476

fin des grands. En fin de compte, sans la possibilité d'expression des humeurs des petits, la désunion ne se ferait même pas reconnaître. Autrement dit, il n'y aurait aucun effet de rupture.

C'est pour cette raison que le pouvoir politique doit assurer la cohésion sociale ainsi qu'une mise en mouvement constante des divisions. C'est d'ailleurs cette mobilité qui empêche une définition d'un bien commun. Ce dernier ne saurait être identifiable ou objectivable. Cela signifie que si l'on souhaite parler en la matière d'un bien commun, on ne peut néanmoins le déterminer. Sfez indique qu'il ne peut exister qu'une « croisée des enjeux »²⁹. Cela débouche comme le dit l'auteur, « sur des lois et changements institutionnels » et qui représentent des « inventions démocratiques »³⁰. La politique ne doit donc pas être le dépassement des passions humaines mais au contraire permettre leurs expressions. Il suffit d'observer que les divisions font parties de l'histoire et que vaines ont été les tentatives de réhabilitation entièrement pacifiques des espaces sociaux. Ne faut-il donc pas plutôt tenter de comprendre ce jeu des passions humaines plutôt que de vouloir les dépasser ou encore pire les nier - comme l'analysera Lefort dans sa distinction entre démocratie et totalitarisme. Machiavel ne tente en aucun cas de supprimer ces passions – au contraire, ces dernières sont des données immédiates inhérentes à la nature de l'homme, elles sont de nature ontologique – et donc l'objectif de la loi est de permettre aux passions de se manifester mais sous une forme institutionnalisée. On ne peut donc pas concevoir chez Machiavel une République qui vivrait entièrement en paix et en sérénité car il y a une irréductibilité du conflit – la seule manière dès lors de rendre le conflit moins pernicieux est pour les ordonnateurs politiques de mettre en forme ces humeurs, non pas que le risque du conflit puisse être aboli, mais que ces conflits soient présents sans être à même de déstabiliser entièrement une République et la mener à sa ruine. C'est une manière entre autres de concilier l'ordre et la liberté. En effet,

« les *buoni ordini e leggi* ont en ce sens une fonction contradictoire : d'un côté permettre l'expression des *umori*, de l'autre maîtriser les *tumulti*. Ils introduisent une rationalité minimale qui tient davantage de la mise en forme d'une matière que d'un redressement qui annulerait les tumultes : la forme n'annule pas la spécificité de la matière, mais permet au contraire sa meilleure expression »³¹.

Ce passage extrait de *Machiavel, ou la politique du centaure* de Thierry Ménissier montre que l'organisation politique qui, dans une République repose sur des institutions censées garantir l'ordre ne peut être fondée que sur base de l'hétérogénéité du social. « Les conflits sociaux traduisent en réalité la vigueur du désir des gens, lequel, s'il ne parvient jamais à se satisfaire complètement, représente néanmoins le principe actif du corps social »³². Pour en revenir à Sfez, *l'aspect purement symbolique de la loi ne peut*

²⁹ SFEZ, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, p. 187

³⁰ SFEZ, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, chap. IV, p. 220

³¹ MENISSIER, T., *Machiavel ou la politique du centaure*, p. 108

³² MENISSIER, T., *Machiavel ou la politique du centaure*, p. 152

jamais être entièrement rationalisable. C'est à un certain relativisme que Machiavel invite son lecteur. « Relatif, car s'il s'agissait d'un accord sur le désaccord, le différend disparaîtrait, de même que s'il s'agissait d'un désaccord en vue de l'accord »³³. À la question de la régulation des rapports hétérogènes, Sfez établit que la valeur accordée au régime politique dépend de la manière dont le régime traite du différend en politique. Le dispositif institutionnel n'est en réalité qu'un « étrange tiers qui n'est rien d'autre que le différend lui-même »³⁴. L'émergence des institutions et notamment la loi ne proviennent pas d'un dehors absolu qui fixe les règles et les normes mais elles sont elles-mêmes mobiles dans les manifestations et les revendications, comme l'atteste par exemple la création des Tribuns de la plèbe chez Machiavel. Le différend sert de garantie contre tout règlement fixe, il est toujours en « excès »³⁵. En effet, « le différend ne se perd pas dans la transaction, il s'augmente, et la république connaît à la fois la plus forte amplitude du droit et la plus forte amplitude de résistance au droit »³⁶. Il faut que l'instance en charge de la régulation puisse à la fois s'extraire de la réalité pour atteindre un espèce de pôle symbolique qui sert de représentation à la société, pour qu'elle puisse se comprendre, tout en préservant un pied à l'intérieur de la réalité sociale et préserver le changement ou la mobilité par la division et le conflit. C'est de ce rapport des opposés, des négatifs que s'enclenche une dialectique propre à l'émergence de valeurs objectives, mais certes toujours redéfinissables. Les dispositifs institutionnels n'ont pas pour rôle un accord qui mette fin au conflit mais de « se préoccuper du différend et d'y veiller »³⁷. *Ce sont les tumultes avant tout entre les grands et les petits que naissent les instances, ces dernières ayant essentiellement pour rôle de réinscrire la division comme moteur d'inventions démocratiques*. En effet, « la structure se destitue autant qu'elle prend forme »³⁸. L'article *Peuple(s) et subjectivation politique chez Claude Lefort. Une lecture de Machiavel* montre que Lefort, dans sa lecture de Machiavel parvient à la distinction de deux types de conflits possibles ; « les tumultes où s'entrechoquent les intérêts particuliers, qui ne mettent en jeu que des désirs d'avoir ; les tumultes exprimant le conflit dissymétrique dans lequel les désirs d'avoir se trouvent limités »³⁹. Cette limitation des désirs ne serait pas envisageable s'il n'existait en même temps une institutionnalisation du conflit, réintroduite par le pôle représentationnel auquel s'identifie la collectivité.

L'inverse serait un État qui ne permette pas d'écart, c'est-à-dire qui coïnciderait avec lui-même, et nierait en tout point le conflit, de telle sorte qu'il n'existe plus aucun

³³ SFEZ, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, p. 191

³⁴ SFEZ, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, p. 192

³⁵ SFEZ, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, p. 193

³⁶ SFEZ, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, p. 193

³⁷ SFEZ, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, p. 206

³⁸ SFEZ, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, p. 216

³⁹ Voir Antoine Janvier, Eva Mancuso, *Tumultes*, n.40, Noms du peuple, *Peuple(s) et subjectivations politiques chez Claude Lefort* (juin 2013), éd. Kimé, pp.145-162

écart entre la réalité sociale et sa représentation. Une société, telle que la décrit Lefort, ne peut jamais coïncider avec l'image qu'elle se donne car la société, les rapports sociaux, et tout ce qui se donne à voir est le fruit de l'histoire, toujours changeante. C'est finalement quelque chose qui est imposé par l'histoire elle-même. La société et sa représentation est le fruit d'une histoire. La société sans histoire serait celle d'un dehors, qui ne prendrait pas en considération la réalité historique.

Machiavel accorde ainsi au pouvoir politique un statut particulier. Dans son ouvrage *Machiavel, conflit et liberté*, Serge Audier analyse la pensée lefortienne de Machiavel tout en montrant déjà que le Prince, s'il gouverne en tant que sujet, ne peut lui non plus adopter une posture totalisante du réel. Le rapport au pouvoir politique est spécifique. Il ne doit pas être le cœur d'une nouvelle domination, que les petits subissent déjà par rapport aux grands, il doit au contraire être médiateur, et l'appui du peuple est nécessaire au Prince, de même qu'au sein d'une République. Il ne peut pas y avoir de moralité transcendante. Cette dernière, qui doit être critiquée peut également être retrouvée dans le milieu éducatif aujourd'hui – c'est le même schéma qui se reproduit dans la mesure où l'école détiendrait le monopole du savoir – *la critique doit toujours être basée sur l'institutionnalisation qui se voudrait essentiellement endoctrinement*. A l'inverse, il faut prendre en compte une réelle éducation libre et démocratique – la même chose s'applique au champ politique – la problématique réside dans la volonté d'une amélioration de la société, tournée vers une histoire du progrès. Tout comme l'école peut être critiquée dans sa structure où les enfants reçoivent l'éducation d'une seule personne, ce qui implique d'emblée une absence de pluralisme, autant on se doit de réprimer une telle attitude fondée sur la morale en politique. L'ordre social doit être bâti sur un concept d'échange mutuel qui est un premier pas dans l'institutionnalisation démocratique du conflit et non pas dans une vision unitaire de ce qui doit être. Tout doit résider dans l'échange des connaissances et des désirs respectifs pour enfin voir émerger ce qui pourrait ressembler à une situation commune – tout en gardant à l'esprit la fragilité de cette situation commune. « Seule une telle politique permet de parvenir à un consensus authentique et non à un accord fallacieux fondé sur la dénegation du conflit »⁴⁰. Autant dans le domaine éducatif au sein duquel la confrontation des points de vue mène sur une richesse du savoir, autant en politique la pluralité contribue à l'élaboration de nouvelles lois dites légitimes. Il faut une « pédagogie adéquatement conçue »⁴¹. Il est donc inutile de considérer, comme le suggère Audier par ses exemples issus d'une psychologie entre un enfant et un maître, que ce dernier agisse sur l'élève selon une définition *a priori* ou préétablie de sa nature pour le manipuler ensuite suivant une morale abstraite. Parallèlement, la relation entre le pouvoir et les sujets ne peut s'établir sur une définition *a priori* du peuple, qui serait celle de l'immutabilité de son humeur. De plus, ce que permet de penser Audier,

⁴⁰ AUDIER, S., *Machiavel, conflit et liberté*, p. 176

⁴¹ AUDIER, S., *Machiavel, conflit et liberté*, p. 177

toujours dans son interprétation lefortienne de la pensée de Machiavel, c'est qu'il n'existe pas de coupure entre nature et société – que nous avons déjà cité – dans la mesure où l'état social viendrait mettre un terme au conflit ou à l'antagonisme pour venir justifier l'élaboration de la loi. *L'objectif est de dire que le conflit n'est pas uniquement porteur d'un antagonisme pur et simple, puisqu'il est déjà lui-même porteur de sens. Le conflit est bien plus, il est coexistence.* En effet, « dire que l'antagonisme est déjà coexistence, c'est souligner qu'il n'y a pas de rupture entre l'état de nature et l'état social, que dans la première s'esquisse déjà une vie sociale, et que le second ne peut viser la complète suppression du conflit »⁴². De plus, Lefort soulignera que c'est dans la société politique que s'observe une méchanceté, et qu'elle ne se trouve pas tant dans les mains du peuple mais bien dans celle des dirigeants.

C'est pour cette raison que Machiavel accordait déjà une grande importance à l'imaginaire social, tout en montrant le caractère affectif que revêt la relation entre le peuple et le pouvoir. Il doit être capable de répondre aux désirs du peuple face à l'oppression des grands. Il faut réfuter cette idée que Machiavel aurait fondé le pouvoir sur un Prince prêt à tout pour contrer la méchanceté naturelle des hommes. Tout pouvoir trouve son origine dans l'imaginaire collectif du peuple, c'est à dire le désir du peuple, que le Prince ou la République doit rendre productif. En d'autres termes, l'importance que revêt la république, c'est comme le dit Audier, la capacité pour la République de dépasser la simple relation sujet/objet pour embrasser la dimension imaginaire de la politique.

Cette introduction à la pensée de la conflictualité chez Machiavel reste d'une actualité flagrante pour penser notre société contemporaine. En effet, elle réactive et ancre la légitimité d'un débat permanent sur le juste et l'injuste, sur le légitime et l'illégitime. Elle nous rappelle sans cesse que l'évolution et le progrès est l'affaire de tous sans exception. Elle nous rappelle aussi que les projets de domination sont vains dans leur attitudes de nier la conflictualité sociale, cette dernière que Machiavel érige en fait. Ces projets sont autant de mystifications cachant une réalité bien plus complexe et bien plus riche. La réflexion que nous offre Machiavel dans ses *Discours* permet de penser l'équilibre – certes fragile – de cette réalité plurielle que revêt notre monde, de rendre possible un ordre qui puisse prendre en compte la diversité sociale. Finalement, un ordre sans conflictualités serait un ordre réducteur, clos sur lui-même, empêchant un horizon de possibles, qu'il s'agit pourtant de préserver. Cette manière de penser n'est pas très éloignée de la manière dont Merleau-Ponty envisageait déjà la réalité du monde. En effet, il ne considérerait pas l'existence d'une conscience en dehors d'un monde mais au contraire une conscience qui s'enracine dans le monde. Ce dernier est en effet l'expérience de différentes perspectives sans possibilité de totalisation. En d'autres

⁴² AUDIER, S., *Machiavel, conflit et liberté*, p. 223

termes, le monde s'offre au sujet comme une somme de vues perceptrices ne permettant jamais de l'épuiser.

L'objet de ce travail sera donc de repartir de l'analyse machiavélienne du conflit afin de l'approfondir à l'aune des différents auteurs que j'exploiterai au fil de ces pages. La lecture des *Discours* m'a permis en effet de me poser trois questions assez générales concernant le conflit. Premièrement, qu'est-ce qu'un conflit ? Deuxièmement, ce dernier est-il de nature passionnelle ou rationnelle ? Enfin, qu'en est-il enfin de son institutionnalisation ? La lecture de Machiavel nous introduit à la question de l'importance que confère la conflictualité du social, mais elle est toutefois insuffisante pour répondre pleinement aux questions élaborées. L'apport de Simmel, de Habermas, de Rancière, de Honneth mais aussi de Lefort nous permettra notamment d'évaluer le sens et la valeur qu'il est possible d'accorder au conflit. Il s'agira de faire communiquer autant que possible les auteurs entre eux afin de découvrir l'authenticité du conflit ainsi que son apport pour nos démocraties.

PREMIERE PARTIE

QU'EST-CE QU'UN CONFLIT ?

Introduction au chapitre

Si Machiavel fait du conflit un élément essentiel de toute vie en société, qu'en est-il d'une définition à proprement dite du conflit ? C'est une question assez complexe car affirmer qu'il y a conflit entraîne nécessairement la question de savoir ce que concrètement revêt le terme de conflit lui-même. Cette question, qui n'est pas directement traitée par Machiavel – puisqu'il n'en donne pas une définition explicite – peut néanmoins être traitée à la lumière d'autres auteurs. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle notre première partie d'analyse sera d'abord consacrée à la lecture d'un philosophe et sociologue allemand de la fin du XIX^{ème} siècle et du début du XX^{ème} siècle, Georg Simmel. Ce dernier s'intéresse particulièrement aux phénomènes sociaux du vivre ensemble. Concrètement, il tente de déterminer les conditions de socialisation des individus à partir de la dynamique inhérente au champ de la réalité sociale que l'on appelle communément contenu de socialisation. La forme, découlant de ce contenu, permet ainsi de rendre compte – comme une sorte de système – de la réalité de fait sans venir pour autant l'amoindrir. Dans le cadre de notre travail, Simmel nous lègue une pensée du conflit tout à fait remarquable, et qui a donc toute son importance dans le traitement de ce que revêt le terme de conflit comme un contenu direct de socialisation. Simmel déconstruit ainsi, tout comme Machiavel le fit à son époque les idées de sens commun qui réduisent considérablement le conflit à son aspect purement destructeur, alors qu'il détient en lui-même un aspect socialisateur ainsi qu'une part de positivité, nous le verrons dans ce premier chapitre.

Dans un second temps, les réflexions de Rancière ainsi que de Honneth sur le conflit comme lutte pour la reconnaissance seront analysées. Si les théories de ces deux auteurs sont divergentes, *l'idée de reconnaissance* est essentielle. En effet, Machiavel, dans ses *Histoires Florentines*, développe lui-même dans un passage les prémisses de ce que l'on pourrait déjà nommer comme lutte pour la reconnaissance, d'une lutte en tant qu'elle suppose le principe de l'égalité. Un tel principe s'observe également dans les *Discours* où Machiavel accorde une importance à l'expression des humeurs du peuple, qui devrait être garantie par les institutions. Rancière accorde d'ailleurs dans sa théorie beaucoup d'importance à la possibilité égale du discours des exclus et des in comptés. La différence majeure réside dans le fait que Machiavel s'inscrit en continuité des institutions, marquant l'importance des organisations en place, alors que Rancière aura une tendance radicale à s'en détacher, ne faisant pas de la démocratie un régime politique. La seconde divergence s'observera par le désir du peuple chez Machiavel qui est d'abord un désir de liberté, mêlant des affects tandis que Rancière aura tendance à être davantage complexe lorsqu'il évoquera son principe d'égalité comme moteur revendicatif. En effet, ce dernier ne s'apparenterait pas à une dimension affective de l'être humain mais à quelque chose qui dépasserait cette dimension purement affective. Si ma réflexion est juste, je pense que l'affectivité chez Rancière n'est pas un facteur

explicatif des revendications du peuple. Le principe de l'égalité tenterait finalement de décrire ce qui, d'une certaine manière, est déjà présent comme un fait indéniable qu'il s'agit ensuite d'universaliser. En effet, l'existence de l'inégalité n'est possible, selon Rancière, que sur fond d'égalité.

« La société de l'inégalité elle-même ne pourrait pas fonctionner sans cette capacité. L'inégalité doit présupposer l'égalité. En même temps, elle doit la dénier. La subjectivation politique met en œuvre cette capacité qui est déniée par toutes les distributions d'identité et de compétences sociales »⁴³.

Cet aspect sera davantage développé dans la seconde partie de ce travail lorsque nous aborderons notre deuxième question sur l'affectivité ou la rationalité du conflit. C'est à ce moment que Honneth est intéressant car il reprochera à Rancière de ne pas inscrire les luttes pour la reconnaissance dans la souffrance des individus.

Néanmoins et dans un troisième temps, Honneth aura tendance à s'éloigner d'une lutte pour la reconnaissance comme l'envisage Machiavel puisque ce dernier n'ancore pas cette lutte dans l'identité d'un sujet. Sa pensée serait incompatible avec celle de Machiavel dans la mesure où Lefort évoquait déjà le désir du peuple comme un désir négatif et sans objet. Fondamentalement, il n'y aurait là aucune revendication comme confirmation d'une identité ou d'un sujet qui nécessairement a besoin de la confirmation d'autrui pour émerger dans le monde comme entité libre et autonome.

Notre analyse n'a aucune prétention à l'exhaustivité, puisque comme le disait déjà Lefort dans *Le travail de l'œuvre*, les interprétations sont multiples et cela nécessite « à reconsidérer le statut de l'œuvre de pensée, à distinguer le savoir de l'œuvre de l'idéologie »⁴⁴, qui figerait la vérité d'une œuvre.

⁴³ GENEL, K., DERANTY, J-P., *Reconnaissance ou mécontentement, un dialogue critique entre Jacques Rancière et Axel Honneth*, éd. de la Sorbonne, p.61

⁴⁴ LEFORT, C., *Le travail de l'œuvre*, p. 14

1. Georg Simmel et le conflit comme forme de socialisation

Le conflit n'est pas accidentel mais le fond de toute vie sociale, c'est ce que l'on peut notamment lire dans la préface du sociologue français Julien Freund, qui précède au long jet ininterrompu concernant l'élaboration du concept de conflit de l'ouvrage *Le Conflit* de Georg Simmel. Ce texte, extrait d'un volume plus conséquent de la *Sociologie* de Simmel paru en 1908 tente de réfléchir à la thématique du conflit social comme facteur de socialisation, ce qui concrètement permet de tisser des liens entre les individus. Il montre de façon subtile la possibilité pour les sociétés d'évoluer de façon positive à travers l'expérience du conflit, expérience qui ne peut être négligée ou niée. En effet, le conflit est « davantage qu'un facteur qui concourt à la formation d'associations et d'organisations au sein d'une collectivité : il est directement une forme de socialisation »⁴⁵. Cette thèse est déjà dans les écrits de Machiavel, puisque « les bons exemples naissent de la bonne éducation, la bonne éducation des bonnes lois, et les bonnes lois de ces tumultes que beaucoup condamnent inconsidérément »⁴⁶, ajoutant que « ceux qui condamnent les tumultes entre les nobles et la plèbe me semblent blâmer ce qui fut la cause première du maintien de la liberté »⁴⁷. L'idée que le conflit structure la société est également introduite dès le chapitre IX du *Prince*, illustrant l'opposition des humeurs des grands et des petits. La paix n'est donc pas un état originel qui ensuite aurait versé dans la guerre, au sens rousseauiste, ni l'état qu'il s'agit d'atteindre, au sens kantien et des théories qui relèvent essentiellement du pacifisme. D'ailleurs, l'homme selon Simmel est un être fini ajoute Freund, ce qui parallèlement implique une perspective limitée sur le réel, nous faisant ainsi entrer dans une histoire du vécu, propre à la phénoménologie.

« En d'autres termes, l'être est perpétuellement aux prises avec des forces destructrices, sans que jamais, malgré les promesses de diverses philosophies de l'histoire, les facteurs de dissension disparaîtront pour ne laisser régner que l'harmonie universelle. Sympathie et hostilité se mêlent sans cesse dans la vie des peuples comme dans celles des individus, au hasard des péripéties de l'histoire »⁴⁸.

Le conflit de Simmel thématise bien cette question de l'importance de la conflictualité. Toutefois, Freund prévient de la nécessité pour Simmel d'un certain recul par rapport à toute généralisation d'une définition du conflit, en raison de ses nombreuses « nuances et gradations »⁴⁹ qui le constituent, même s'il reconnaît l'existence de caractéristiques propres au conflit. Simmel élabore les prémisses d'une première définition du conflit. Ce dernier est selon Freund « en premier lieu, déjà en vertu de son rôle, le signe d'une opposition et d'une dissension qui peuvent prendre les formes atténuées d'une simple dissidence ou les formes violentes du combat et de la

⁴⁵ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 8

⁴⁶ MACHIAVEL, N., Livre I, chap. IV, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p.70

⁴⁷ MACHIAVEL, N., Livre I, chap. IV, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p.69

⁴⁸ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 9

⁴⁹ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 9

lutte »⁵⁰. Ce passage est important car il permet d'ores et déjà de visualiser les différentes formes inhérentes au conflit ; d'une part le combat ou la lutte directe – indiquée ci-dessus – fondés sur l'offensive et la défensive et d'autre part, la dissidence ou bien la lutte indirecte qui revêt la forme particulière de la concurrence. Autrement dit, deux types de conflictualités, que nous aurons par ailleurs l'occasion de développer dans les pages qui suivent.

Mais commençons par situer plus concrètement la pensée de Simmel. Ce dernier considère en effet que toute interaction entre individus comporte en elle-même une forme de socialisation. Étant donné que le conflit est lui-même une interaction, nous dit Simmel, il devient *ipso facto* une forme de socialisation, et voire même selon Simmel « l'une des formes de socialisation les plus actives »⁵¹. Simmel évoque différentes caractéristiques inhérentes au conflit.

1.1. La positivité du conflit

Premièrement, Simmel récuse le caractère purement destructeur du conflit, identifié par le sens commun à son simple aspect négatif, car il comporte déjà en lui-même une part de positif. En effet, « la société, telle qu'elle est donnée, est le résultat des deux catégories d'interactions, qui dans cette mesure se présentent toutes deux comme entièrement positives »⁵², ce qui signifie concrètement que ces deux catégories d'interactions que sont à la fois les « relations unitaires »⁵³ ainsi que les « relations dualistes »⁵⁴ font toutes les deux parties de notre « être central et global »⁵⁵. Autrement dit, le positif et le négatif constituent les deux faces d'une seule et même réalité et forment une seule et même unité. Le conflit est donc socialisation dans la mesure où il est le résultat d'une concentration de forces contraires, créant ainsi un lien et une unité entre les différentes parties. Le conflit détient donc une vraie fonction dans le social et est même la condition d'existence et de maintien d'une société. En quelque sorte le conflit est la condition du progrès social et ne peut par ailleurs être voué à disparaître mais au contraire à être traité au mieux. Les prémisses du conflit comme faisant naître des valeurs objectives s'observe déjà lorsque Simmel, dans son argumentation, décrit qu'« il n'est nullement nécessaire que ce qui, entre les individus, est quelque chose de négatif, de nuisible, considéré comme allant dans une direction déterminée et isolée, agisse de la même façon à l'intérieur de la totalité de la relation »⁵⁶. Il y a donc une positivité inhérente au conflit. Un exemple éclairant d'une telle positivité serait celui de deux coureurs en concurrence. La victoire nécessaire de l'un n'entraînera pas

⁵⁰ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 10

⁵¹ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 19

⁵² SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 22

⁵³ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 23

⁵⁴ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 23

⁵⁵ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 155

⁵⁶ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 23

nécessairement la défaite du vaincu. Il s'agit d'une lutte concurrentielle où le conflit mène à la conscience d'un dépassement de soi-même, dans ce cas précis.

1.2. Le conflit comme forme de régulation et d'équilibrage social

Deuxièmement, le conflit est à la fois une forme de régulation. Simmel introduit l'idée que la paix et la guerre se fondent l'un sur l'autre constamment puisque « le conflit demeure latent dans la paix, la paix est latente dans le conflit »⁵⁷. Le conflit est également un facteur d'équilibrage social puisque le conflit est à l'origine de l'émergence de nouvelles normes et règles communes. D'ailleurs, « aucune forme de socialisation, pas même le conflit, n'est exclusivement une forme de lutte, car elle est également une forme d'unification »⁵⁸, ce qu'atteste par ailleurs Machiavel lui-même dans ses *Discours*. « En effet, celui qui examinera bien le résultat de ces tumultes, ne trouvera pas qu'ils aient engendrés des exils ou des violences au détriment du bien commun, mais plutôt des lois et des institutions à l'avantage de la liberté publique »⁵⁹. Simmel montre d'ailleurs la corrélation qui existe aussi entre l'union et le combat « qui rassemble les contraires dans une unité » qu'on ne pourrait envisager l'un sans l'autre. On s'unit dans le combat par la soumission à de mêmes règles et normes, observées par chacune des parties. Le conflit « est en fait un mouvement de protection contre le dualisme qui sépare, et une voie qui mènera à une sorte d'unité, quelle qu'elle soit »⁶⁰. Mouvement de protection dans le sens où finalement, le réel élément de dissociation sont les affects car « dans les faits, ce sont les causes du conflit, la haine et l'envie, la misère et la convoitise, qui sont véritablement l'élément de dissociation »⁶¹. Simmel n'approfondit malheureusement pas ces affects en tant qu'ils sont des éléments dissociatifs à l'origine du conflit, laissant cette partie de côté afin d'orienter essentiellement son analyse sur l'effet positif et socialisateur du conflit. Néanmoins, il nous faudra garder à l'esprit ce passage de Simmel lorsque nous analyserons le second chapitre concernant le caractère rationnel ou passionnel du conflit car si Simmel n'entreprend pas directement une étude de la logique affective en tant que telle, il ne récuse toutefois pas l'existence de ces affects au cœur même des interactions humaines. Si l'on s'accorde donc bien avec Simmel que le conflit, en tant qu'il est construit « est déjà la résolution des tensions entre les contraires »⁶², cela ne signifie pas pour autant que ne se pose pas parallèlement la problématique d'une logique affective. Donc non seulement, ce qui serait construit ne serait donc qu'un *effet des affects*, menant ainsi les protagonistes au conflit, que ce dernier soit direct ou indirect – car sans affects, aucun conflit ne semble en lui-même envisageable – mais en plus ce dernier persisterait au

⁵⁷ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 13

⁵⁸ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 12

⁵⁹ MACHIAVEL, N., Livre I, chap. IV, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p.70

⁶⁰ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 19

⁶¹ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 19

⁶² SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 20

sein même des interactions, quelles qu'elles soient. Freund accorde d'ailleurs un petit passage dans sa préface dans son interprétation de Simmel : « que la religion, la poésie ou la philosophie appellent l'homme à vivre en communion, dans la concorde et l'amitié avec les autres, n'empêche pas que par nature il est également animé par la haine et l'instinct de lutte »⁶³.

1.3. Deux types de conflits possibles

La subtilité que l'on rencontre donc dans la pensée de Simmel, si je comprends bien, c'est que tout conflit est créateur de lien et d'unité, comme nous venons d'y convenir, mais que subsistent néanmoins des résidus de type affectifs qu'il s'agira de déterminer par la suite.

Nous pouvons désormais distinguer dans la pensée de Simmel deux types de conflits particuliers ; d'une part un conflit basé sur l'offensive et la défensive, débouchant soit sur la victoire ou la résignation et d'autre part un type de conflit non pas focalisé sur l'offensive et la défensive mais de type concurrentiel, dans lequel émergent des valeurs objectives pour chacune des parties prenantes et qui d'un point de vue objectif, constitue un bénéfice pour la société car il envisage la possibilité du compromis. Une fois ces deux types de conflits exposés, qu'en est-il dès lors de la question, tout aussi pertinente, de ce que n'est pas un conflit ? Simmel répond à cette question et fait état de deux cas-limites qui ne sont pas à mettre en corrélation avec le conflit, car ce dernier est avant tout créateur d'unité et de liens. A l'inverse, la volonté de destruction ainsi que le désir du combat pour le combat qu'illustre Simmel ne peuvent pas être désignés sous le terme de conflit ni faire l'objet d'un compromis, parce que cette volonté et ce désir ont tous deux comme objet premier la négation d'autrui, sans envisager la possibilité d'une quelconque interaction entre les individus. Ce n'est qu'un « contre autrui »⁶⁴ qui n'engage pas de « pour autrui »⁶⁵, dans les termes de Simmel.

1.4. La volonté de destruction et le désir du combat pour le combat

Ces deux cas-limites empêchent l'établissement d'un éventuel accord car l'hostilité y règne en maître, d'une part parce que la volonté de destruction s'assimile facilement à la relation que l'on peut rencontrer entre un brigand et sa victime et que d'autre part, le désir du combat pour le combat revêt une certaine « pulsion formelle d'hostilité »⁶⁶. Autrement dit, cette volonté et ce type de désir particuliers désignent une hostilité préexistante à toute adversité, un « instinct de lutte a priori »⁶⁷ qui classe « l'hostilité parmi ces énergies humaines primaires qui ne sont pas libérées par la réalité extérieure

⁶³ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 9

⁶⁴ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 20

⁶⁵ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 20

⁶⁶ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 38

⁶⁷ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 40

de leur objet, mais qui créent elles-mêmes celui-ci »⁶⁸, désignant ainsi une disposition spécifique de l'âme à haïr, à aimer etc. La conséquence pour ces deux cas-limites s'avère donc être une non-reconnaissance d'autrui où l'hostilité formelle de l'individu annihile en même temps la *relation avec* autrui, car cette hostilité ne porte sur aucun objet, est dépourvu de tout contenu et n'est dès lors que recentrée sur elle-même. Autrement dit, un combat qui est « sa propre fin, son propre contenu, et il ne vient donc s'y ajouter aucune forme »⁶⁹. Pourquoi n'y a-t-il donc pas conflit dans ce cas ? Tout simplement parce que le conflit chez Simmel suppose une interactivité, autrement dit une intersubjectivité, un « pour autrui ». Si le conflit est un fait social, les deux cas-limites désigneraient au contraire la négation du conflit, sans objet et sans contenu. En effet, « quand un tel combat n'a pas d'autre but que la pure et simple destruction, il se rapproche bel et bien du cas-limite qu'est le meurtre crapuleux, où la part de l'élément créateur est devenue égale à zéro »⁷⁰.

Toutefois, nous dit Simmel, s'il est question « d'imposer une limite à la violence, il y a déjà un moment de socialisation, même si celui-ci n'a qu'un effet de frein »⁷¹, Simmel ajoutant qu'il « est presque inévitable qu'un élément relationnel commun vienne s'entremêler à l'hostilité, dès que le stade de la violence ouverte a fait place à n'importe quelle autre forme de relation, où la quantité d'hostilité entre les partis est peut-être restée la même »⁷². Dans ce contexte, la seule « pulsion formelle d'hostilité » est donc peu probable car « même si l'on accorde ainsi à la pulsion d'antagonisme une existence autonome dans le psychisme, *elle ne suffit pas*⁷³ pour autant à fonder l'ensemble des manifestations de l'hostilité »⁷⁴, les pulsions ne venant que s'ajouter « à des conflits à causes matérielles »⁷⁵, laissant supposer qu'il n'y a généralement que des formes socialement définies du conflit dans lesquelles cette pulsion peut ensuite venir se libérer. Le plaisir du combat ne viendrait finalement que s'ajouter « dans les antagonismes causés par un contenu »⁷⁶, dans la mesure où il devient « adéquat de haïr aussi l'adversaire contre lequel on se bat »⁷⁷. La forme minimale de socialisation est illustrée par Simmel par l'exemple éclairant des Lombards qui au VI^e siècle réduisirent à l'esclavage ceux qu'ils avaient vaincus, laissant apparaître non pas une hostilité pure mais une forme de communauté. En effet, l'esclavage, en tant qu'il ne tuait pas purement et simplement, permettait de tisser une relation et d'envisager le conflit comme un facteur de régulation et d'équilibrage social, sans que les humeurs des

⁶⁸ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 42

⁶⁹ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 37-38

⁷⁰ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 35

⁷¹ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 35

⁷² SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 35

⁷³ Souligné par moi

⁷⁴ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 44

⁷⁵ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 44

⁷⁶ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 45

⁷⁷ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 44

protagonistes en soient pour autant affaiblies, nous dit Simmel. De plus, si dans notre psychisme existe une telle pulsion antagoniste, cette dernière ne s'éparpille pas pour autant à l'infini mais se dirige toujours vers un objet adéquat. L'idée intéressante à ce stade, qui revêt plus ou moins la même idée que celle développée par Machiavel est cette idée que l'homme n'est pas réduit à être fondamentalement mauvais car même Machiavel dit lui-même que « les hommes savent très rarement être tout à fait mauvais ou tout à fait bon »⁷⁸. Le conflit peut donc être entendu en tant qu'il peut être la garantie d'une entente possible, à condition qu'il soit encadré.

1.5. Le conflit comme offensive/défensive et comme concurrence

Pour en revenir à nos deux types de conflits, il existerait un conflit où la victoire n'est pas favorable aux deux parties, une sorte de lutte déstabilisatrice de l'offensive et de la défensive où l'une reste toujours dominée et écrasée face à l'autre, autrement dit non reconnue. Ce type spécifique de conflit se détermine notamment par le seul prix de la victoire. D'autre part, un conflit de type concurrentiel, ce dernier étant à son tour subdivisé en deux formes ; la première étant susceptible de viser le concurrent indirectement par des calomnies. La deuxième forme de concurrence sera justement celle qui ne se focalisera plus sur l'adversaire en tant que tel mais bien sur l'objet seul, sans conséquences directes, morales ou physiques pour les deux protagonistes. Dans les deux cas, l'issue visée est la victoire certes. Néanmoins, une concurrence accomplie ne peut être définie en tant que telle si et seulement si apparaît une valeur indépendante⁷⁹ à la lutte en question. Pour la concurrence qui ne vise le but que pour lui-même, Simmel regorge d'exemples. En effet, si l'on considère, nous dit Simmel, qu'il y a toujours une visée de la victoire – si l'on prend l'exemple du milieu sportif, ou encore le domaine scientifique où un concours suppose nécessairement la visée d'une victoire de l'une des deux parties – la défaite n'est toutefois pas observée comme une défaite en tant que telle, mais au contraire comme bénéfique aux deux parties sans exception. Il s'agit, en d'autres termes, d'un but qui est poursuivi pour lui-même et où n'intervient pas directement une forme de violence, si l'on considère que chacun des protagonistes ne compte que sur ses seules capacités pour atteindre le but en question. La conséquence peut être le surpassement de l'individu en milieu sportif, ou encore l'apprentissage d'une connaissance nouvelle permettant au savoir de progresser dans le domaine scientifique. En effet, « à la pureté du combat pour le combat, viennent ainsi se mêler d'une part des intérêts objectifs, d'autre part des impulsions qui peuvent aussi être réalisés par d'autres moyens que le combat »⁸⁰, notamment dans la concurrence qui nécessite la non-élimination d'autrui et dont le résultat constitue un dépassement de la

⁷⁸ MACHIAVEL, N., Livre I, chap. XXVII, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p.147

⁷⁹ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 72

⁸⁰ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 45

personne elle-même, une « unité supra-individuelle »⁸¹. Cette dernière renvoie à une plus-value à laquelle l'ensemble de la société puisse profiter. Ce qui correspond dans les termes de Simmel à « la subjectivité du but final et l'objectivité du résultat final »⁸², à l'inverse de la lutte directe de l'offensive et la défensive visant la victoire comme seul prix au profit de l'intérêt personnel. « Unité supra-individuelle » signifie donc la capacité à dépasser des intérêts qui certes sont enracinés dans la subjectivité du sujet mais dont la seule visée de l'objet permet une objectivité du résultat final. D'une part nous avons la visée ou la volonté d'un affaiblissement autrui – dans ce dernier cas, il n'y a aucun apport pour la société en général – tandis que la visée du seul but indépendamment de la personne permet que la positivité du conflit soit garantie ; que le conflit puisse déboucher sur des valeurs objectives, dans la mesure où l'objectivité atteinte aura en même temps pour effet un plaisir subjectif pour les parties en question.

La caractéristique que Simmel accorde à la concurrence, est le dépassement de la victoire sur autrui. Il y a une transition à l'œuvre car il ne s'agit plus seulement d'une relation duale mais de l'intervention d'un tiers. En effet, « se battre avec quelqu'un, c'était combattre pour s'emparer de lui et le réduire en esclavage, au lieu de cela, on a donc ce phénomène complexe qu'est la concurrence, dans laquelle un homme se bat contre un autre certes, mais pour un troisième »⁸³. Le caractère proprement socialisateur ne se produit que par l'intervention de ce tiers puisque se substituent à la relation frontale des moyens sociologiques qui permettent de lutter autrement que par le combat. L'enjeu du conflit est donc tourné vers ce tiers et permet en même temps d'apporter un justificatif à l'antagonisme, au-delà de la seule « pulsion formelle d'hostilité », que cela soit dans le domaine économique, scientifique, artistique ou sportif et bien d'autres domaines encore. Il y a donc bien un effet socialisateur, car la concurrence, « partout où elle apparaît, à l'antagonisme des concurrents répond une offre ou une séduction, une promesse ou une alliance qui met chacune des deux personnes en relation avec la troisième »⁸⁴.

Cette concurrence dépend toutefois de la structure du cercle social dans laquelle elle s'inscrit. Par exemple, la famille, la religion, l'émulation religieuse ou encore les jeux de hasard sont exclus d'une telle concurrence. D'autres structures, quant à elles, souhaitent simplement exclure la concurrence, c'est notamment le cas « du principe socialiste de l'organisation unitaire du travail et le principe plus ou moins communiste de l'égalité des revenus du travail », ne laissant ainsi pas de libre cours à une concurrence individuelle, qui pourtant, nous rappelle Simmel peut également parvenir à la réalisation de « fins supra-individuelles »⁸⁵. Cette dernière est donc délaissée au profit

⁸¹ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 73

⁸² SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 74

⁸³ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 79

⁸⁴ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 78

⁸⁵ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 91

de l'ensemble du groupe par l'introduction d'une « direction centralisée »⁸⁶, de même que pour les corporations qui récusent la concurrence afin de maintenir un principe d'égalité, permettant ainsi d'éviter une concurrence essentiellement fondée sur un principe inégalitaire mais aussi sur un « principe de hasard »⁸⁷.

A l'inverse, d'autres méthodes sont privilégiées, non pour supprimer la concurrence mais seulement en limiter les moyens. Réprimer la concurrence ou supprimer seulement quelques-uns de ses moyens sont donc deux choses tout à fait différentes. Ces moyens permettent de passer d'une lutte absolue à une lutte relative dans la mesure où ces moyens devront s'assurer que cette concurrence reste un bénéfice pour la société ainsi que pour ses protagonistes. C'est le cas de la limitation interindividuelle, qui sont les accords ou les conventions décidées librement par les concurrents mais qui tendent néanmoins, selon Simmel, à encadrer la concurrence car le principe égalitaire s'y retrouve sous une certaine forme. La limitation supra-individuelle, quant à elle se revêt du droit et de la morale et se situe donc au-delà des individus eux-mêmes. Il s'agit du tiers sous sa forme médiatrice car la critique du sens commun pourrait juger des effets néfastes que peut engendrer la concurrence, si l'on évoque une concurrence déloyale définie par le Code civil comme « tout fait quelconque de l'homme qui cause à autrui un dommage oblige celui par la faute duquel il est arrivé à le réparer »⁸⁸. Si Simmel reconnaît effectivement l'existence d'une concurrence déloyale, « la société ne peut renoncer à certains avantages que lui apporte la concurrence entre individus, et qui sont de loin supérieurs à la perte que lui fait subir la destruction éventuelle d'individus dans la lutte concurrentielle »⁸⁹. Toutefois, ces avantages n'ont lieu que lorsque la concurrence maintient son utilité sociale car la concurrence doit préserver l'effet de socialisation, son aspect émancipateur tout en maintenant cette dimension collective, le but n'étant pas l'essoufflement des forces que la concurrence engage. Les deux dimensions, à la fois subjectives mais surtout collectives doivent être accomplies, afin de maintenir une « concurrence au sens social »⁹⁰, de même que « ce qui est décisif, ce n'est plus la simple convoitise, subjective et passionnée, à laquelle correspond seulement le combat »⁹¹, ce qui ne signifie pas qu'il ne subsiste pas d'aspect passionnel, mais seulement qu'il s'est produit, par la concurrence, un changement menant à une dimension collective. Ce dernier peut également être atteint lorsque deux personnes se disputant un objet indivisible parviennent à un compromis par la garantie que l'une des deux parties sera en mesure de fournir à la partie adverse un objet de substitution, d'une valeur similaire.

⁸⁶ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 91

⁸⁷ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 92

⁸⁸ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 98

⁸⁹ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 98

⁹⁰ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 101

⁹¹ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 140

Quant à la morale, si les morales de types ascétiques, altruistes ou fatalistes ont le souhait de réprimer la concurrence, il existe néanmoins une autre morale, européenne qui garantit la concurrence par un antagonisme formel, ce qui signifie concrètement que les aspects subjectifs sont délaissés au profit du seul objet qui est visé, ce qui ne rend pas la concurrence moins violente mais qui reste pourtant une concurrence légalisée. Il s'agit d'une morale spécifique qui reconnaît à la concurrence son aspect émancipateur. Cette concurrence est légalisée dans la mesure où il n'existe plus de préjudices incluant des motifs personnels.

1.6. L'apport de la pensée de Simmel

Le parcours de la pensée de Simmel est bénéfique car elle prolonge, avec la pensée républicaine de Machiavel l'apport positif et émancipateur du conflit. Machiavel, en tant qu'il récusait la tradition du meilleur régime possible, anticipait déjà à l'avance le caractère émancipateur du conflit, tout comme Simmel lorsqu'il le décrit en tant qu'il est une forme de socialisation qui permet de rassembler des contraires en vue d'une entente, d'un compromis. Le conflit peut ainsi être défini chez Simmel comme un moment sociologique créateur de liens et d'unités. Il est le lieu d'une entente entre protagonistes, faisant oublier le caractère purement destructeur du conflit. En effet, le conflit ne doit plus être simplement être associé à la violence. Le conflit est chez Simmel constitutif des rapports intersubjectifs permettant de ne pas réduire le conflit à son aspect négatif. Au contraire, il est le lieu où se tissent nombres d'interactions garantes du progrès social. Le conflit ne doit pas être réprimé mais au contraire être favorisé. Tout comme chez Machiavel, le conflit permet l'association des individus. Toutefois, une différence peut-être observée chez les deux auteurs. S'ils défendent chacun le caractère émancipateur du conflit, Machiavel ne se situe pas dans un conflit de type concurrentiel. En effet, « le langage n'admet l'usage du terme de concurrence que lorsque la lutte consiste dans les efforts parallèles des deux parties en vue d'un seul et même enjeu »⁹². Or, ce n'est absolument pas le cas chez Machiavel si l'on s'en tient au commentaire de Sfez.

« Il y a donc deux désirs de nature différente ou hétérogène, qui ne définissent plus un conflit possible autour d'un seul et même enjeu [...] Il n'y a pas de commune mesure entre ces désirs parce qu'il ne s'agit pas de la même action de désirer. Entre ces deux désirs, il n'y a pas de négociation convenable et définitive, car il s'agit toujours d'un rapport sans rapport »⁹³.

Où est-il donc possible de situer Machiavel dans la typologie de Simmel s'il ne se situe pas dans la concurrence ? Cette dernière suppose l'intervention d'un tiers, dans la mesure où deux personnes sont en conflit pour une troisième personne. Or chez Machiavel persiste une relation exclusivement frontale, une sorte de lutte déstabilisatrice de l'offensive et de la défensive où l'une reste toujours dominée. Le

⁹² SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 71

⁹³ SFEZ, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, p. 183

conflit s'introduit donc chez Machiavel en tant que lutte contre la domination des petits face aux grands.

2. Rancière, Honneth et la pensée de Machiavel

Deux autres auteurs, qui eux aussi ont placé au cœur de leurs réflexions le conflit sont Jacques Rancière dans son ouvrage *La méésentente* ainsi qu'Axel Honneth dans *La lutte pour la reconnaissance*. Tous deux sont des auteurs intéressants pour penser le social, parce qu'ils considèrent que tout conflit est une lutte pour la reconnaissance, bien que cette dernière soit traitée de manière différente chez les deux auteurs, l'un mettant en avant un principe d'égalité et l'autre davantage un principe identitaire. Toutefois, chacun élabore sa propre théorie en repartant des conditions sociales dans lesquelles sont observées des situations d'injustices, l'objectif étant d'accentuer l'aspect conflictuel comme fondateur de la politique et comme condition d'existence de celle-ci. Dans les deux cas, il s'agit d'un bouleversement de l'ordre établi, une demande de reconnaissance davantage symbolique que purement matérielle, introduite par Rancière comme supposition du principe de l'égalité et chez Honneth comme véritable grammaire morale des rapports sociaux.

2.1. Rancière et la pensée du conflit comme lutte pour la reconnaissance fondée sur l'égalité

Philosophe ainsi que professeur à l'Université de Paris VIII, Rancière adopte une posture critique à l'égard de la philosophie politique mais montre que celle-ci, depuis les débuts de l'histoire de la philosophie a toujours d'une façon ou d'une autre décidé d'annuler la spécificité du paradoxe démocratique. Sa pensée se rapproche à quelques égards de celle de Machiavel, même s'il s'en sépare à plusieurs reprises, nous le verrons. Le premier point commun entre Machiavel et Rancière est la reconnaissance du conflit comme structurant le corps social et comme source de liberté. Rancière cherche notamment à se dégager d'une conception consensuelle de la démocratie, cette dernière étant d'abord le lieu d'une hétérogénéité, au même titre que Machiavel, critiquant le fait que la philosophie a toujours annulé cette scène conflictuelle, qu'elle n'a jamais été à la hauteur de la démocratie, cette dernière n'ayant jamais reconnu dans sa spécificité le politique en tant que telle. Il y a d'une part et d'autre la volonté d'une politique qui se veut émancipatrice et qui « revient à l'institution d'un commun litigieux qui oppose les classes sociales »⁹⁴. Rancière rejette ainsi les trois grandes figures que sont l'archi-politique, la para-politique ainsi que la métapolitique.

⁹⁴ ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la Démocratie*, p. 217

La première figure de l'archi-politique renvoie au modèle platonicien de la *politeia* qui est la tentative de fixer une place précise aux différents membres du corps social. Cette archi-politique ne fait plus la différence entre le politique et la *police* - terme que nous expliciterons plus loin – « et qui accorde sans reste les manières d'être et les manières de faire, les manières de sentir et les manières de penser »⁹⁵ et qui homogénéise ainsi la société. En d'autres termes « la vertu propre et commune des hommes de la multitude n'est rien d'autre que leur soumission à l'ordre selon lequel ils ne sont que ce qu'ils sont et ne font que ce qu'ils font »⁹⁶. La seconde figure, la parapolitique, renvoie au modèle hobbesien qui repose sur l'idée d'institutionnalisation du conflit, qui réduit le conflit politique à une compétition réglementée dans l'espace, par exemple, celle de la représentation.

Il y a la tentative d'accepter le conflit mais en le reformulant dans les termes d'une compétition légitime. On dépolitise ainsi selon Rancière le conflit en le traduisant dans une logique de la *police*. La pensée de Machiavel, en termes d'institutionnalisation, ne rejette pas entièrement ce modèle si ce n'est qu'il reprocherait à ce dernier l'idée de consensus. Enfin, la troisième figure, la métapolitique, renvoie au modèle marxien, où les individus ou acteurs sociaux sont toujours dans l'illusion et où le conflit reste camouflé. Rancière désigne pour cette dernière figure l'exercice d'une espèce de « symptomatologie »⁹⁷ qui est de dénoncer l'écart entre « les noms et les choses »⁹⁸, écart qu'entretient l'idéologie. La dénonciation de cet écart sera d'ailleurs au mieux représentée par la classe prolétarienne chez Marx. Il y a une similarité entre Marx et Rancière car le « prolétariat n'est pas une classe mais la dissolution de toutes les classes, et en cela consiste son universalité, dira Marx »⁹⁹. Toutefois, Rancière marque son détachement de Marx pour la raison que ce dernier ne réalise pas encore de dés-identification. Il faut certes repartir des identités afin d'entamer un processus de subjectivation, mais cela nécessite un détachement identitaire fondamental.

Un autre point de ralliement entre Rancière et Machiavel est la place que chacun accorde à l'expression du peuple pour contrer la domination, illustrée chez Machiavel au chapitre VII du Livre I des *Discours* par le pouvoir d'accusation publique, garanti par les institutions ainsi qu'au chapitre X du Livre I des *Discours* dans le droit qu'a le peuple de contester l'ordre établi lorsque ses droits sont menacés par les puissants qui usent de la loi en faveur de leur propres intérêts privés. Cette expression du peuple est illustrée chez Rancière par le principe d'égalité – *la politique* – afin de remettre en cause le partage du sensible.

⁹⁵ RANCIERE, J., *La méésentente*, p. 103

⁹⁶ RANCIERE, J., *La méésentente*, p. 102

⁹⁷ RANCIERE, J., *La méésentente*, p. 119

⁹⁸ RANCIERE, J., *La méésentente*, p. 119

⁹⁹ RANCIERE, J., *La méésentente*, p. 39

Néanmoins, le gros point qui les sépare malgré une reconnaissance de l'hétérogénéité du social est que pour Rancière, il y a une irréductibilité du conflit *sans entente possible*. Quant à Machiavel, un peu dans le même sillon que Simmel, il envisage une *entente possible dans le conflit*, aussi précaire soit-elle mais une entente quand même et qui consiste à réunir des contraires en vue de cette entente.

2.2. Le partage du sensible, physique et langagier

Pour Rancière – et ce n'est pas pour rien que son ouvrage s'intitule *La Méésentente* – *le politique* a un rôle essentiellement de rupture qui s'effectue à un moment *t* et qui n'a pas de réelle consistance temporelle, qui ne dure pas par essence. C'est pour cela qu'il s'agit pour Rancière d'opérer une mutation sémantique où *le politique* ne désigne pas ce que nous entendons habituellement, à savoir le pouvoir politique, les institutions et les organisations sociales, ces derniers renvoyant exclusivement au terme de *police*. Et cette rupture que Rancière met en avant, en tant que constitutive du politique, passe par « une sphère spécifique de l'apparence du peuple »¹⁰⁰. Pour ce faire, la *police* doit être mise en rupture. Commençons donc par expliciter ce partage du sensible. Ce dernier concerne l'assignation hiérarchique des places au cœur de l'ordre social, renvoyant à l'archi-politique platonicien, où chaque assignation dépend des capacités spécifiques inhérentes à chacun.

Mais le partage du sensible repose également sur une question de langage, qui ne doit pas être négligée et que Rancière illustre par une question à double sens. Lorsque quelqu'un me pose la question « m'as-tu compris ? »¹⁰¹, cette dernière peut être paradoxalement comprise suivant deux approches différentes ; celle qui destine les uns à comprendre des problèmes et les autres à uniquement comprendre des ordres¹⁰². Il se produit selon Rancière une division entre « deux catégories d'êtres parlants »¹⁰³. C'est ainsi que Rancière introduit ce que l'on nomme la « distribution symbolique des corps »¹⁰⁴, à savoir ceux qui possèdent effectivement la parole et ceux qui ne la possèdent pas et qui n'ont pas ce pouvoir de manifestation. Concrètement, le partage du sensible est donc double, sur le plan physique et sur le plan langagier car l'être humain est d'abord un être de langage. Rancière repart d'ailleurs de la pensée aristotélicienne qui définit l'homme comme animal politique, qui le différencie de l'animal par le fait qu'il est possesseur de logos, de discours en tant que ce dernier manifeste quelque chose et qu'il n'est pas simplement réduit à son aspect phonique.

¹⁰⁰ RANCIERE, J., *La méésentente*, p. 141

¹⁰¹ RANCIERE, J., *La méésentente*, p. 73

¹⁰² RANCIERE, J., *La méésentente*, p. 73

¹⁰³ RANCIERE, J., *La méésentente*, p. 73

¹⁰⁴ RANCIERE, J., *La méésentente*, p. 44

Or, dans la logique policière, cette distinction n'a plus seulement lieu de désigner d'une part des animaux et de l'autre des hommes, mais bien de distinguer les hommes entre eux, ce que dénonce Rancière puisque cela laisserait penser qu'« il y a seulement des chefs et des subordonnés, des gens de bien et des gens de rien, des élites et des multitudes, des experts et des ignorants »¹⁰⁵.

Cet ordre général du visible et du dicible et qui rejette nécessairement du côté de l'invisibilité toute une série d'autres activités doit être réfuté et c'est *la politique* qui est cette activité concrète qui vient rompre cette configuration du sensible, « un litige conduit sur la scène de manifestation du peuple par un sujet non identitaire »¹⁰⁶. Il s'agit d'une remise en question du cadre, une manière de rendre les choses qui étaient jusque-là invisibles, visibles, et c'est la raison pour laquelle Rancière érige le conflit comme une chose fondamentale. En effet, « la politique, c'est la sphère d'activité d'un commun qui ne peut être que litigieuse »¹⁰⁷. Il récuse un régime où tout se voit et se dit, car à ce moment précis, ce régime ne laisse plus de place pour l'apparence, ce qui réduit donc entièrement le peuple à un objet de connaissance alors qu'il existe bien une contingence du social, cette dernière étant commune à Machiavel. La démocratie chez Rancière n'est donc pas assimilable avec l'idée d'un régime politique puisque ce dernier, comprenant les institutions, se trouve nécessairement du côté de la *police* et donc de la domination. De même que chez Machiavel, car finalement, peu importe le type de régime, du moment que la politique soit l'expression de la liberté. Le fond de la politique est le lieu d'une contingence car il n'existe aucune assignation, qu'elle soit d'ordre naturel ou conventionnel. En effet, « le fondement de la politique n'est en effet pas plus la convention que la nature ; il est l'absence de fondement, la pure contingence de tout ordre social. Il y a de la politique simplement parce qu'aucun ordre social n'est fondé en nature, qu'aucune loi divine n'ordonne les sociétés humaines »¹⁰⁸, ce que ne comprend pas le langage de la domination. Ce dernier met en exergue un partage du sensible qui fonctionne suivant une logique du « comme si »¹⁰⁹ et qui repose sur une croyance « comme si » cette assignation était réelle. L'inégalité pour Rancière ne persiste ainsi qu'à partir du moment où l'on daigne croire en elle. Il dénonce par là une science de l'inégalité, qui effectue une transition non banale, celle du passage d'une assignation qui fonctionne sur la croyance et qui, à ce stade, fait de l'histoire encore une histoire de la contingence, vers une histoire fixée une fois pour toute, un passage du « comme si » vers un « c'est comme cela ».

¹⁰⁵ RANCIERE, J., *La méfiance*, p. 34

¹⁰⁶ RANCIERE, J., *La méfiance*, p. 141

¹⁰⁷ RANCIERE, J., *La méfiance*, p. 34

¹⁰⁸ RANCIERE, J., *La méfiance*, p. 36

¹⁰⁹ GENEL, K., DERANTY, J-P., *Reconnaissance ou méfiance, un dialogue critique entre Jacques Rancière et Axel Honneth*, p.99

2.3. *Le principe de l'égalité comme sortie du partage sensible*

Afin de sortir de cette assignation des places ainsi que parvenir à une communauté de langage, il est nécessaire de préciser que toute politique doit être un « scandale »¹¹⁰, désignant qu'il y a contradiction de parler de démocratie consensuelle, où dans les termes modernes, de post-démocratie¹¹¹, démocratie et consensus se rejettent mutuellement. Ce qu'il s'agit de dénoncer, c'est la « figure policière d'une population exactement identique au dénombrement de ses parties »¹¹² car il n'y a politique que lorsqu'il y a processus de subjectivation, lorsque les identités sont dépassées. On reste au niveau de la *police* tant que ces demandes de revendications conservent les spécificités propres à l'identité. La demande doit concerner quelque chose d'universel. En d'autres termes, les attributions fixes sont détournées de leur signification pour exercer des demandes de vérification de l'égalité. Rancière illustre notamment la figure de Jeanne Deroin. Cette dernière dénonçait l'incapacité pour les femmes de participer au suffrage universel alors même que les Droits de l'Homme indiquaient une égalité des sexes. En effet, « elle se montre et elle montre le sujet « les femmes » comme nécessairement inclus dans le peuple français souverain qui jouit du suffrage universel et de l'égalité de tous devant la loi et en même temps comme radicalement exclu »¹¹³. Rancière envisage une démocratie qui doit toujours être en excès.

« Elle (la démocratie¹¹⁴) est l'institution de la politique elle-même, le système des formes de subjectivation par lesquelles se trouve remis en cause, rendu à sa contingence, tout ordre de la distribution des corps en fonction correspondant à leur « nature » et en place correspondant à leur fonctions »¹¹⁵. La démocratie est donc pour Rancière une « manière d'être du politique »¹¹⁶ et pour cela, il est nécessaire que les « formes de manifestation [...] confrontent la logique de l'égalité avec celle de l'ordre policier »¹¹⁷. L'égalité est donc ce principe à l'œuvre qui émet une rupture dans le social que Rancière nomme émancipation.

D'ailleurs, il montre qu'en réalité, l'inégalité, à même le discours, doit elle-même présupposer l'égalité. Cet argument est illustré par l'exemple que donne Rancière de Menenius.

¹¹⁰ RANCIERE, J., *La méésentente*, p. 35

¹¹¹ RANCIERE, J., *La méésentente*, p. 135

¹¹² RANCIERE, J., *La méésentente*, p. 146

¹¹³ RANCIERE, J., *La méésentente*, p. 66

¹¹⁴ Ajouté par moi

¹¹⁵ RANCIERE, J., *La méésentente*, p. 142

¹¹⁶ RANCIERE, J., *La méésentente*, p. 139

¹¹⁷ RANCIERE, J., *La méésentente*, p. 142

En effet,

« Menenius Agrippa explique aux plébéiens qu'ils ne sont que les membres stupides d'une cité dont les patriciens sont le cœur. Mais, pour leur enseigner ainsi leur place, il doit supposer que les plébéiens entendent son discours. Il doit supposer cette égalité des êtres parlants qui contredit la distribution policière des corps mis à leur place et assignés à leur fonction »¹¹⁸

Ainsi, pour expliquer aux plébéiens leurs fonctions dans la société, Menenius doit supposer que les plébéiens comprennent son discours. Cela suppose donc qu'ils s'inscrivent tous au sein d'une même communauté langagière qui suppose une compréhension mutuelle. Ceci prouve bien qu'il n'y a pas un savant et un ignorant, ni un gouvernant et un gouverné mais une intelligence propre à chacun sans exception. On se doute donc bien que le point zéro n'existe pas, ce qui renverrait à l'ignorance. L'égalité ne fixe rien au préalable car il s'agit de la « présupposition de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui »¹¹⁹. C'est faire le saut de la vérification de l'égalité de tout un chacun et non pas celle d'une catégorie particulière. Le fait même de présupposer cette égalité permet de renverser toutes les manières de faire, de voir, de penser et de dire qui étaient jusque-là fixées. Il s'agit de dénoncer cette croyance et cette idéologie afin de déplacer le curseur des relations verticales vers des relations horizontales, symétriques. Cela nous permet de voir à quel point le conflit tient une place centrale dans son œuvre, en tant que ce dernier recouvre le terme même de politique. La politique, c'est le conflit et

« la politique est d'abord le conflit sur l'existence d'une scène commune, sur l'existence et la qualité de ceux qui y sont présents [...] La discussion du tort n'est pas un échange – même violent – entre partenaires constitués. Elle concerne la situation de parole elle-même et ses acteurs. Il n'y a pas de politique parce que les hommes, par le privilège de la parole, mettent en commun leurs intérêts. Il y a de la politique parce que ceux qui n'ont pas le droit à être comptés comme êtres parlants s'y font compter et instituent une communauté par le fait même de mettre en commun le tort qui n'est rien d'autre que l'affrontement même, la contradiction de deux mondes logés en un seul »¹²⁰.

En d'autres termes, le conflit, naissant d'une situation d'injustice, pourrait être défini – dans la pensée de Rancière – comme rupture d'un ordre social préétabli. Le conflit détient cette caractéristique principale qu'est l'effet de rupture, il est ce pouvoir de manifestation des in comptés et des exclus, faisant d'eux les acteurs actifs d'une communauté, cette dernière étant partagée tant sur le plan langagier que sur la plan physique. Il y a donc en place une logique de la rupture, une logique de dés-identification, un processus de subjectivation qui ont pour rôle de renverser l'ordre établi. C'est aussi une des raisons pour lesquelles Rancière émet une critique de l'identité, que nous retrouverons chez Honneth, nous le verrons. Fonder une reconnaissance sur un principe identitaire est donc problématique, ce qui sera l'une des divergences phares entre les deux auteurs car pour Rancière, la logique identitaire serait

¹¹⁸ RANCIERE, J., *La méfiance*, p. 57

¹¹⁹ RANCIERE, J., *La méfiance*, p. 37

¹²⁰ RANCIERE, J., *La méfiance*, p. 49

prendre le risque de retomber dans une logique policière, qu'il s'agit justement de dénoncer. Il ne faut pas simplement considérer et comprendre la lutte pour la reconnaissance comme des demandes qui viennent confirmer l'identité des individus, même si l'on repart des identités en tant que telles. Le but n'est pas la reconnaissance dans la confirmation de son identité, ce qui serait encore une revendication qui adopte une posture de dominé. Au contraire, il s'agit de sortir de son identité car la revendication va au-delà de cette logique identitaire et d'une certaine appartenance culturelle. Ce n'est pas une reconnaissance de la minorité en question mais bien une reconnaissance universelle puisque l'objectif n'est pas d'accéder à *ma* différence mais à *la* différence. Rancière pense fondamentalement que les sciences sociales se méprennent sur le point suivant : elles interprètent mal le concept d'inégalité parce qu'elles le posent comme une réalité alors que l'inégalité même se fait par la reconnaissance de l'égalité – les individus se méprennent donc lorsqu'ils pensent qu'il s'agit simplement de passer de l'inégalité à l'égalité, car ce serait affirmer – selon la démonstration de Jacotot que présente Rancière – qu'« elle donne au maître la tâche de réduire la distance entre son savoir et l'ignorance de l'ignorant. Mais pour réduire cet écart, il doit sans cesse le recréer »¹²¹. En restant dans la logique identitaire, le monde commun ne peut être atteint de manière effective. Il faut donc plutôt y voir un élargissement de l'identité, dans la lutte, cette dernière étant un gage de progrès mais aussi celle qui permet le maintien d'une dynamique démocratique qui est amenée à se renouveler sans cesse. Cet élargissement identitaire passe surtout par la parole, et cette parole, entendue comme bruit dans la logique policière, doit pouvoir se transformer en la possibilité pour tout un chacun de pouvoir s'exprimer et d'être reconnu symboliquement au sein du tout de la communauté. Le terme de logos est important car il s'agit de manifester une parole et d'être égaux dans une communauté d'êtres parlants, où chacun a le droit de se prononcer sur ce qui est juste. Il s'agit de mettre en lumière « une part des sans parts »¹²².

2.4. Dimension esthétique de la pensée de Rancière

Une belle phrase qui illustre sa pensée « c'est l'effet de s'emparer de l'esthète, du langage du poète ou du temps du flâneur »¹²³. Cette manière qu'a Rancière de rattacher la politique à une dimension esthétique donne une beauté au geste politique. Cette dimension n'est pas nécessairement observable de manière explicite, mais elle creuse des chemins secrets. La littérature en est un exemple, Rancière illustrant un ouvrier tenant son journal. C'est une manière pour ce dernier de s'approprier ce que la société lui refuse. Rancière évoque ainsi une poétique du savoir et qui tend inexorablement à supprimer la distance entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas.

¹²¹ GENEL, K., DERANTY, J-P., *Reconnaissance ou mécontentement, un dialogue critique entre Jacques Rancière et Axel Honneth*, éd. de la Sorbonne, p.100

¹²² RANCIERE, J., *La mécontentement*, p. 53

¹²³ GENEL, K., DERANTY, J-P., *Reconnaissance ou mécontentement, un dialogue critique entre Jacques Rancière et Axel Honneth*, éd. de la Sorbonne, p.102

Il exprime cette « compétence partagée » mais qui tout de même pose question car la pensée de Rancière est une pensée de la rupture, il le dit lui-même. En effet, « il n'y a pas toujours de politique, il y en a même peu et rarement »¹²⁴. Nous pourrions donc en déduire que cette compétence partagée a elle aussi une existence réduite, celle du mouvement révolutionnaire lui-même, qui est ensuite réabsorbée dans la logique policière et qui n'a donc pas de durabilité, si ce n'est sur le moment. Le conflit naît de la motivation d'un désir d'égalitarisme – ce serait donc un conflit non pas tant comme une lutte pour la reconnaissance d'un point de vue identitaire comme nous le verrons chez Honneth, mais une lutte comme présupposition de l'égalité.

1.1. L'apport de la pensée de Rancière

Il s'agit d'un conflit entendu comme mécontentement, c'est-à-dire un conflit en termes de rupture mais aussi un conflit qui présuppose le principe de l'égalité. La mécontentement n'est pas violente car elle s'inscrit d'abord et avant tout au sein du langage, en tant que la parole est une manifestation des capacités des individus. C'est le conflit en tant que reconfiguration des assignations de l'ordre social. Le lien qui peut être fait à ce stade avec la pensée de Machiavel, c'est que cette reconfiguration pourrait être associée aux moyens extraordinaires auxquels le peuple recourt lorsque ce dernier ne parvient pas à se faire entendre, à la différence que ces moyens extraordinaires chez Rancière ne se développent pas sous une forme violente. Chez Machiavel, les institutions dans la République devaient se porter garantes de l'expression des humeurs du peuple – par l'exemple du moyen ordinaire de l'accusation – sous peine que ce dernier ne se manifeste en mobilisant des moyens extraordinaires. Ces derniers sont violents, faute de possibilité d'expression sur une scène publique. Nous retrouvons cette même idée chez Rancière. Les institutions se trouvant toujours du côté de la domination, il est en effet difficile d'envisager des moyens ordinaires puisque ces derniers sont justement censés être garantis par les institutions, ce qui est impossible chez Rancière. Il est donc nécessaire de trouver une voie alternative par la création d'une communauté langagière idéale qui présuppose l'égalité. Si ce moyen que nous pouvons qualifier de moyen extraordinaire n'est pas violent dans le même sens que chez Machiavel, nous pouvons tout de même évoquer une certaine violence révolutionnaire dans la mesure où Rancière marque la rupture totale de l'ordre établi. Néanmoins, la différence qui réside entre les deux auteurs c'est que chez Rancière il ne s'agit pas de l'expression à proprement parler des humeurs, qui seraient en quelque sorte une manifestation de diverses plaintes – puisque les petits ont simplement le désir de ne pas être dominés – mais bien l'expression de capacités qui ne sont pas reconnues.

¹²⁴ RANCIERE, J., *La mécontentement*, p. 37

Néanmoins, nous pouvons observer la prémisse d'une revendication de l'égalité chez Machiavel lorsqu'il décrit dans ses *Histoires Florentines* le passage d'un anonyme dans la révolte des *Ciampi* en Italie au 1378. En effet,

« ne vous effrayez pas de l'ancienneté de leur rang, dont ils se feront une arme contre vous. Tous les hommes, parce qu'ils ont une même origine, sont également anciens, et la nature les a tous formés sur le même modèle. Mettez-vous nus, et, sans aucun doute, nous paraîtrons les nobles, et eux le peuple, car ne n'est que la richesse et la pauvreté qui font la différence »¹²⁵.

Le fait qu'il s'agisse d'un anonyme permet de montrer également que ce dernier ne repart pas d'une identité, attribuant ainsi une importance à l'universalité que Rancière nous décrit.

Une autre divergence entre les deux auteurs est que chez Machiavel, l'expression est garantie par les institutions alors que chez Rancière cette expression doit se faire par rupture car les institutions se retrouvent toujours du côté de la domination. On s'accorde volontiers sur le fait que Machiavel et Rancière ont tous les deux contribué à une théorisation du conflit sur fond d'une hétérogénéité du social. En effet, une République ou une démocratie ne pourrait être nommée comme telle s'il n'y avait pas en même temps l'instauration d'un commun litigieux. Par contre, Roman souligne une divergence chez les deux auteurs dans la mesure où la conception de la démocratie de Rancière permet de venir corriger la conception républicaine de Machiavel.

En effet, Rancière rejetterait cette dimension républicaine car elle ne prendrait pas encore suffisamment en compte la garantie de la division et du pluralisme des sociétés. Si Machiavel voyait dans la République un idéal de l'avènement de la liberté des individus, cette dernière consisterait finalement dans une régression de la liberté suivant deux choses et que Roman expose : la persistance d'une communauté homogène se référant à un droit un et qui associerait les mœurs de la population aux lois édictées et de figer ces mœurs dans les institutions. Le républicanisme ne serait en réalité qu'un retour à une logique policière. L'idéologie républicaine « réclame la stricte délimitation des sphères du politique et du social et identifie la république au règne de la loi, indifférente à toutes les particularités »¹²⁶. Rancière fait en ce sens référence à la *politeia* platonicienne. Toutefois, Roman affirme qu'il est question d'une exagération de rapprocher d'une telle manière Machiavel et Platon, ce dernier étant finalement le seul à représenter pleinement l'archi-politique. « La conception du Républicanisme par Rancière est donc trop homogène. La tradition républicaine ne revient pas au projet d'intériorisation du lien communautaire dans une logique policière »¹²⁷.

¹²⁵ MACHIAVEL, N., *Histoires florentines*, III, 13

¹²⁶ RANCIERE, J., *La haine de la démocratie*, p.70

¹²⁷ ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la démocratie*, p.219

2. Axel Honneth et la lutte pour la reconnaissance fondée sur l'identité

C'est dans son ouvrage *Lutte pour la reconnaissance* que Honneth s'interroge sur le concept de reconnaissance et, corrélativement envisage le conflit comme lutte pour la reconnaissance. Cette dernière ne signifie pas le sens de la gratitude, dans la manière d'être reconnaissant envers quelqu'un mais bien une reconnaissance entendue au sens de demande de reconnaissance mutuelle. Sa théorie porte sur une « reconnaissance intersubjective de l'identité »¹²⁸, théorie qu'il réactive à partir des thèses hégéliennes, dans lesquelles Hegel tente de décrire l'expérience d'une rencontre entre deux subjectivités. Cette rencontre pose la problématique que chaque conscience appréhende l'autre conscience comme simple extériorité, ce qui empêche à chaque conscience d'apparaître à l'autre comme conscience de soi. Autrement dit, chaque conscience se sait elle-même mais elle ne peut apparaître comme telle à l'autre sans lui en avoir administré la preuve. Cette première thèse s'accompagne d'une seconde thèse selon laquelle il existe trois formes de reconnaissance possibles : l'amour, le droit et l'éthique. Enfin, cette lutte pour la reconnaissance s'effectue suivant une lutte morale, qui a pour origine l'expérience du mépris, plus fondamentalement celle d'une injustice sociale de laquelle naît la lutte. Il s'agit donc d'une grammaire morale des conflits sociaux et du conflit entendu comme lutte pour la reconnaissance.

Pour Honneth, les différentes formes de reconnaissances qui émanent de la scène sociale qui permet à la fois de définir ce qu'est une vie bonne et élaborer une théorie de la justice. Cela permet d'être attentif à des aspects non intégrés dans une théorie de justice en partant de situations négatives comme injustices sociales. Il propose ainsi une définition plus large de la justice en repartant du sentiment d'injustice. Cette formulation de l'injustice s'effectue à partir du moment où le rapport entretenu à soi constitue une faille puisque le soi désire qu'autrui reconnaisse le soi en question. Le soi ne parvient plus à se reconnaître en tant qu'individu inclus au sein d'une communauté car il n'est plus reconnu comme un « partenaire d'interaction à part entière »¹²⁹. Il s'agit donc de réinterpréter les principes normatifs à l'œuvre dans la société.

Honneth garde ainsi dans sa théorie la visée d'un idéal d'un rapport à soi accompli, même s'il précise que l'on ne peut jamais donner une définition exhaustive de ce qu'est véritablement un rapport à soi accompli. Honneth introduit le terme de souffrance en tant qu'il décrit parfaitement bien le ressenti ou le vécu de l'individu qui subit une injustice sociale. En effet, c'est notamment dans le dialogue que Honneth entretenu avec Rancière à Francfort-sur-le-Main en juin 2009 que Honneth introduit la souffrance en tant qu'elle est à l'origine de l'action.

¹²⁸ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 15

¹²⁹ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 227

La souffrance étant un affect, il est important de retenir ce passage lorsque nous évoquerons la seconde partie d'analyse consacrée à la rationalité ou à l'affectivité du conflit. C'est donc parce qu'il y a donc des injustices sociales qui mettent en péril ce rapport positif à soi que s'expliquent les demandes de reconnaissance. Honneth distingue trois formes de reconnaissances, qui sont la souche de toute vie sociale « et qui constituent chacune une source potentielle de conflits »¹³⁰.

2.1. Les trois formes de reconnaissances

La première forme correspond à la sphère de l'intimité où le vecteur essentiel est l'amour, l'amitié ou encore la famille – qui correspond au « premier degré de la reconnaissance réciproque »¹³¹ qui débouche sur la confiance en soi, au niveau du rapport à soi. Cette sphère s'explique chez le nourrisson et ensuite chez l'enfant d'une attention affective qui structure ce premier rapport à soi, pour contribuer au bon développement psychique, de la symbiose jusqu'à l'« abandon » qui fait de l'enfant une entité à part entière et différenciée. Chez l'adulte, ce rapport continue à se structurer sous forme d'amitié et d'amour, qui sont des besoins psychiques et physiques importants. C'est en résumé une sorte de sécurité affective.

La seconde forme de reconnaissance correspond à la sphère de la morale et du juridique où le vecteur est le droit qui prend la forme du respect de soi-même ou de la dignité et qui repose sur la certitude de la valeur de notre propre jugement moral et sur sa capacité à conférer à lui-même une valeur universelle à ses actions. L'individu est reconnu comme sujet de droit et indirectement parce que le droit a cette capacité de contraindre autrui à respecter la dignité d'autrui par ses actes et ses paroles. « Nous ne pouvons nous comprendre comme porteurs de droits que si nous avons en même temps connaissance des obligations normatives auxquelles nous sommes tenus à l'égard d'autrui »¹³².

A cette reconnaissance qui exprime « les qualités universelles des sujets humains »¹³³ s'ajoute la troisième forme de reconnaissance. Il s'agit de la sphère de la reconnaissance sociale qui débouche sur l'estime de soi. Elle contient l'idée que tout individu doit avoir le sentiment que les activités et les capacités qu'il exerce contribuent à la société. En effet, elle a « pour objet les qualités particulières par lesquelles les hommes se caractérisent dans leurs spécificités personnelles »¹³⁴. Honneth reconnaît dans cette lutte pour la reconnaissance le terme de « solidarité »¹³⁵ parce que l'estime dépasse ce que

¹³⁰ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 9

¹³¹ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 117

¹³² HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 132

¹³³ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 207

¹³⁴ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 207

¹³⁵ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 220

Honneth nomme une « tolérance passive »¹³⁶, comme c'est le cas dans le droit. Il y a en effet « un véritable sentiment de sympathie pour la particularité individuelle de l'autre personne »¹³⁷.

2.2. *La lutte pour la reconnaissance comme dénonciation d'une injustice sociale*

C'est dans le chapitre VI que Honneth établit la corrélation entre ces formes de reconnaissances avec celles des conflits sociaux, qui naissent d'une expérience qu'est le « mépris »¹³⁸. En effet, le fait que la confirmation de sa propre identité nécessite la reconnaissance d'autrui, le mépris « menace de ruiner l'identité de la personne toute entière »¹³⁹. Cette expérience du mépris à l'origine de la lutte dépend des trois formes de reconnaissances que nous avons citées ci-dessus, et à chacune d'elle correspond une forme de mépris particulière. Pour Honneth, « la lutte pour la reconnaissance constitue la force morale qui alimente le développement et le progrès de la société humaine »¹⁴⁰.

Ce sont donc les dénis de reconnaissance, les expériences du mépris qui génèrent l'entrée en conflit. Finalement, une vie juste et accomplie ne se produit que lorsque l'individu est reconnu par une altérité dans les trois sphères de la reconnaissance débouchant sur la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi. Le conflit est donc considéré comme un moment nécessaire pour rendre manifeste des attentes normatives. Le rapport à soi permet ainsi de faire progresser la société si les affects passifs relatifs à l'expérience négative de la reconnaissance se transforment en affects actifs comme signes positifs de participation et d'intégration à la communauté. En tout cas, sa théorie d'une lutte pour la reconnaissance n'est pas envisagée sous un aspect utilitariste qui repose *stricto sensu* sur une reconnaissance matérielle, sur des intérêts quantitativement mesurables mais qui repose sur la dignité et l'intégrité de l'individu qui se construit intersubjectivement.

Il s'agirait en quelque sorte d'un nouveau paradigme. En effet, comme le dit Jean-Pierre Delchambre dans son article *Désinstitutionalisation, vulnérabilité et enjeux de reconnaissance*, il y a une transition d'une simple redistribution matérielle des biens qui seraient liés à des enjeux socio-économiques vers une redistribution plus complexe, qui est celle des enjeux symbolico-identitaires¹⁴¹. Il s'agit d'une nouvelle conception du « partage politique » qui introduit au terme de l'incommensurable, c'est-à-dire, la manière donc chacun vit ce déni de reconnaissance et qui ne pourrait être mesuré.

¹³⁶ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 220

¹³⁷ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 220

¹³⁸ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 224

¹³⁹ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 224

¹⁴⁰ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 171

¹⁴¹ DELCHAMBRE, J-P, *Désinstitutionalisation, vulnérabilité et enjeux de reconnaissance*, dans les Recherches Sociologiques, *Souffrance sociale et attentes de reconnaissance*, Autour du travail d'Axel Honneth, UCL, 1999.

Il y a chez également chez Honneth une vulnérabilité de l'identité puisque cette dernière ne se compose qu'avec une altérité qui ne lui appartient pas. Cela montre déjà toute la difficulté d'une réalisation entière la reconnaissance, comme réalisation d'un champ pacifié. C'est ce à quoi fait pourtant penser Honneth lorsqu'il évoque une « pleine et entière reconnaissance qui constitue le but des transformations historiques »¹⁴², comme si le conflit pouvait faire l'objet d'une réconciliation.

La logique de la réconciliation à l'œuvre chez Honneth est porteuse d'un certain nombre de difficultés. On a l'idée chez Honneth comme finalement chez Machiavel, ou encore Rancière d'une dialectique non intégrative qui donne un rôle essentiel du conflit. Le conflit ou la lutte a quelque chose d'émancipateur et de socialisateur qui permet au sujet de conquérir des traits qui vont permettre le déploiement de ce rapport positif à soi-même. On peut se demander si sa théorie n'est pas tout de même guidée – à titre d'idéal – par l'idée d'une réconciliation possible là où les autres auteurs qui mettaient en avant le rôle du conflit tentant de montrer que le conflit est irréductible. Il y a l'idée d'idéal de reconnaissance pacifiée, à titre de but téléologique peut-être guidant la théorie d'Axel Honneth. Le moment conflictuel apparaît comme un moment nécessaire mais aussi comme moment provisoire qui pourrait être dépassé. Ce qui est visé est un champ pacifié. Toutefois, comme l'indique Rancière, il faut être attentif à cette idée qu'on peut certes faire une conquête de l'histoire de l'égalité mais il permet aussi d'être attentif que nos sociétés contemporaines sont formées par des formes d'exclusions nouvelles qui peuvent être engendrées aussi paradoxalement par les nouvelles formes de reconnaissance et de droit acquis. L'idée d'un progrès moral doit être considérée avec prudence chez Honneth.

2.3. *L'apport de la pensée de Honneth*

Le conflit est donc considéré par Honneth comme le moment qui permet aux individus de redéfinir les principes normatifs qui régissent la société, de les dénoncer pour combler leurs attentes normatives issues d'une expérience du mépris. Il s'agit en outre de remettre au cœur la dimension morale des conflits sociaux. Honneth tente ainsi de repartir des thèses hégéliennes qui fondent le conflit sur une base morale, cette dernière étant occultée chez Machiavel. Si j'interprète bien la distinction qu'opère Honneth dans sa *Lutte pour la reconnaissance*, c'est que Machiavel se rend incapable de penser la dimension éthique du conflit. Les deux auteurs partagent donc deux conceptions différentes du conflit. S'ils reconnaissent qu'il y a nécessairement des conflits entre deux consciences qui se rencontrent, ils ont néanmoins des manières différentes d'envisager le conflit.

¹⁴² HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 287

Honneth montre que la conflictualité entre les individus chez Machiavel, tout comme chez Hobbes est une lutte essentiellement basée sur la subsistance, « de la lutte individuelle pour l'existence »¹⁴³. Une telle conception des relations fondées sur l'intérêt égoïste des individus rends ainsi vain la possibilité de l'établissement d'une vie bonne. Le conflit chez Machiavel a pour finalité l'unique subsistance individuelle en plaçant le curseur sur le sujet seul. Or, si l'on prend la perspective d'Honneth, la lutte ne peut se réduire à une lutte pour l'existence mais doit se déplacer vers une lutte pour la reconnaissance, car le rapport à soi, la manière de déterminer le bon rapport à soi dans la société se fonde essentiellement dans un rapport de reconnaissance mutuelle, qui suppose parallèlement la dimension proprement morale qui accompagne le conflit. La communauté dans laquelle se situent les individus doit donc intégrer dans sa réalisation même une éthique qui se doit de réaliser l'idéal d'une vie bonne. La dimension juridique doit donc elle-même revêtir une dimension morale puisqu'elle est chez Honneth une des sphères de reconnaissance qui reconnaît les attentes normatives des individus. Ces dernières ne sont en réalité rien d'autre que des attentes morales de reconnaissances. Chez Machiavel et Hobbes, ces derniers devaient « assigner à l'État la tâche de neutraliser sans cesse ce conflit toujours menaçant »¹⁴⁴. Néanmoins, Audier dans *Machiavel, conflit et liberté* met en avant l'absurdité de placer Machiavel et Hobbes dans une même conception de la politique. En effet,

« Machiavel et Hobbes tirent des leçons divergentes : tandis que l'auteur des *Discorsi* considère l'antagonisme, inéliminable comme tel, doit être canalisé en sorte qu'il devienne productif et nourrisse la liberté de la cité, l'auteur du *Léviathan* s'efforce de conjurer le conflit par la justification du pouvoir absolu du souverain en tant qu'instance de contrainte capable de maîtriser cette conflictualité jugée par essence menaçante. Dans un cas, celui du Florentin, il peut donc y avoir de "mauvaises" et de "bonnes" divisions, des tumultes potentiellement favorables à la liberté ; dans l'autre, celui de Hobbes, la division est perçue comme un facteur d'anarchie que le pouvoir doit neutraliser »¹⁴⁵.

Les passions chez Machiavel, sont régulées par les institutions qui permettent l'expression pacifique de ces passions et non plus leur confrontation brutale – seulement il faut les organiser de telle sorte que ces conflits ne deviennent plus nuisibles au sein du corps social. Cela ne signifie pas non plus que la pensée de Machiavel soit dépourvue de toute moralité. S'il a effectivement rompu avec la tradition classique, introduisant ainsi une rupture entre morale et politique, il ne doit cependant pas être considéré comme immoral. Certes il réfute la moralité de type devoir être, de la raison absolue, mais il se fait garant d'un autre type de moralité, réel et adapté au contexte et aux circonstances historiques. Machiavel réfute ainsi « la pure exhortation morale, non par cynisme, mais au nom d'une exigence morale authentique »¹⁴⁶.

¹⁴³ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 22

¹⁴⁴ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 22

¹⁴⁵ AUDIER, S., *Machiavel, conflit et liberté*, p.276

¹⁴⁶ AUDIER, S., *Machiavel, conflit et liberté*, p.157

De plus, Audier, en invoquant la lecture lefortienne de Machiavel suppose l'existence chez ce dernier d'une lutte pour la reconnaissance et non pas simplement une lutte pour l'existence, comme le prétend Honneth. Le fait que le peuple chez Lefort ait un appétit ou un désir qui « n'a pas d'objet, est négativité pure, refus de l'oppression »¹⁴⁷ empêche d'enfermer le peuple dans une lutte uniquement axée sur l'intérêt égoïste. Le peuple est désir d'être et donc désir d'exister. Cela ne suppose-t-il donc pas une reconnaissance ? Le peuple devient donc la preuve qu'il est ouvert à la possibilité du dialogue, d'une entente dans le conflit qui se construit dans l'intersubjectivité sans prétention d'occulter ce conflit. Comme l'affirme Audier, il ne s'agit pas de dépasser le conflit, et le fait que les désirs chez Machiavel ont des enjeux radicalement différents ne signifie pas qu'une entente ne soit pas possible mais « simplement, celle-ci ne saurait avoir un statut définitif »¹⁴⁸.

Conclusion

Les lectures machiavéliennes du conflit et par la suite les lectures de Simmel, de Rancière et de Honneth nous montrent chacune que la dimension conflictuelle permet d'élaborer une démocratie dite authentique. En effet, le conflit doit avant tout être considéré comme institution du social et mode du vivre ensemble. C'est par le travail des négatifs que peuvent ressurgir sans cesse de nouveaux questionnements, ces derniers permettant de conférer une dynamique au champ politique. Lefort, que nous analyserons dans le troisième chapitre consacré à *L'institutionnalisation du conflit* permet déjà de nous montrer qu'une démocratie – opposée au totalitarisme – doit se nourrir des conflits et des divisions permettant de réinterroger la démocratie, qui doit sans cesse être redéfinie. Un pouvoir légitime ne se forme pas par des lois souveraines qui empêchent de remettre en cause un ordre établi mais se forme par la confrontation des divers points de vue. Roman dit lui-même que « nous vivons en aujourd'hui en démocratie au point d'y avoir nos habitudes, jusqu'à la prendre pour une évidence, un fait, une donnée que nous ne questionnons plus »¹⁴⁹. Ce qui est intéressant, c'est que le conflit permet cette ré-interrogation. Il est donc nécessaire d'établir ce que Roman appelle « un espace public dissensuel »¹⁵⁰, permettant de ménager une scène sociale sur laquelle une entente dans le conflit puisse faire jour sans occulter la place et le rôle que joue le conflit dans l'émancipation de la société. C'est ainsi que l'on découvre le conflit, non pas comme étant purement et simplement violent et qui annulerait la relation sociale mais elle permet au contraire de rapprocher les individus, de créer des liens et une unité dans la division. Il s'agit du conflit comme Simmel l'envisageait déjà, c'est-à-dire comme une forme de socialisation qui rapproche des contraires en vue d'une entente. Rancière est toutefois le seul à avoir envisagé le conflit dans sa radicalité, sans

¹⁴⁷ LEFORT, C., *Le travail de l'œuvre*, p. 477

¹⁴⁸ AUDIER, S., *Machiavel, conflit et liberté*, p.293

¹⁴⁹ ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la démocratie*, p.7

¹⁵⁰ ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la démocratie*, p.20

entente possible. En effet, le rôle de la politique chez Rancière est de rendre visible ce qui était rendu invisible par la mise au jour d'une méentente.

DEUXIEME PARTIE

LE CONFLIT EST-IL RATIONNEL OU PASSIONNEL ?

Introduction au chapitre

Cette analyse se concentre, comme le titre l'indique, sur la rationalité ou les passions qui peuvent être à l'œuvre au sein du conflit. Afin d'aborder cette thématique, il est d'abord nécessaire de revenir sur la distinction entre philosophie sociale et philosophie politique, que Honneth introduit au début de son ouvrage sur la *Lutte pour la reconnaissance*. L'origine du conflit, comme nous allons le voir, se définit par des caractères affectifs, qu'il s'agisse de la souffrance chez Honneth, ou encore des divers affects qui sont des éléments dissociateurs chez Simmel. Rancière, quant à lui, n'est pas très clair sur la notion de souffrance, n'envisageant pas les affects en tant qu'ils sont les véritables déclencheurs du conflit. C'est d'ailleurs un reproche que lui fera Honneth dans le dialogue à Francfort-sur-le-Main en 2009 lorsque ces derniers se sont opposés sur la question de la souffrance. La souffrance permettrait selon Honneth d'expliquer ce pourquoi les individus entrent en conflit, ce qui parallèlement apportait un sens au conflit. L'idée d'égalitarisme de Rancière serait bien trop abstraite. C'est pourquoi nous nous focaliserons davantage sur la pensée d'Honneth lorsqu'il évoque la souffrance car notre objectif dans cette seconde analyse sera bien de montrer qu'il y a une dynamique affective au sein des rapports sociaux. Il y a bien une théorie humorale qui érige le différend en politique. Machiavel lui-même envisageait cette dimension affective au cœur des rapports sociaux, c'est-à-dire le désir qui animait à la fois les grands et les petits. Cette thèse sera ensuite confrontée à la thèse habermassienne d'une éthique de la discussion, cette dernière se proposant d'intégrer le conflit dans un principe rationnel.

Or, déjà Simmel considère que dans tout conflit subsistent des impulsions psychiques, qui se mêlent aux intérêts des individus. Le conflit ne s'explique pas donc par sa seule rationalité, ce qui ne signifie pas non plus que le conflit, par la préservation d'une dynamique affective, soit du même coup dépourvu de toute rationalité puisqu'il débouche sur des valeurs objectives. S'il est vrai que Simmel introduit deux types de conflit, l'un focalisé sur la pulsion formelle d'hostilité, et l'autre sur la concurrence qui écarte au mieux tout caractères subjectifs, il accorde tout de même beaucoup d'importance aux affects car les interactions humaines sont multiples et complexes, constituées par nombres de fils sociologiques différents.

Chez Honneth, la dimension affective s'expliquera par la dimension morale qu'introduit sa théorie. La lutte pour la reconnaissance est d'abord une lutte pour la confirmation de soi, et non pas une lutte pour des intérêts. Il y a donc aussi des affects en jeu, car la reconnaissance ne s'affirme que par le jugement qu'autrui nous procure. Un déni de la reconnaissance entraînera des affects de haine, de colère ou de vengeance tandis qu'une reconnaissance contribuera à des affects actifs telle que la joie, et le bonheur qui pourront contribuer à une vie bonne et accomplie.

1. Distinction entre philosophie politique et philosophie sociale

Afin de répondre à la question initiale, il est d'abord nécessaire de revenir sur la distinction qu'introduit Honneth entre philosophie politique et philosophie sociale, ces deux types de philosophie reposant sur des conceptions différentes de l'individu humain et que Honneth souligne dans sa *Lutte pour la reconnaissance*.

« La philosophie sociale est née au moment où l'on a commencé à comprendre la vie en société comme une relation fondée sur la lutte pour l'existence. Machiavel, dans ses écrits politiques, dégagait d'abord l'idée selon laquelle les individus, non moins que les collectivités politiques, s'opposent constamment entre eux dans la défense d'intérêts concurrents. Thomas Hobbes reprit ensuite ce thème pour en faire le fondement de sa théorie contractuelle de la souveraineté de l'État »¹⁵¹.

La doctrine traditionnelle de la politique considère l'individu humain comme un agent à la fois indépendant et autonome, donc libre et rationnel et conscient de son intérêt propre. Autrement dit, l'être humain doit être capable de se retirer de la scène sociale dans l'objectif d'envisager l'intérêt collectif du plus grand nombre. La plupart des théories du *Contrat social*, que l'on retrouve explicitement chez Hobbes, reposent sur cette idée qu'à un moment donné, la raison intervient dans le processus de socialisation, dans la mesure où l'homme prend conscience qu'il est dans son intérêt, celui de la collectivité, de passer un contrat. D'ailleurs, « c'est la raison pour laquelle la science politique a toujours été à la fois une réflexion sur ce que devaient être les institutions et les lois, et une doctrine de la vie juste et bonne »¹⁵².

À l'inverse, la philosophie sociale définit l'individu humain comme un individu qui est constitué de relations et avant tout, compris d'abord comme un être de nature, avec ses besoins et ses désirs. La philosophie sociale évoque l'homme comme un être de passion, de désir, constitué par des relations multiples, d'où l'idée de la nécessité de prendre en question, dans la réflexion du jeu politique, cet aspect passionnel. Le questionnement du rapport entre raison et passions dans le conflit reste d'une actualité flagrante pour réfléchir au comportement politique.

Cette distinction permet ainsi d'interroger le rapport de la raison aux passions. En effet, le moteur de la politique et de sa dynamique ne repose pas essentiellement au sein de la raison, suivant l'idée qu'il s'agit d'une illusion d'affirmer que l'on amène les individus à suivre leur seule raison, autrement dit, à suivre des principes qui se veulent exclusivement rationnels. La logique politique est d'abord affective, autrement dit, ce qui met en jeu les passions humaines, non pas que cette logique soit dépourvue de toute rationalité, mais que cette dernière reste présente en tant *qu'effet ou conséquence des affects premiers*. Il s'agit donc de s'interroger premièrement sur les facteurs déclencheurs du conflit lui-même avant d'aborder le conflit en tant que tel.

¹⁵¹ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 13

¹⁵² HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 18

1.1. À l'origine du conflit, les affects

Chez Machiavel, l'homme n'est pas non plus fondamentalement défini comme un être rationnel, au contraire, si l'homme entre en conflit, ce n'est pas parce qu'il est foncièrement mauvais, comme bon nombre auraient pu le croire, mais fondamentalement parce qu'il est un être de désir. C'est d'ailleurs suite à l'insatiabilité de son désir que s'installe le conflit. Il s'agit d'une pensée à la fois défendue par Spinoza, qui positionne l'homme en tant qu'être de désir mais aussi comme disposant d'affects. Simmel évoque lui-même ces affects puisque « dans les faits, ce sont les causes du conflit, la haine et l'envie, la misère et la convoitise, qui sont véritablement l'élément de dissociation »¹⁵³. Le désir est susceptible de provoquer le conflit lorsque deux consciences se rencontrent. Il y a donc une réelle dynamique affective à l'origine du conflit que même Honneth décrit par référence au sentiment de souffrance, devenant ainsi un moteur pour l'action. C'est ainsi que Spinoza définit l'homme en tant qu'il est indéniablement un être de désir avant d'être un être de raison. Cette thèse, que l'on retrouve dans son *Traité politique* ainsi que dans son *Traité théologico-politique* a donc le mérite d'être brièvement traitée.

1.2. Le désir chez Spinoza

Le détour par la pensée de Spinoza est intéressante car elle éclaire certaines positions qui montrent que ce qui amène l'homme à agir, c'est son désir, sa puissance d'être. L'homme n'est pas d'abord libre volonté mais il est caractérisé par son désir. Ce dernier a pour cause le jugement qu'on peut avoir sur une chose car on ne tend pas vers une chose parce qu'on la juge bonne mais parce que le désir précède.

« Il est en effet certain (et nous l'avons reconnu pour vrai dans notre Éthique) que les hommes sont nécessairement sujets aux passions, et que leur nature est ainsi faite qu'ils doivent éprouver de la pitié pour les malheureux et de l'envie pour les heureux, incliner vers la vengeance plus que vers la miséricorde ; enfin chacun ne peut s'empêcher de désirer que ses semblables vivent à sa guise, approuvent ce qui lui agréé et repoussent ce qui lui déplaît. D'où il arrive que tous désirant être les premiers, une lutte s'engage, on cherche à s'opprimer réciproquement, et le vainqueur est plus glorieux du tort fait à autrui que de l'avantage recueilli pour soi [...] en sorte que, s'imaginer qu'on amène la multitude ou ceux qui sont engagés dans les luttes de la vie publique à régler leur conduite sur les seuls préceptes de la raison, c'est rêver l'âge d'or et se payer de chimères »¹⁵⁴.

Par exemple, même le sage qui est censé vivre au-delà des affects parce qu'il est soit disant conduit par sa seule raison ne saurait surpasser les affects. En effet, « il n'a pu rejoindre la raison, puis approfondir son existence dans la raison que pour en avoir éprouvé les affects spécifiques – puisque seul des affects peuvent déterminer quelqu'un à faire quelque chose, y compris devenir sage »¹⁵⁵. Si les individus baignent constamment dans les affects – passifs dans la plupart des cas pour Spinoza – c'est

¹⁵³ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 19

¹⁵⁴ SPINOZA, B., *Traité politique*, chap. 1, §5, (trad. de E. SAISSET)

¹⁵⁵ LORDON, F., *Les affects de la politique*, p.32

parce que l'homme ne constitue qu'une seule partie de la nature, sans détenir de vision englobante sur le monde qui l'entoure, il ne peut donc nécessairement avoir une idée adéquate de tout ce qui l'affecte, des choses extérieures qui agissent sur lui et viennent le déterminer. En effet,

« la nature n'est pas renfermée dans les bornes de la raison humaine, qui n'a en vue que le véritable intérêt et la conservation des hommes ; mais elle est subordonnée à une infinité d'autres lois qui embrassent l'ordre éternel de tout le monde, dont l'homme n'est qu'une fort petite partie. C'est par la nécessité seule de la nature que les individus sont déterminés d'une certaine manière à l'action et à l'existence. Donc tout ce qui nous semble, dans la nature, ridicule, absurde ou mauvais, vient de ce que nous ne connaissons que les choses qu'en partie, et que nous ignorons pour la plupart l'ordre et les liaisons de la nature entière ; nous voudrions faire tout fléchir sous les lois de notre raison »¹⁵⁶.

Il s'agit d'ailleurs de l'un des aspects évoqué dans la préface de Freund lorsque celui-ci faisait état d'un caractère fini de l'homme, ce qui suppose une connaissance limitée. Si la nature n'est pas « renfermée dans les bornes de la raison humaine »¹⁵⁷, c'est parce que Spinoza conçoit l'homme de manière unitaire, à la fois composé d'un esprit et d'un corps. Spinoza est donc loin de poursuivre l'idée d'un dualisme cartésien plaçant l'esprit d'une part et le corps d'autre part. Les affects ne peuvent pas ne pas exister au profit d'une raison suprême parce que l'esprit ne peut pas exister sans être ancré dans la texture d'un monde. La raison est donc uniquement éclairante en ce qu'elle permet à l'homme de former des idées adéquates, orienter convenablement le désir de l'homme et ainsi le favoriser. Cependant, la raison ne peut pas faire en sorte que l'homme ne puisse pas être affecté du tout, encore une fois pour la simple raison que l'homme est considéré de façon unitaire. Il faut donc que la raison puisse s'accorder avec le désir, de manière à pouvoir l'orienter d'une meilleure façon. La raison doit donc se combiner à la passion, de telle sorte à transformer ces affects passifs que peuvent revêtir le mépris, la tristesse, la haine ou la vengeance vers des affects actifs que sont la joie, le bonheur, condition d'une vie bonne et accomplie.

1.3. Simmel, Rancière et Honneth face à l'affectivité

Si Simmel développe dans *Le conflit* l'idée possible de l'existence d'une éventuelle pulsion formelle d'hostilité, même si cette dernière est selon lui à elle seule insuffisante à initier le mouvement des conflits sociaux, il ne l'exclut toutefois pas, puisque les affects constituent les éléments véritables de dissociations. Ces affects s'observent également dans le conflit pour le « renforcer, comme une pédale forte »¹⁵⁸. Chez Honneth, c'est le sentiment de souffrance dans la lutte pour la reconnaissance qui est le moteur qui initie le mouvement vers le conflit.

¹⁵⁶ SPINOZA, B., *Traité-Théologico politique*, chap. XVI (trad. E. SAISSET)

¹⁵⁷ SPINOZA, B., *Traité-Théologico politique*, chap. XVI (trad. E. SAISSET)

¹⁵⁸ SIMMEL, G., *Le conflit*, p. 44

C'est notamment dans le dialogue avec Rancière à Francfort-sur-le-Main en juin 2009 que Honneth introduit la souffrance en tant qu'elle est à l'origine de l'action. En effet, si les individus agissent, c'est bien parce qu'ils se réfèrent à une souffrance réelle, celle d'un déni de la reconnaissance qui est elle-même le synonyme d'une expérience du mépris. Honneth décrit en ces termes « que, avant même d'atteindre les sujets dans leur liberté d'action ou de leur porter un préjudice matériel, il les blesse dans l'idée positive qu'ils ont pu acquérir d'eux-mêmes dans l'échange intersubjectif »¹⁵⁹, de plus que ces « ces émotions signalent un malaise vis-à-vis des catégories existantes de reconnaissance politique, qu'il nous faut ensuite surmonter »¹⁶⁰.

Cette souffrance se manifeste dans sa théorie sous différentes formes, suivant l'une des trois sphères de la reconnaissance dans laquelle l'individu se retrouve. Néanmoins, qu'il s'agisse des trois types de souffrance différentes, cela n'empêche pas que les individus soient sujets à des « réactions émotionnelles négatives, telles que la honte, la colère ou l'indignation ressentie face à l'injure ou au mépris »¹⁶¹, qui sont autant d'affects passifs qui les mènent vers une lutte pour la reconnaissance. La souffrance, chez Honneth revêt donc trois types, correspondant chacune aux dénis des différentes formes de reconnaissances que nous avons citées ci-dessus. En effet, le mépris peut engendrer une souffrance en détruisant la confiance en soi par des sévices corporels comme le viol et la torture, ce qui entraîne donc une grande souffrance parce que la longue constitution d'une reconnaissance sur le plan affectif est soudainement brisée. Le mépris peut ensuite être à l'origine d'une humiliation dans le respect que l'individu se portait à lui-même, dans la mesure où certains de ses droits juridiques ne lui sont plus reconnus.

Enfin, l'expérience du mépris peut entraîner une perte de l'estime de soi qui s'évalue en termes de valeurs sociales. L'individu souffre dans le fait même que certaines de ses activités ou capacités ne sont plus reconnues par la société. Dans tous les cas, il s'agit d'une atteinte personnelle qui touche l'intégrité et la dignité de l'individu. En effet, il n'y a pas de réaction sur « un mode affectivement neutre aux blessures sociales comme la violence physique, la privation de droits et l'atteinte à la dignité humaine »¹⁶². La raison ne peut donc avec certitude orienter les actions humaines, au contraire, elle doit prendre en compte qu'une grande partie de nos actions sont dues à cette logique affective qui tisse et à la fois défait les liens dans une société qui se développe à partir de la morale.

¹⁵⁹ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 223

¹⁶⁰ GENEL, K., DERANTY, J-P., *Reconnaissance ou mésentente, un dialogue critique entre Jacques Rancière et Axel Honneth*, éd. de la Sorbonne, p.78

¹⁶¹ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 231

¹⁶² HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, p. 235

« Je crois qu'il que nous ne pouvons-nous passer d'une certaine notion de souffrance qui nous permet alors d'introduire des émotions et des sentiments politiques dans le cadre de l'explication politique »¹⁶³.

Quant à Rancière, sa pensée est davantage complexe car il est beaucoup plus formel que Honneth sur cette question de la souffrance. S'il y a bel et bien une forme de reconnaissance à l'œuvre chez Rancière par le présupposé de l'égalité, la souffrance, en revanche, ne constituerait pas une source de motivation pour expliquer l'enclenchement d'un processus de l'action. Rancière parle essentiellement en termes de rupture, de « reconfiguration du champ du possible »¹⁶⁴ de telle sorte que la politique ne peut trouver son explication dans la souffrance. Il émet d'ailleurs la distinction fondamentale entre l'injustice et la souffrance. Si Honneth repart donc des injustices sociales, il devrait justement, selon Rancière, exclure la souffrance de sa théorie d'une lutte pour la reconnaissance puisque injustice et souffrance sont deux choses différentes. Le fait que Rancière se soit inspiré de certains textes de mouvements ouvriers le persuade que « ce qui importait dans ces textes, ce n'était pas le fait de souffrir d'un manque d'argent, des conditions d'existence etc. mais la souffrance du déni de certaines capacités : non pas souffrir de la faim, mais souffrir du fait d'expérimenter un temps brisé, des choses comme ça »¹⁶⁵. Il ne s'agit donc pas de repartir d'une souffrance individuelle, souffrance qui peut à son tour être collectivement partagée, mais il s'agit d'une souffrance qu'il qualifie de symbolique¹⁶⁶, une souffrance en termes de déni des capacités. Toutefois, cette réponse nous laissant perplexe, nous apprécierons davantage la réponse que Honneth fournit du sentiment de souffrance comme initiateur de l'action politique. Néanmoins, qu'il s'agisse de Honneth ou de Rancière, ce n'est pas l'intérêt qui érige le différend en politique puisqu'il s'agit essentiellement d'une lutte pour une reconnaissance de type symbolique qui ne repose pas sur un aspect matériel. Chez Honneth, la dynamique affective s'observe dans la dimension morale qu'il accorde à sa théorie d'une lutte pour la reconnaissance. Yannick Courtel, dans son article *La lutte pour la reconnaissance dans la philosophie sociale d'Axel Honneth* explique que cette lutte provient de l'étonnement, qui est un affect venant d'une situation donnée, entraînant une blessure profonde qui mène à la lutte.

¹⁶³ GENEL, K., DERANTY, J-P., *Reconnaissance ou mécontentement, un dialogue critique entre Jacques Rancière et Axel Honneth*, éd. de la Sorbonne, p.92

¹⁶⁴ GENEL, K., DERANTY, J-P., *Reconnaissance ou mécontentement, un dialogue critique entre Jacques Rancière et Axel Honneth*, éd. de la Sorbonne, p.91

¹⁶⁵ GENEL, K., DERANTY, J-P., *Reconnaissance ou mécontentement, un dialogue critique entre Jacques Rancière et Axel Honneth*, éd. de la Sorbonne, p.91

¹⁶⁶ GENEL, K., DERANTY, J-P., *Reconnaissance ou mécontentement, un dialogue critique entre Jacques Rancière et Axel Honneth*, éd. de la Sorbonne, p.92

Le tort ou le sentiment d'injustice est donc fondamentalement un ressenti. C'est d'abord la théorie humorale qui érige le différend en politique. En effet, nous ne sommes pas avant tout guidés, dans ce contexte, par une lutte qui tourne autour d'intérêts, ce qui serait plus propice à la pensée de Simmel et à sa pensée de la concurrence, mais nous sommes bien dans une lutte davantage symbolique, non purement matérielle et quantitativement mesurable où chacun espère se retrouver dans une affirmation de soi, que cette dernière prenne la forme de la confiance en soi, du respect de soi ou de l'estime de soi. Nous avons affaire à une expérience qui est vécue sur un plan négatif et qui génère un manque qui doit être comblé pour être subjectivement reconnu. C'est avant tout une demande d'autonomie et une demande de participation à la communauté à laquelle l'individu se trouve exclu. Cette lutte constitue donc la volonté d'une élaboration des conditions de la justice et de la vie bonne mais aussi de prendre en compte la dimension morale en tant qu'elle occupe une place centrale dans la réalité sociale. Ce qui permet d'appréhender sa théorie comme une dynamique affective, c'est parce que Honneth montre que les conflits sociaux ont une orientation morale. Sa théorie fait donc une corrélation entre la morale, dont les sentiments sont inhérents avec la lutte pour la reconnaissance et qui est repris par le sentiment de départ de souffrance. Ce qui fait entrer l'individu en lutte est donc bien une réaction morale, de nature symbolique, et non pas la réaction objective et rationnelle d'une demande matérielle.

1.4. Le conflit est-il passionnel ou rationnel ?

L'aspect passionnel à l'origine du conflit est donc indéniable, nous venons de le voir. Il est celui qui institue le différend en politique. Mais comme l'évolution positive des démocraties doit préserver l'aspect conflictuel qui est de prendre en considération la parole de chacun, il faut tenter d'élaborer une scène conflictuelle dans laquelle le conflit puisse se dérouler au mieux – c'est-à-dire débattre sans que les affects ne soient à même de venir détruire les relations. Il faut aménager des espaces de discussion, qui puissent être encadrés, afin de ménager une entente dans le conflit, non pas que le conflit disparaisse mais qu'il puisse y avoir une entente dans le conflit tout en le maintenant. La question est un peu ambiguë parce qu'il est évident que tous les conflits ne sont pas bons, qu'ils doivent au mieux être canalisés. Il est donc nécessaire pour cette raison d'établir un système politique susceptible d'inclure au mieux les conflits pour que ces derniers puissent être productifs et aboutir à une entente dans le conflit. Ce modèle politique ne peut d'ailleurs être autre chose que l'institutionnalisation du conflit lui-même.

La démocratie délibérative de Jürgen Habermas en est un exemple. Ce dernier fonde le conflit sur un principe de raison. En plaçant le conflit au sein d'une théorie normative, celle d'une éthique de la discussion, Habermas tente d'une certaine manière à faire du conflit l'enjeu d'une simple discussion rationnelle. Or, le reproche qui pourrait être fait à ce stade, c'est que si le différend devient rationnel, alors il peut être rapidement traité et faire l'objet d'une concertation générale. L'objectif de la démocratie délibérative de Habermas aurait donc pour visée la prédilection de l'entente et du consensus. La pratique institutionnelle du conflit ne serait donc qu'une visée de neutralisation du conflit. Or, il est difficile de faire du conflit quelque chose de rationnel, puisque concrètement, les expériences quotidiennes confirment que les réquisits de bonne volonté, de reconnaissance ou d'intercompréhension ne sont pas respectés. Rancière et Honneth s'opposent ainsi à la théorie de Habermas, bien que Honneth maintienne quelques conceptions de la pensée habermassienne.

Le philosophe, sociologue et théoricien Jürgen Habermas, prédécesseur de Axel Honneth à l'École de Francfort, est celui qui a notamment mis au point l'idée d'une politique délibérative, permettant la mise en exergue d'un espace public, nom qu'il donnera à l'un de ses ouvrages paru en 1962. Roman explicite sa pensée à partir de l'émergence au XVIII^{ème} siècle, d'une sphère publique bourgeoise qui fût au cœur de l'introduction d'un espace de discussion, et donc représentée par la bourgeoisie. Ces bourgeois deviennent critiques vis-à-vis du pouvoir politique et contestent sa domination. La discussion devient à ce moment un outil critique permettant de débattre sur le juste et l'injuste. C'est comme l'indique Roman, la mise en place d'un « espace de contestabilité »¹⁶⁷, véritable prémisse d'une démocratie fondée sur la participation active des individus, peu importe leur statut social. Si cette sphère publique bourgeoise fût d'abord critique, elle s'est toutefois à son tour constituée comme une reproduction de la domination, comme l'atteste l'histoire. Habermas a repris ce concept de la discussion pour élaborer sa théorie d'une éthique de la discussion. Ce modèle théorique de la politique délibérative défend l'idée qu'une prise de décision est légitime si elle procède d'une mise à l'épreuve des opinions et des raisons qui place les individus sur une même échelle d'égalité. Chacun peut ainsi prendre la parole en tentant d'appuyer ses opinions par des arguments forts pouvant mener à un consensus. Cette communication rationnelle repose sur des principes à la fois épistémologiques et des principes moraux. Les premiers concernent les prétentions à la vérité, à l'objectivité ou encore au respect de la non-contradiction etc. tandis que les seconds désignent le respect de la solidarité, du non droit au mensonge etc. permettant ainsi de mener à bien la discussion.

¹⁶⁷ ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la Démocratie*, p. 140

Tout non-respect de ces principes mènerait inexorablement à des contradictions performatives. Concrètement, son idée, c'est que pour chercher des principes moraux où éthiques qui doivent mener une bonne discussion, il y a moyens de tirer ces normes du langage lui-même. Quand je discute avec quelqu'un, j'obéis implicitement à certaines normes sans lesquelles l'acte de langage que je pose à l'égard de mon partenaire n'aurait pas de sens. Quand je prends la parole et que je m'adresse par exemple à un auditoire d'individus que je conçois en *alter ego*, je les reconnais puisque je leur adresse la parole et leur admetts le droit de me répondre. Je prends donc la parole en m'adressant à un interlocuteur qui accepte d'entrer dans une discussion avec ce que cela implique sur le plan moral. Une discussion réussie est celle qui répond à des normes transcendantales à valeurs universelles. Il s'agit donc d'une discussion collective qui suppose la reconnaissance et l'intercompréhension de celui à qui je parle. Ce que l'on observe néanmoins avec la pensée de Habermas, c'est qu'en fondant une communication rationnelle où les inégalités sont momentanément mises entre parenthèses, il ne se rend pas capable de penser le conflit en société. Roman souligne que chez Habermas, « il n'y a pas de conflit civil entre des classes sociales, mais tout au plus des désaccords possibles entre les individus comparables à des dissensus cognitifs temporaires qu'une discussion réussie surmontera par sa perspective consensualiste »¹⁶⁸. Il ne prend pas suffisamment en compte que toutes les couches de la société n'ont pas accès au domaine de l'argumentation et d'un usage public de la raison. Cette démocratie ainsi suggérée s'ancre difficilement dans la pratique concrète d'une lutte des classes. Si « la formation d'un espace public authentique a pour finalité la régénération ou la revitalisation du conflit au sein de la société »¹⁶⁹, le fait de fonder exclusivement le conflit sur une logique rationnelle inhérente aux normes de langages se rend incapable de penser un « espace public dissensuel »¹⁷⁰. L'entente est en effet chez Habermas liée à la discussion mais il y a toujours le risque que cette discussion soit instrumentalisée par une des parties prenantes. Avec son modèle, il pense pouvoir corriger les rapports de domination comme si l'on pouvait parvenir à une entente parfaite. Chez Habermas, si l'on observe qu'il redonne une certaine dynamique à la conflictualité qui témoigne des points de vue divergents, sa théorie réduit l'antagonisme social par l'entente possible entre toutes les classes, par la reconnaissance et l'intercompréhension qui sont des normes du langage. En effet, « une discussion réussie, pour Habermas, ne peut déboucher sur la reconnaissance d'un différend qui supposerait que le langage soit hétérogène »¹⁷¹. Ce consensualisme dont fait preuve Habermas sera d'ailleurs critiqué par Rancière de manière radicale mais aussi par Honneth, à l'exception que ce dernier conserve la dimension intersubjective si chère à Habermas. Même Simmel n'envisage

¹⁶⁸ ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la Démocratie*, p. 281

¹⁶⁹ ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la Démocratie*, p. 142

¹⁷⁰ ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la Démocratie*, p. 20

¹⁷¹ ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la Démocratie*, p. 167

pas que le conflit ne puisse revêtir qu'un aspect rationnel. Il est les deux à la fois puisqu'il est « adéquat de haïr aussi l'adversaire contre lequel on se bat pour une raison quelconque »¹⁷².

1.5. Rancière, face à Habermas

Rancière part d'une conception du social qu'il n'est pas possible de mettre en accord avec l'approche habermassienne. Ils détiennent chacun une vision différente quant à la définition de la démocratie. Habermas s'inscrit avant tout dans une théorie de justice ou il s'interroge sur les normes formelles tournant autour de l'idée fondamentale de justice aux différents points de vue. Or, Rancière, dans le troisième chapitre de la *Mésentente*, expose ses arguments à l'encontre d'une telle théorie de la justice. Le premier argument qu'il s'agit d'exposer est l'usage inégal de la raison. L'idéal communicationnel d'Habermas est en effet contestable puisque le monde social est inégal, hiérarchisé et réparti en différentes compétences. La compétence des ouvriers par exemple n'étant déterminée que par la seule force des bras, il n'est pas envisageable qu'ils puissent prendre part à un idéal de la communication fondé sur l'argumentation. La politique, pour réaffirmer l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui, doit donc mettre en lumière, rendre visible ce qui était jusque-là invisible. Il y a donc à l'origine une mésentente qui introduit le conflit et ce conflit ne peut se dissiper. Il ne suffit pas, comme le fait Habermas de manifester des normes universelles inhérentes au langage lui-même, à savoir des normes épistémologiques et des normes éthiques qu'il faut respecter pour mener une discussion réussie. Rancière montre que finalement la prise en compte de la contradiction performative ne suffit pas – à savoir la prétention à la vérité, à l'objectivité et au respect du principe de non contradiction etc. tout comme les principes moraux de la solidarité, de sincérité etc.

« La figure du commun chez Rancière ne permet pas d'unir les hommes ou de les rassembler mais bien de les opposer pour contester la négation de l'existence d'un langage commun de la part de ceux qui dominant. La communauté des êtres parlants est une « présupposition » à actualiser, non « un but à atteindre », est toujours bafouée ou niée par les dominants, la police ou le pouvoir »¹⁷³.

Roman parle en termes de « choc des contraires »¹⁷⁴, et non pas de faire « tenir ensemble des contraires »¹⁷⁵. La raison se rend donc incompréhensible pour rendre compte des rapports conflictuels.

¹⁷² SIMMEL, G., *Le conflit*, p.44

¹⁷³ ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la démocratie*, p. 220

¹⁷⁴ ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la démocratie*, p. 221

¹⁷⁵ ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la démocratie*, p. 221

1.6. Honneth, face à Habermas

Il s'agit pour Honneth de prolonger la pensée de Habermas, mais sous un nouveau paradigme puisque Habermas a tendance à substituer la pratique à la théorie. Roman interprète la pensée de Habermas en tant que celle-ci est une pensée de la construction. Or, il faudrait davantage se situer dans une pensée de la reconstruction, ce que serait le projet de Honneth. En effet, « la critique constructive part d'une description d'une situation de justice idéale pour critiquer ce qui est par ce qui doit être. La critique reconstructive, elle, a pour intention de reconstruire les attentes des individus, à partir de leurs expériences de l'injustice »¹⁷⁶. Il s'agit donc pour Honneth de renoncer à ce cas de figure d'une morale trop abstraite pour privilégier une éthique plus concrète. Une morale formelle est difficilement applicable. S'il y a donc une morale, il s'agit d'abord de repartir d'un contexte singulier. C'est un nouveau paradigme qui permet de penser la politique en avant de la morale. C'est pour cela qu'Honneth repart des situations concrètes des individus qui ont un besoin de reconnaissance, par le déni de reconnaissance qu'ils rencontrent. Le conflit est une étape nécessaire pour que des attentes morales soient comblées, tant sur le plan affectif, juridique et social. Honneth maintient la dimension intersubjective d'Habermas puisque la constitution d'un bon rapport à soi ne se fait que par le biais d'une intersubjectivité. Toutefois, cette dernière ne se forme pas aussi aisément. Concrètement, la pensée de Habermas est trop abstraite. « Habermas conçoit un espace public trop restreint, qui dénie et laisse à ses bords toute demande de reconnaissance qui ne parvient pas au stade de l'argumentation [...] L'argumentation est un critère trop exclusif »¹⁷⁷. Les conflits sont donc des luttes pour la reconnaissance qui s'inscrivent au-delà de la pratique rationnelle du conflit. Les conflits s'inscrivent dans la dimension affective des individus.

1.7. Conclusion

Si les conflits trouvent leur origine dans des passions – à l'exception de Rancière, dont on ne comprend pas pourquoi il ne fonde pas le conflit sur les affects – il est nécessaire d'établir un espace public de discussion afin de permettre de les canaliser. Toutefois, la manière dont Habermas traite le conflit en l'ancrant au sein d'une raison dialogique tend davantage à l'exclure. Ce n'est pas étonnant si l'on s'accorde sur le fait que ce qui est purement rationnel est concertable. Honneth a le souhait de repartir des conditions sociales des individus, ce qui rend la chose bien plus complexe puisque la disposition affective des individus empêche cette pleine canalisation des conflits.

¹⁷⁶ ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la Démocratie*, p. 197

¹⁷⁷ ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la Démocratie*, p. 198

La théorie normative de Habermas est simpliste lorsqu'elle prétend mettre les inégalités entre parenthèses le temps de la discussion. C'est la raison pour laquelle Honneth introduit – pour corriger la théorie normative de Habermas – un élément affectif tel que la souffrance et l'expérience du mépris pour rendre visible une asymétrie dans les rapports sociaux. En d'autres termes, il ne suffit pas de prétendre à une bonne volonté entre sujets. Cela supposerait une pleine intercompréhension et reconnaissance entre individus.

Une question peut surgir à ce stade. En effet, à quoi cela sert-il encore de discuter si ce qui nous oppose provient de passions antagonistes ? En soi, la discussion n'est pas vaine puisqu'elle doit avoir lieu pour instaurer un commun litigieux. Toutefois, je pense qu'il faille accepter que cette discussion inclue une part de non concertable. Rancière montre bien que le moment de l'égalité est rare et qu'il faut rester prudent sur les nouvelles formes d'exclusions qui peuvent resurgir. Les tentatives de pacifications institutionnalisées du conflit ne serviraient donc qu'à une croisée des enjeux, face à deux désirs qui seront toujours inconciliables.

TROISIEME PARTIE

LA QUESTION DE L'INSTITUTIONNALISATION DU
CONFLIT

Introduction au chapitre

La question de l'institutionnalisation repose principalement sur la mise en place d'un dispositif institutionnel qui fixe et encadre le conflit afin de minimiser les risques d'un morcellement de la société. C'est en d'autres termes la question d'une humanisation du conflit afin que ce dernier ne soit plus simplement synonyme de violence. L'institutionnalisation du conflit permet ainsi de circonscrire l'activité conflictuelle, rendue légitime par le dispositif étatique. Il est dès lors intéressant de se pencher sur cette question lorsqu'il est souvent considéré à tort que l'institutionnalisation du conflit suppose sa nécessaire neutralisation. Instituer n'est pas occulter. Les réflexions de Claude Lefort dans le *Travail de l'œuvre* ou encore dans ses *Essais sur le politique* permettent ainsi de repenser toute la fécondité du conflit et d'afficher ce dernier au rang de l'émancipation. Le conflit est ce qui permet l'émancipation dans la mesure où il est essentiellement une remise en question de l'ordre établi, ce qui suppose parallèlement que le pouvoir doit être un lieu vide. Lefort affirme en effet qu'il est

« inutile d'insister sur le détail du dispositif institutionnel. L'essentiel est qu'il interdit aux gouvernants de s'approprier, de s'incorporer le pouvoir. Son exercice est soumis à la procédure d'une remise en jeu périodique. Il se fait aux termes d'une compétition réglée, dont les conditions sont préservées d'une façon permanente. Ce phénomène implique une institutionnalisation du conflit »¹⁷⁸.

La démocratie selon Lefort est donc le régime qui institutionnalise le conflit, mais de façon tout à fait subtile puisque le conflit est lui-même ce qui est en droit d'institutionnaliser. En effet, la confrontation des points de vue divers est ce qui permet de légitimer la décision politique. Le conflit se rend garant d'une démocratie toujours mobile et changeante. Le pouvoir est désormais un « *lieu vide* »¹⁷⁹, non pas que cela signifie qu'il n'y ait plus du tout de pouvoir, mais que les dirigeants sont uniquement au service de ce pouvoir que seul le conflit est capable de venir définir. L'exercice du pouvoir est ainsi articulé selon un principe réglé électif, à l'inverse du pouvoir monarchique qui envisageait le pouvoir dans le corps du Roi. Seuls sont donc « visibles les mécanismes de son exercice »¹⁸⁰, ce qui permet parallèlement à la démocratie de concevoir le conflit pour lui-même et dans sa radicalité. Plus radicale est encore la pensée de Rancière qui envisage le conflit en dehors des voies institutionnelles. En effet, n'y a-t-il pas une problématique des institutions qui encadrent le conflit ? Le conflit ne doit-il pas être pensé au-delà de l'encadrement strict pour permettre davantage une fluidité du conflit ?

¹⁷⁸ LEFORT, C., *Essais sur le politique*, p.28

¹⁷⁹ LEFORT, C., *Essais sur le politique*, p.28

¹⁸⁰ LEFORT, C., *Essais sur le politique*, p.28

Rancière propose ainsi dans la *Mésentente* de penser contre les institutions, contre la *police* et de mettre en œuvre un choc des confrontations. Il montre ainsi que le conflit ne peut se manifester qu'à partir d'une voie extra-institutionnelle afin que le peuple puisse réellement se faire entendre.

S'il est vrai que les théories de Lefort et Rancière divergent – notamment parce que Rancière ne considère pas la démocratie comme un régime politique mais comme un processus de subjectivation – ils ont néanmoins l'avantage d'adopter une réflexion commune de la conflictualité inhérente au champ social. Chacun, à sa manière, tente de questionner et de redéfinir la démocratie. En effet, ce que le conflit permet de penser, c'est la remise en question constante des institutions et de l'ordre établi. Enfin, ils partagent une vision commune du danger de l'identité comme occultation du conflit, qui pour Lefort empêche de penser l'institutionnalisation du conflit. Pour Rancière, l'identité ne permet pas de rendre compte entièrement du conflit, puisqu'elle appartient encore à une logique de pouvoir, d'un rapport de dominants à dominés. L'identité est donc négation du conflit.

1. Lefort et Rancière : une pensée de la démocratie

Claude Lefort, dans *Le travail de l'œuvre*, affiche au rang du fondement de la liberté les multiples tumultes et divisions entre la Plèbe et le Sénat, qui ont notamment fait la grandeur de Rome. Machiavel, cité par Lefort écrit en ces termes qu'il

« il n'y a pas l'ombre d'une raison à qualifier de désordonnée une république qui fût pleine d'exemples de si grande vertu, car s'il est vrai que les bons exemples sont l'effet d'une bonne éducation, et celle-ci l'effet de bonnes lois, ces bonnes lois, ce sont les tumultes qui les ont engendrées, que la plupart condamnent inconsidérément »¹⁸¹.

La critique du sens commun pourrait être celle d'un non-sens, dans la mesure où elle pense généralement associer au bon fonctionnement de la société l'absence de tumultes. En effet, comment pourrait-on croire que la désunion participe à l'émancipation de la société ? Selon Lefort, la pensée de Machiavel invite le lecteur à reconnaître cette division inhérente à toute société. Notre approfondissement de la lecture de Simmel, de Rancière mais aussi d'Honneth nous l'a bien montré, l'évolution sociétale ne serait pas aussi riche si elle était dépourvue de ses conflits. Dès lors, vouloir masquer la désunion pour faire croire à une union apparente irait à l'encontre de la liberté. Le peuple n'est pas simplement une multitude irrationnelle hurlante et agitée mais Machiavel l'institue en acteur politique à part entière avec cette idée encore une fois que le conflit est irréductible, car la politique, c'est le conflit. Les réflexions de Lefort sont donc très intéressantes pour étudier la question de l'institutionnalisation du conflit parce qu'institutionnaliser le conflit ne signifie pas de le faire disparaître. Trop institutionnaliser le conflit, c'est ne plus être dans le conflit, mais ne pas l'institutionnaliser, c'est verser dans la terreur et l'anarchie, ce qui doit être évité. Il s'agit toujours de tirer une valeur objective du conflit. Ce sont des milliers de fils sociologiques qui se lient les uns aux autres par le biais des interactions humaines. Pourquoi ne faut-il donc pas entrer dans un processus de neutralisation du conflit, c'est ce à quoi tente de répondre Claude Lefort par l'introduction de l'indétermination démocratique.

1.1. L'indétermination démocratique

Lefort insiste sur cette idée d'une division originaire du social. Il montre Machiavel comme penseur de la division originaire du social dans le sens d'un conflit irréductible traversant le corps social. C'est à partir de cette division que Lefort a forgé sa conception de la démocratie contemporaine. La démocratie est le régime qui institutionnalise cette division originaire du social. C'est un régime qui institutionnalise le conflit sans avoir le souci de le résorber complètement sous une forme symbolique, ce qui n'est pas sans difficultés.

L'approche lefortienne montre que, de la démocratie, renaît le conflit sous toutes ses formes - luttes, revendications sociales, désobéissances civiles etc. La démocratie a

¹⁸¹ LEFORT, C., *Le travail de l'œuvre*, p. 474

pour prétention de régulariser les conflits dans et à travers l'appareil étatique, au travers du droit, et donc de la loi et Machiavel accorde beaucoup d'importance à la loi, cette dernière permettant un équilibre des forces. Il ne faut cependant pas tomber dans l'utopie d'une abolition du conflit mais de le faire évoluer au mieux. Le conflit est d'ailleurs la condition de la vie politique et non son contraire. Les deux mouvements sont nécessaires, et Lefort insiste que trop réguler le conflit, c'est supprimer le conflit.

Cet argument est également appuyé par une citation de Paul Valadier dans son ouvrage *Machiavel et la fragilité du politique*.

« La loi ne peut pas prétendre éteindre la division sociale, ni non plus écarter les récriminations et les mécontentements eux aussi constitutifs de toute vie sociale, surtout quand le peuple secoue les tentatives d'oppressions venant des grands. Il faut bien que les « humeurs » puissent s'exprimer publiquement et non pas être refoulées »¹⁸².

Par ailleurs, être trop dans le conflit, c'est ne pas l'institutionnaliser, ce qui pose la problématique de l'institutionnalisation du conflit sans avoir le pouvoir de l'occulter. Deux mouvements, conflit et institutionnalisation qui sont cependant nécessaires à la dynamique démocratique. Une institution qui ne laisserait pas de place au conflit, voire l'étouffer, ferait certes place à un état policier fort mais viendrait *casser cette dynamique* démocratique. Sans médiation institutionnelle, on verse dans la guerre et la terreur. La démocratie n'est ni du ressort de l'ordre complet ni du désordre complet qui serait la destruction de l'État, le terrorisme etc.

Claude Lefort exprime une idée dans *Le travail de l'œuvre* en ces termes que « vains paraissent en effet les artifices du législateur, qui prétend barrer la voie aux humeurs du corps politique, si l'on en juge à l'intention de maintenir une république libre, puissante et ordonnée [...] L'agression persiste sous les interdits, elle suit seulement des chemins secrets »¹⁸³. Une bonne institution est donc celle qui par ses lois, permet d'éviter les calomnies, c'est-à-dire éviter les opinions d'autrui qui ne sont pas fondées, ce qui est l'inverse de l'accusation, qui elle permet un jugement final et libre. Ne pas institutionnaliser le conflit peut donc avoir pour conséquence la terreur, et pire encore est la dénégation du conflit qui tient du ressort des tendances totalitaires et que Lefort aura tendance à critiquer.

Concrètement, que signifie institutionnaliser ? Elle signifie précisément la nécessité d'accorder au conflit un caractère légitime. Le conflit fait partie de la dynamique du politique, et cela, autant Lefort et Rancière l'ont bien compris. S'ils développent tous deux des théories différentes concernant la politique – notamment parce que Rancière ne considère pas la démocratie comme un régime politique mais comme un processus de subjectivation – ils ont néanmoins l'avantage d'adopter une réflexion commune de la conflictualité inhérente au champ social. Chacun, à sa manière, tente de questionner et de redéfinir la démocratie. En effet, ce que le conflit permet de penser, c'est la remise

¹⁸² VALADIER, P., *Machiavel et la fragilité du politique*, p. 97-98

¹⁸³ LEFORT, C., *Le travail de l'œuvre*, p. 483

en question constante des institutions et de l'ordre établi. Si l'irréductibilité du conflit chez Rancière se manifeste dans la rupture qu'introduit la mécontente par la supposition de l'égalité, l'irréductibilité du conflit chez Lefort s'observe dans la désincorporation du pouvoir. L'objectif de Lefort est cette possibilité de pouvoir réinterroger la démocratie, cette dernière étant le lieu de l'émergence d'une scène conflictuelle, elle-même à l'origine de l'évolution et de l'invention démocratique. C'est le conflit comme définissant la démocratie, en tant qu'elle est plurielle et c'est en même temps une reconnaissance dans la mesure où l'expression de chacun se donne comme légitime.

Dans ses *Essais sur le politique*, et plus précisément dans *La question de la démocratie* Lefort introduit la « mutation symbolique »¹⁸⁴ à l'origine de la démocratie véritable. Hugues Poltier, dans son chapitre *La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté*, éclaire cette pensée de l'indétermination en se référant aux *Essais politiques* de Lefort. Le pouvoir apparaît pour l'auteur comme un *lieu vide*¹⁸⁵. Lefort veut dire que ceux qui exercent le pouvoir ne sont plus les détenteurs du pouvoir, de plus que l'on n'exerce le pouvoir que de façon temporaire. Cette approche de la démocratie, bien que différente de l'approche rancérienne permet de les rapprocher sur un point. L'avantage est que l'on ne parle plus en termes d'identité fixe, ce que Rancière désignera par le terme d'une dés-identification. Chez Rancière, l'identité est d'autant problématique car elle désigne encore un rapport de pouvoir entre dominants et dominés, ce qui empêche parallèlement de penser le conflit dans toute sa fécondité. Il s'agit donc pour Lefort d'un pouvoir désincarné qui marque un tournant historique. « La révolution démocratique, longtemps souterraine, explose, quand se trouve détruit le corps du roi, quand tombe la tête du corps politique, quand, du même coup, la corporéité du social se dissout. Alors se produit ce que j'oserais nommer une désincorporation des individus »¹⁸⁶. Lefort parle notamment d'une société immaîtrisable et insaisissable, où l'identité est remise en cause par rapport à l'ancien pouvoir monarchique qui donnait corps à la société. Il y a cette idée d'une mutation qui s'opère, celle de la désincorporation du pouvoir, qui ne serait plus liée à un corps - le pouvoir ne se retrouve plus dans le corps du Roi. Il faut évoquer par contraste ce qu'il y avait avant la démocratie, à savoir l'ancienne royauté du régime et montrer qu'au système monarchique de l'ancien régime prévalait la représentation d'un corps incarnateur. Lefort reprend en effet les analyses célèbres d'Ernst Kantorowicz¹⁸⁷ où le pouvoir est incorporé dans la personne du Roi, dans la mesure où ce dernier l'incarne doublement, à la fois au sens de son corps mortel, c'est-à-dire tel Roi à tel moment mais au-delà, la référence au corps immortel et collectif qui renvoie à l'unité et à l'indestructibilité de la nation. La démocratie est certes le mécanisme de pouvoir des mœurs mais l'idée

¹⁸⁴ LEFORT, C., *Essais sur le politique*, p.27

¹⁸⁵ LEFORT, C., *Essais sur le politique*, p.28

¹⁸⁶ LEFORT, C., *L'invention démocratique*, p. 172

¹⁸⁷ LEFORT, C., *L'invention démocratique*, p. 171

importante c'est que le pouvoir cesse de donner corps à la société. Là où il y avait une unité au corps social, en démocratie, on ne donne plus d'instance incarnatrice qui permet de donner de l'unité au pouvoir. « Sa disparition signale que la société ne conçoit plus que son ordre soit *déjà* définit quelque part ; qu'elle ne se conçoit plus comme fondée dans l'être »¹⁸⁸. Poltier insiste donc sur le fait que la démocratie, selon Lefort, sera toujours l'objet de débats, en raison de cette logique de non appropriation du pouvoir qui est en même temps une absence d'identité si l'on se réfère à la pensée de Rancière où la démocratie demeure toujours en même temps un processus de subjectivation qui exige une dés-identification. Non pas qu'il n'y ait plus d'identité dans l'absolu, mais que cette dernière doit constamment être réinterrogée, dans le sens d'une identité qui ne serait non plus fixe mais latente. Le fait que la démocratie ne fait plus corps a pour conséquence une « désintrication entre la sphère du pouvoir, la sphère de la loi et la sphère de la connaissance »¹⁸⁹. Cela signifie qu'il n'existe pas d'instance transcendante en matière d'une vérité quelconque, qu'il s'agisse du pouvoir, de la loi ou du savoir. Cela signifie que les mécanismes institutionnels sont toujours remis au cœur d'un questionnement et d'un débat, « subordonné au conflit des volontés collectives »¹⁹⁰, garant d'un nouveau rapport au réel.

En démocratie, la *quête* - et jamais l'appropriation - de l'identité ainsi que de l'unité ne se défait jamais de l'expérience de la division et c'est ce qui fait dire à Lefort que l'unité et l'identité de la société en démocratie n'est *jamais substantielle*, comme sous l'ancien régime, incarnée mais *toujours qu'une unité symbolique*. Il s'agit d'une unité toujours précaire et fragile. Le régime démocratique est à la fois fragile structurellement mais c'est ce qui fait à la fois son intérêt et sa force.

La démocratie est toujours exposée à un dérèglement interne et le point important que relève Poltier est que

« cette indétermination se traduit pratiquement par la position d'un espace public au sein duquel chacun est libre de faire état de ses vues sur l'ordre social juste. Cela signifie encore la reconnaissance de la légitimité des conflits. En un mot, l'unité de la démocratie ne se sépare pas de la reconnaissance de sa division »¹⁹¹.

Le paradoxe de la démocratie serait que cette même liberté, qui est la condition d'une société dite démocratique serait également destructrice puisque parallèlement, la multiplication des perspectives serait en même temps multiplicatrice des conflits, effaçant ainsi l'unité de la démocratie, comme une sorte de cassure posée par toutes ces individualités. Or, nous dit Poltier, c'est confondre unité démocratique et unité du corps social. Concrètement, le conflit marque les singularités sur la scène sociale et est du même coup garant de l'unité démocratique et de la liberté, à l'inverse de ceux qui

¹⁸⁸ POLTIER, H., *La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté*, p.16

¹⁸⁹ LEFORT, C., *Essais sur le politique*, p.28

¹⁹⁰ LEFORT, C., *Essais sur le politique*, p.29

¹⁹¹ POLTIER, H., *La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté*, p. 16-17

pensent que cette dernière marquerait la ruine du lien social. Ces derniers ne font pas de différence entre unité démocratique et unité organique, où le tout équivaldrait à la somme des parties. Comme le dit Lefort,

« la société démocratique moderne m'apparaît, de fait, comme cette société où le pouvoir, la loi, la connaissance se trouvent mis à l'épreuve d'une indétermination radicale, société devenue théâtre d'une aventure immaîtrisable, telle que ce qui se voit institué n'est jamais établi, le connu reste miné par l'inconnu, le présent s'avère innommable [...] ou bien nommable dans la seule fiction de l'avenir ; une aventure telle que la quête de l'identité ne se défait pas de l'expérience de la division »¹⁹².

C'est inviter l'homme à faire l'expérience de l'incertitude au creux du social. Mais plus important encore est que le dispositif institutionnel ne joue plus seulement son rôle de tiers puisqu'il est interne au mouvement conflictuel. Inutile, nous dit Lefort

« d'insister sur le détail du dispositif institutionnel. L'essentiel est qu'il interdit aux gouvernants de s'approprier, de s'incorporer le pouvoir. Son exercice est soumis à la procédure d'une remise en jeu périodique. Il se fait au terme d'une compétition réglée, dont les conditions sont préservées d'une façon permanente. Le phénomène implique une institutionnalisation du conflit »¹⁹³.

Cela signifie que ceux qui sont aux commandes ne sont que les détenteurs pour une période de l'autorité en question. C'est toujours le conflit comme possibilité de remettre en question l'ordre établi, du pouvoir, de la loi et du savoir, et c'est en cela que réside cette institutionnalisation. Le pouvoir ne peut plus prétendre atteindre le meilleur régime possible. « Les repères derniers de la certitudes sont dissous, tandis que naît une sensibilité nouvelle inconnue à l'histoire, à la gestation de l'humanité dans toute la variété de ses figures »¹⁹⁴. Finalement, Rancière et Lefort ne sont pas si différents en dépit d'une approche différente de leur théorie. Les institutions, que Rancière renvoie du côté de la *police*, sont amenées chez Lefort à être dés-identifiées, afin d'éviter tout rapport de pouvoir. La seule différence est que Rancière ne conçoit pas la démocratie comme un régime politique mais bien plutôt comme un processus de subjectivation, qui est essentiellement rupture et d'une certaine manière révolutionnaire. En effet, la démocratie est ici pensée davantage dans sa radicalité. Rancière, comme nous l'avons vu, renvoie les institutions du côté de la domination, de la *police*. Il s'agit ainsi de trouver une voie alternative où le conflit est pensé sous sa forme extra-institutionnelle. C'est ce que Honneth définissait déjà comme une « *lutte externe pour la reconnaissance* »¹⁹⁵. Finalement, seul le conflit est à même d'institutionnaliser, ce qui est aussi observable dans la pensée de Lefort puisque seul le conflit est susceptible de venir redéfinir les institutions. La seule différence, c'est que Rancière est davantage axé dans une pensée de type révolutionnaire qui se déroule sur une durée qui n'a pas réellement de consistance. Comme le dit Rancière, la politique « il y en a même peu et

¹⁹² LEFORT, C., *L'invention démocratique*, p. 174

¹⁹³ LEFORT, C., *Essais sur le politique*, p.28

¹⁹⁴ LEFORT, C., *Essais sur le politique*, p.294

¹⁹⁵ GENEL, K., DERANTY, J-P., *Reconnaissance ou mécontentement, un dialogue critique entre Jacques Rancière et Axel Honneth*, éd. de la Sorbonne, p.73

rarement »¹⁹⁶, ce qui laisse suggérer que la politique n'intervient qu'à certains moments historiques, moments qui eux-mêmes auront tendance à être réabsorbés dans la logique policière.

1.2. L'identité comme négation du conflit

Pour en revenir à l'identité, toute chose qui repose sur cette dernière doit donc être traitée avec prudence. Dans tous les cas, personne ne peut prétendre mieux que quiconque occuper telle place ou telle fonction dans la société, c'est supposer l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui sans possibilité d'une décision arbitraire de qui sera gouvernants-gouvernés, ou savants-ignorants. C'est une position partagée à la fois par Rancière mais aussi par Lefort. Pour Rancière, la politique ne peut se fonder sur l'identité puisque la politique est avant tout un processus de subjectivation qui nécessite une dés-identification. Faire reposer la politique sur l'identité selon Rancière, c'est encore confirmer qu'il existe une logique de domination dans laquelle le conflit ne peut trouver sa totale expression. Pour Lefort, il s'agit de faire du pouvoir un lieu vide qui ne permet plus de penser cette logique de domination, qui serait celle de l'incorporation du pouvoir. « Autrement dit, à la notion d'un régime réglé par des lois, d'un pouvoir légitime, la démocratie moderne nous invite à substituer celle d'un régime fondé sur la légitimité d'un débat sur le légitime et l'illégitime - débat nécessairement sans garant et sans terme »¹⁹⁷. Lefort évoque le terme de négation opérante dans la mesure où « elle supprime le juge, mais rapporte la justice à l'existence d'un espace public »¹⁹⁸. Il faut que chacun puisse faire valoir ses arguments et rapporter ce qui est juste ou injuste sans être simplement sous domination d'autrui. C'est ce qui donne tout son sens à la démocratie, par la préservation d'une hétérogénéité du social où chacun revendique des droits particuliers. Tout comme Lefort, Rancière voit la nécessité d'un élargissement de l'identité, permettant le maintien d'une dynamique démocratique qui est amenée à se renouveler sans cesse. « En un sens, ce qui est important n'est pas l'identité mais l'enrichissement ou l'élargissement de l'identité : l'adjonction de nouvelles capacités, de nouvelles compétences »¹⁹⁹. Cet élargissement identitaire passe surtout par la parole chez Rancière, et cette parole, entendue comme bruit dans la logique policière, doit pouvoir se manifester, c'est-à-dire la possibilité pour tout un chacun de pouvoir s'exprimer et d'être reconnu symboliquement au sein du tout de la communauté. L'élargissement de l'identité permet de ne pas rester dans la posture de celui qui confirme son statut mais de celui qui au contraire, floute son identité afin d'y intégrer de nouvelles compétences qui peuvent ainsi être universellement partagées. Le terme de *logos* est important car il s'agit de manifester une parole et d'être égaux dans une

¹⁹⁶ RANCIERE, J., *La méfiance*, p. 37

¹⁹⁷ LEFORT, C., *Essais sur le politique*, p.57

¹⁹⁸ LEFORT, C., *Essais sur le politique*, p.59

¹⁹⁹ GENEL, K., DERANTY, J-P., *Reconnaissance ou méfiance, un dialogue critique entre Jacques Rancière et Axel Honneth*, éd. de la Sorbonne, p.60

communauté d'êtres parlants, où chacun a le droit de se prononcer sur ce qui est juste. Il s'agit de mettre en lumière « une part des sans parts »²⁰⁰. Comme le souligne dès lors Lefort, dans une même perspective, « les droits ne font pas simplement l'objet d'une déclaration, il est de leur essence de se déclarer »²⁰¹. Il n'y a plus de droit considéré comme simple relation d'autorité. Il ne s'agit pas seulement de parler de droits de l'homme de manière abstraite, car « leur formulation contient l'exigence de leur reformulation »²⁰². La démocratie s'entend sous le terme d'institution mais plus en tant qu'institutions positives, au niveau du pouvoir, de la loi et du savoir, ces derniers n'étant plus incorporés. Une fois qu'ils ne le sont plus, il est possible de parler d'institutionnalisation du conflit que seule la démocratie est capable de représenter. La démocratie ne s'entend pas comme institution positive car les trois sphères que désigne Lefort sont liées au système des mœurs d'une société, « à l'adhésion qui leur est apportée »²⁰³ et « liée à une manière d'être en société »²⁰⁴. Les lois sont le résultat d'anonymes, ils sont sans auteurs²⁰⁵. C'est en quelque sorte, la régulation du conflit par le conflit. Cette valorisation du conflit chez Lefort et Rancière s'oppose ainsi aux régimes totalitaires. Lefort, dans sa comparaison entre démocratie et totalitarisme montre ainsi que pour penser l'institutionnalisation du conflit, qui n'est rien d'autre que le conflit lui-même, il s'agit de remettre en question l'identité, cette dernière engageant nécessairement un rapport de pouvoir.

1.3. Totalitarisme et négation du conflit

Les régimes totalitaires refusent les conflits et la mise en place d'une scène publique, de sorte que la société soit une et indivise. Il s'agit pour Lefort d'une fiction que la société pourrait de manière effective coïncider avec elle-même. Etienne Tassin illustrera d'ailleurs dans son article *De la division* l'influence que recevra Lefort de la pensée de son maître Merleau-Ponty. En effet, ce dernier, dans son ouvrage *Le Visible et l'Invisible*, démontre que toute vision sur le visible doit être divisée, ce que ne permet pas la version totalitaire, qui d'une certaine façon, annule la vision en tant que telle. Le visible est ce qui est observable à partir d'une multitude de perspectives sur le monde et qui lui confère un sens, ce que Tassin appelle des « conflits de perspectives »²⁰⁶, ajoutant qu'

« on voit la même chose, le même milieu, mais on ne le voit pas de la même façon, et on voit les autres voyant la même chose en devant accepter que leurs perspectives, qui peuvent contrarier la mienne,

²⁰⁰ RANCIERE, J., *La méfiance*, p. 53

²⁰¹ LEFORT, C., *L'invention démocratique*, p. 65-66

²⁰² LEFORT, C., *L'invention démocratique*, p. 67

²⁰³ LEFORT, C., *L'invention démocratique*, p. 69

²⁰⁴ LEFORT, C., *L'invention démocratique*, p. 69

²⁰⁵ LEFORT, C., *L'invention démocratique*, p. 70

²⁰⁶ LACROIX, J., PRANCHERE, J-Y., *Le travail de l'œuvre Claude Lefort*, p. 70

voire la contredire, sont aussi pourtant des visions et des perspectives du même milieu que moi, c'est-à-dire renvoient au même monde, mais vu différemment »²⁰⁷.

Le danger qu'observe Lefort, c'est qu'à partir de la démocratie indéterminée peut ressurgir cette quête d'un corps-un. Totalitarisme et démocratie s'emboîtent donc le pas puisque c'est depuis la démocratie que peut être repensé le risque totalitaire. C'est à cela que se réfère la dimension tragique de la démocratie, qui est avant tout l'expérience d'une mise à nu partielle. C'est probablement dû à cette découverte de mise à nu partielle, sans attaches et sans repères que naît l'angoisse. Il y aurait donc une angoisse propre à la démocratie chez Lefort. Comme l'écrit Daniel Tangay dans son article *Permanence du théologico-politique dans la démocratie moderne, Claude Lefort et la théologie politique négative*, « l'être humain croyait que sa communauté et son Roi étaient un don de Dieu ou des Dieux, aujourd'hui nous savons que le roi est nu et que les Dieux sont absents »²⁰⁸.

Aujourd'hui c'est la montée du populisme et de l'extrême droite et qui ne fait pas perdre de l'actualité au texte de Lefort – le totalitarisme est remplacé par la rhétorique du populisme qui est la tentative de ressouder le pouvoir et la société en un corps/peuple-un – qui en définitive rejette les trois choses suivantes et que Poltier mettait déjà en avant dans son article : pas de reconnaissance de la division sociale, absence de lutte et enfin pas de place pour un pouvoir qui est in-appropriable. Le paradoxe, c'est que pour subsister, le totalitarisme doit produire sans cesse des déviants - les réfugiés, migrants - pour l'entretien du fantasme totalitaire. Ce dernier « casse la dynamique sociale de la modernité [...] caractérisée par l'élargissement constant du nombre d'individus qui se prononcent sur les questions d'intérêt général »²⁰⁹. Une des questions que se pose Poltier à la lecture de Lefort est celle de savoir pourquoi certaines personnes adhèrent et continuent à être tentées par une telle idéologie ? Qu'est-ce qui concrètement fait son attrait ? Ce renouvellement totalitaire qui surgit le plus souvent en période de crise, est essentiellement dû à la perte d'identité qu'entretient cette indétermination du social – une sorte de perte de repères. « C'est une expérience de l'indépendance [qui] est en même temps l'épreuve d'une insurmontable incertitude quant à ses propres fins et celles de la société »²¹⁰.

Ce que tente de montrer Lefort, c'est qu'il ne faut pas succomber à cette logique totalitaire dans la simple raison de retrouver une identité qui aurait été perdue et dont il s'agirait de retrouver l'essence. Il y a bien une pensée de l'identité dans la théorie de Lefort, mais toujours une identité pensée dans sa forme latente et donc redéfinissable, de même qu'était pensée une extension identitaire chez Rancière, pensée comme flou identitaire. Peut-être ce fantasme identitaire repose-t-il, en démocratie sur l'ouverture

²⁰⁷ LACROIX, J., PRANCHERE, J-Y., *Le travail de l'œuvre Claude Lefort*, p. 73

²⁰⁸ LACROIX, J., PRANCHERE, J-Y., *Le travail de l'œuvre Claude Lefort*, p. 140

²⁰⁹ POLTIER, H., *La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté*, p. 18

²¹⁰ POLTIER, H., *La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté*, p. 19

que cette dernière entretient avec un pôle transcendant, nécessaire pour penser l'écart entre la réalité sociale et sa représentation ? La démocratie, telle que Lefort l'entend, nous fait comprendre qu'il est impossible - pour le maintien du conflit et de la division sociale - de ne pas recourir à une permanence du théologico-politique, qu'il illustre dans ses *Essais sur le politique*. En effet, cette permanence du théologico-politique est à la fois nécessaire pour penser une société redéfinissable à long terme mais aussi permettre le maintien du conflit social et la division. Il ne faut toutefois pas se méprendre. La mutation symbolique dont parle Lefort marque bien une rupture irréversible. « C'est un fait, assurément, que les institutions politiques se sont depuis longtemps scindées des institutions religieuses »²¹¹ mais ne subsiste-t-il pas quelque chose d'un dehors à penser ? C'est ce à quoi tente de répondre Tanguay dans son article d'une permanence du théologico-politique au sein de la démocratie moderne, paru dans l'ouvrage *Le travail de l'œuvre, Claude Lefort*. C'est un fait depuis la Révolution Française, que la désintrication entre le religieux et le politique est pleinement réalisée. C'est « concevoir l'État comme une entité indépendante, à faire de la politique une réalité *sui generis*, à reléguer la religion dans le domaine des croyances privées »²¹². Toutefois, il n'est pas simplement possible de passer d'un extrême à l'autre, c'est-à-dire passer d'un dehors vers un dedans, passer d'une logique de la transcendance à celle d'une immanence pure et simple. Il y a en effet le risque que la démocratie ne devienne compréhensible et intelligible que de l'intérieur, ce que Lefort réfute, l'institutionnalisation du conflit n'étant possible qu'à partir d'un référent extérieur. Ne pas donner lieu à une ouverture serait, selon Tanguay le risque de tomber dans un relativisme vulgaire où n'existe plus de point de rattachement, laissant libre cours aux opinions comme si tout se valait. Le fait que dorénavant la société soit un produit de l'histoire et non plus une société sans histoire - puisque les lois provenaient de l'extérieur - n'empêche pas la nécessité de penser une altérité. Pour penser cette altérité, Tanguay parle en matière de « théologico-politique négative »²¹³. D'une part, cette désintrication est un bien dans la mesure où il n'y a plus de relation ultime à une altérité qui donne ses lois, puisque la politique est du ressort des hommes. Néanmoins, ce serait une erreur de considérer que cette altérité s'annule entièrement au profit de l'immanence. En effet, il y a toujours chez Lefort la référence à un pôle symbolique à partir duquel la société peut se penser, permettant un écart entre le réel et le symbolique, puisqu'une société ne peut jamais coïncider avec elle-même. La démocratie s'institue symboliquement en faisant référence « à un dehors d'elle-même »²¹⁴ mais qui est selon Lefort un lieu vide. Il y a donc un référent nécessaire mais qui a l'avantage de ne pas venir légitimer la société d'un point de vue absolu, dans la mesure où l'unité

²¹¹ LEFORT, C., *Essais sur le politique*, p.277

²¹² LEFORT, C., *Essais sur le politique*, p.276

²¹³ LACROIX, J., PRANCHERE, J-Y., *Le travail de l'œuvre Claude Lefort*, p. 132

²¹⁴ LACROIX, J., PRANCHERE, J-Y., *Le travail de l'œuvre Claude Lefort*, p. 137

substantielle n'a plus lieu d'être, ce qui parallèlement, empêche la possibilité de rétablir une unité du corps social. Le fait qu'il n'y ait plus d'identité présente dans le pôle de la représentation, et donc, plus d'identité du social en soi est fondamental. C'est pouvoir rester dans une posture d'ouverture, qui certes reste mystérieuse et indéterminable, mais qui est néanmoins nécessaire à la compréhension de la société. « La démocratie moderne ne veut pas effacer la division sociale originaire en lui imposant l'unité du dehors ou du dedans »²¹⁵. En effet, imposer l'unité du dedans, de l'immanence ce serait, comme le dit Tanguay, tomber dans l'opinion et le relativisme et faire courir le risque que la Loi par exemple, perde sa majuscule. Enfin, imposer l'unité du dehors, c'est aussi le risque de renouer avec une transcendance au sens fort du terme et de l'imposer sur la réalité sociale. C'est pour cela que Lefort s'efforce de penser une pensée de la transcendance qui ne puisse plus s'imposer comme telle. Face à la volonté totalitariste à faire vouloir coïncider le pouvoir politique et le pouvoir spirituel, Lefort ne cesse de rappeler que la vision qu'il propose de la démocratie peut permettre de penser l'identité, mais d'une autre façon. Le réel danger serait de restaurer l'unité, comme l'écrit Tanguay, par la race ou la classe par exemple.

Si l'on fait le lien avec Honneth dont la lutte pour la reconnaissance est nécessairement en lien avec l'identité, puisqu'il mobilise une idée d'identité sociale. En effet, il ne faut pas simplement considérer et comprendre la lutte pour la reconnaissance comme des demandes qui viennent confirmer l'identité des individus, même si l'on repart des identités en tant que telles. Le but n'est pas la reconnaissance dans la confirmation de son identité, ce qui serait encore une revendication qui adopte une posture de dominé. Au contraire, il s'agit de sortir de son identité car la revendication va au-delà de cette logique identitaire et d'une certaine appartenance culturelle. La réelle reconnaissance sociale passe pour Rancière par un dépassement identitaire. La reconnaissance sociale exige nécessairement comme une dés-identification, une identité qui puisse être dépassée. Il y a une différence entre ce que l'on appelle processus de subjectivation et processus d'identification. La première est un processus de dés-identification, à ce qu'on appelle la politique, sans consistance temporelle, qui renvoie à la façon dont des identités - prolétaires, femmes, immigrés etc. - sont détournées de leur signification sociale. C'est comme si le passage au politique se passait car ces identités sont détournées pour devenir des enjeux où s'exercent des demandes de reconnaissances et débouchent sur quelque chose d'universel. La politique n'est pas un abstrait mais surgit toujours à partir de l'identité afin que celle-ci soit détournée. La seconde concerne le processus à travers lequel la place des individus est localisée dans l'ordre social, du côté des identités. Dès lors, on est nécessairement du côté de la hiérarchie et donc de l'inégalité. Lefort « a toujours cherché une voie moyenne entre la transcendance figée et la fluidité d'une immanence sans cran d'arrêt. De là son intérêt pour le théologico-

²¹⁵ LACROIX, J., PRANCHERE, J-Y., *Le travail de l'œuvre Claude Lefort*, p. 138

politique, qui nous permet de garder vivante la mémoire d'un monde qui ne se referme pas sur lui-même »²¹⁶, qui est à la fois condition de la pensée et de l'institution du social. Comme le dit Tanguay de manière très éclairante, l'expérience de la démocratie moderne s'assimile de près à la théologie apophatique. De même que cette dernière se refuse de donner une identité à Dieu dans ce qu'il est, cette théologie définit uniquement Dieu par ce qu'il n'est pas. Dans la démocratie, c'est un peu la même chose, car elle s'ouvre sur quelque chose qui ne se laisse pas circonscrire. Lefort permet ainsi de « garder vivant le souvenir du référent transcendant sans avoir à en assumer le caractère substantiel et dogmatique »²¹⁷ et de préserver ainsi une « dimension quasi transcendante »²¹⁸.

Chez Rancière, les revendications ne devaient pas porter sur une confirmation de l'identité dans la société mais bien se référer à un processus de subjectivation, d'une dés-identification. Conserver une identité marque encore les traces de rapports de pouvoirs, dans la mesure où l'identité est confirmée par un autre que soi. La reconnaissance ainsi considérée est une reconnaissance biaisée pour Rancière. Comme il l'a écrit lui-même,

« parce que si la reconnaissance n'est pas simplement une réponse à quelque chose qui existe déjà, si c'est une configuration originale du monde commun, cela signifie que les individus et les groupes sont toujours, d'une certaine manière, reconnus comme ayant une place et une compétence, de sorte que la lutte n'est pas « pour la reconnaissance » mais pour *une autre forme* de reconnaissance, une redistribution des places, des identités et des parts »²¹⁹.

De plus, l'identité comme telle est selon Rancière « l'affirmation d'une incapacité »²²⁰. Il illustre ce propos par le rapport entre maître/esclave, où ces derniers – les esclaves – sont reconnus dans la capacité qui leur est propre sans toutefois être reconnus dans leur capacité à prétendre à toutes autres activités. Cela vaut aussi pour les ouvriers ou les femmes au foyer. En d'autres termes, l'utilisation de l'identité d'un sujet ne contribue pas à une réelle reconnaissance, si ce n'est la seule reconnaissance d'un statut de dominé. L'identité est donc encore une manière d'occulter le conflit réel et porteur de significations.

L'identité est réellement problématique car elle se réfère à une identité qui est substantielle. Avec elle se porte toujours le risque qu'il n'y ait plus d'institutionnalisation du conflit puisque fondamentalement l'identité est elle-même porteuse d'une forme d'exclusion et donc d'une suppression du conflit qui empêche de penser son institutionnalisation. Si Honneth estime qu'il y a un versant positif de

²¹⁶ LACROIX, J., PRANCHERE, J-Y., *Le travail de l'œuvre Claude Lefort*, p. 141

²¹⁷ LACROIX, J., PRANCHERE, J-Y., *Le travail de l'œuvre Claude Lefort*, p. 143

²¹⁸ LACROIX, J., PRANCHERE, J-Y., *Le travail de l'œuvre Claude Lefort*, p. 131

²¹⁹ GENEL, K., DERANTY, J-P., *Reconnaissance ou mécontentement, un dialogue critique entre Jacques Rancière et Axel Honneth*, éd. de la Sorbonne, p.59

²²⁰ GENEL, K., DERANTY, J-P., *Reconnaissance ou mécontentement, un dialogue critique entre Jacques Rancière et Axel Honneth*, éd. de la Sorbonne, p.59

l'identité comme facteur et vecteur d'une reconnaissance pour sortir d'une expérience du mépris ou d'une souffrance, l'identité peut à son tour être une limite et une dérive possible. Pulcini, dans son article *Pathologie de la reconnaissance* analyse la pensée d'Honneth sur la reconnaissance, en montrant que finalement, « ce que le sujet désire (ou prétend) n'est pas tant l'approbation de l'autre, mais son *admiration*, la confirmation de sa propre distinction, de sa propre excellence ou supériorité »²²¹ qui parallèlement entraîne une auto-trahison. L'auteur évoque ainsi une transition qui est celle d'une lutte pour la reconnaissance comme justice sociale vers une lutte close sur elle-même, tournée vers l'intérêt particulier. Elle y introduit le terme de « passion du Moi » qui outrepassa l'intégrité et la dimension morale de la reconnaissance pour la transformer en un marqueur de supériorité, de telle sorte qu'il est possible de parler de « relations sociales non authentiques »²²². Pulcini illustre son propos par l'exemple hobbesien où chacun cherche incontestablement l'approbation d'autrui, qui consiste dans un désir de gloire. Les hommes souhaiteraient que tout autre les estime d'une manière aussi haute qu'ils s'estiment eux-mêmes. En effet, « chacun cherche à s'assurer qu'il est évalué par son voisin au même prix qu'il s'évalue lui-même »²²³. C'est ainsi que le désir premier de conservation de soi, qui est par ailleurs *amour de soi* se transforme en *amour propre* et en contemplation de sa propre puissance. Ce qui est intéressant, c'est que cette passion du Moi finit par revêtir la figure d'un masque. Il y a donc tout un imaginaire qui finit par se construire autour de l'identité, cet imaginaire faisant référence au paraître plutôt qu'à l'être. Je pense qu'il est possible d'émettre cette même idée chez Rancière ou Lefort. Chez le premier, l'identité mène à l'imaginaire de l'inégalité alors même que ce premier se fonde sur une égalité première, et chez Lefort, l'identité conduit à l'imaginaire d'un corps-un en déniaut l'être véritable de la politique et qui est tout autant une élaboration d'une fausse identité.

Conclusion

L'institutionnalisation du conflit est donc une question complexe. Si la démocratie est le régime politique qui se doit d'inclure au mieux le conflit et la division sociale, il surgit toujours le risque que de la démocratie renaisse le totalitarisme et l'idée d'une identité faisant référence à un corps-un. C'est ce qu'a illustré Lefort par l'indétermination démocratique et la perte des repères de la certitude. La question de l'institutionnalisation du conflit ne se pose dès lors plus, puisque ce dernier est nié. De plus, le fait que les individus soient toujours ouverts à un dehors, que Lefort désigne désormais comme un lieu vide, peut faire renaître l'idée d'une quête de l'essence. Cela signifie qu'il y a toujours le risque, si mon interprétation est bonne, que les individus aient la volonté de renouer avec ce dehors, non pas tel que Lefort le définit mais comme dehors transcendant. Cela ne veut pas dire que les individus veulent renouer avec la

²²¹ PULCINI, H., *Pathologie de la reconnaissance*, p.404

²²² PULCINI, H., *Pathologie de la reconnaissance*, p.406

²²³ HOBBS, T., *Léviathan*, p.223

religion comme telle, mais renouer avec quelque chose de tout aussi mystique comme la race ou la classe. Il n'y aurait ainsi plus aucune place accordée à la division puisque l'identité repose fondamentalement et toujours sur des formes d'exclusions. L'autre perspective est celle de Rancière, qui reste tout aussi méfiant face à l'identité. Cette dernière est aussi quelque part une négation de la division puisque subsiste l'idée d'un rapport de pouvoir et de domination, ce qu'a montré Pulcini. Faire reposer une lutte pour la reconnaissance sur l'identité est encore une façon de marquer sa supériorité face à l'autre. Non seulement on ne peut fonder une société démocratique fondée sur l'identité, mais en plus, l'encadrement du conflit par les institutions comporte à son tour le risque que soit neutralisé le conflit. En d'autres termes, il y a le risque que l'exercice du conflit ne devienne trop restreint. Dans le deuxième chapitre, nous avons montré que la démocratie délibérative proposée par Habermas avait principalement pour prétention non pas tant une restauration de la conflictualité – qui est le propre de la politique – mais bien une neutralisation du conflit en vue de la concertation et de l'entente. La complexité réside dans le fait de maintenir le différend sous sa forme institutionnelle sans prendre le risque de réduire la portée du conflit en privilégiant uniquement l'entente sur le conflit. C'est d'ailleurs pour cela que Rancière conteste un tel modèle, qui ne consiste à faire du conflit qu'un moment provisoire qui est amené à être dépassé. C'est pourquoi il s'agit de trouver d'autres voies que les voies institutionnelles, et de rendre visible ce qui était rendu invisible par le partage du sensible. Il n'y a que mise en place d'une mésentente. Peut-être Lefort est-il moins radical que la pensée de Rancière.

Conclusion finale

Nous nous sommes interrogés – à partir d’une introduction à la conflictualité sociale de Machiavel – si une démocratie devait oui ou non revaloriser le conflit. Finalement, doit-elle exclure le conflit ? N’est-il pas destructeur et synonyme de violence ? Pourquoi, de quelque façon que ce soit, devrait-on revaloriser le conflit ?

Premièrement, nous avons vu que chez Machiavel, les théories du pacifisme sont vaines parce qu’elles se renferment dans des utopies. Il faut au contraire revenir aux choses mêmes et observer concrètement comment se déroule le vivre ensemble. Machiavel nous enseigne que la conflictualité est le fond de toute vie sociale, notamment parce que sont observées deux humeurs distinctes dont l’enjeu ne saurait être le même. En effet, il y a toujours d’une part le désir de dominer et d’autre part le désir de ne pas l’être. La réalité sociale est donc déterminée par ces deux désirs qui nécessairement sont voués à s’affronter et qui deviennent le moteur d’une histoire qui se construit par le conflit. Il n’est pas besoin de chercher loin pour constater qu’il y a eu des conflits, qu’il y en a et qu’il y en aura. Cela permet déjà de faire le point quant à l’irréductibilité du conflit, et qu’il est d’une manière ou d’une autre nécessaire. Il ne peut exister de démocratie fondée sur une essence de ce que serait un bon régime, fondé sur des lois souveraines.

Deuxièmement, non seulement le conflit est nécessaire mais en plus, il n’est pas forcément mauvais. C’est ce que nous avons tenté de montrer dans le premier chapitre (Qu’est-ce qu’un conflit ?) avec la pensée simmélienne du conflit lorsque ce dernier déconstruit les idées de sens commun qui considèrent uniquement l’aspect destructeur du conflit. Il peut au contraire, être positif car il s’avère être directement une forme de socialisation. Bien sûr, tous les conflits ne sont pas à privilégier. C’est pourquoi Simmel introduit dans *Le conflit* deux types de conflits possibles : le conflit de l’offensive et de la défensive dont le prix n’est que celui de la victoire sur l’adversaire et le conflit sous sa forme concurrentielle tourné vers l’objet et non plus sur l’adversaire. Dans l’une le compromis semble impossible alors que dans l’autre, il est possible qu’une entente dans le conflit puisse s’élaborer, c’est-à-dire même lorsque l’objet qui n’est pas divisible peut être remplacé par un objet d’une valeur similaire. Toutefois, Machiavel ne saurait s’inscrire dans cette vision du conflit concurrentiel puisque fondamentalement il n’existe pas de même enjeu de la part des grands et des petits car il s’agit de deux humanités qui s’excluent radicalement et dont l’entente est toujours précaire.

C’est à ce moment que se pose la question de l’organisation d’un pouvoir démocratique dit légitime qui puisse permettre la mise en place d’un espace public de discussion. Il faut donc pouvoir penser une institutionnalisation du conflit afin de placer une limite au désir d’ambition, de richesse et de domination des grands.

Mais la complexité reste la limite dans laquelle s'exerce cette institutionnalisation car l'objectif n'est pas une occultation du conflit mais bien son expression. Comment ne pas tomber dès lors dans une institutionnalisation extrême du conflit qui serait finalement vouée à le neutraliser ? C'est pour cela que la pensée de Lefort dans ses *Essais politiques* dans la troisième partie (La question de l'institutionnalisation du conflit) s'avère intéressante car en faisant du pouvoir un lieu vide, il permet toujours de penser le mécanisme des institutions tout en préservant la dynamique conflictuelle. En ce sens, une loi ou une norme ne deviennent légitimes que si la perspective de chaque individu est comptée. Une entente dans le conflit devient dès lors possible. Chez Rancière, nous avons vu qu'une telle entente se révélait impossible, d'autant qu'une institutionnalisation du conflit n'était pas pensable. En effet, les institutions sont toujours du côté de la domination, formant une société homogène à partir d'un partage du sensible et des compétences. Il s'agit toujours chez Rancière de faire rupture avec l'ordre établi et de dévoiler la dissymétrie dans l'acte de parole. Nous avons aussi montré que l'institutionnalisation du conflit ne peut être pensée à partir de l'identité et le risque pour la démocratie que cette institutionnalisation du conflit disparaisse dans un fantasme, qu'il soit nié au profit d'une société consensuelle. Chez Rancière, l'émancipation n'est pas pensable entre termes d'institutionnalisation et en termes d'identité car cette dernière suppose toujours un rapport de pouvoir, tout comme chez Lefort d'ailleurs. Trouver une confirmation dans son identité, dans son statut ne peut être conçu comme une reconnaissance car c'est être reconnu dans son statut de dominé. Dans tous les cas, il y a une forme d'exclusion.

Enfin un autre point évoqué dans la deuxième partie (Le conflit est-il rationnel ou passionnel ?) est celui de l'affectivité ou de la rationalité du conflit. Cela est aussi important pour comprendre la troisième partie. Habermas, dans sa théorie normative d'une éthique de la discussion fondée exclusivement sur la raison, non seulement exclue les incompetés qui ne parviennent pas au stade argumentatif mais en plus, privilégie l'entente sur le conflit. Honneth est celui qui introduisit une grammaire morale des conflits sociaux afin de repartir des conditions sociales dans lesquelles se trouvent les individus. La lutte dès lors ne peut être rationalisable mais se trouve fondée dans l'affectivité même des individus. Habermas, en ayant voulu rationaliser et institutionnaliser à ce point le conflit, finalement le neutralise. C'est donc assez intéressant car alors même que l'institutionnalisation doit permettre le conflit, elle risque de le neutraliser, ce qui peut faire ressurgir de nouvelles formes de conflits. Alors même qu'elle tenterait de les canaliser, puisqu'il faut bien un appareil étatique qui se mette en place, elle n'y parvient pas parce qu'elle se borne à supprimer le conflit. L'institutionnalisation, comme le disait déjà Ménissier, relève davantage d'une introduction d'une rationalité minimale qu'un redressement pur et simple. Vouloir neutraliser le conflit, c'est nier en réalité que le conflit trouve sa source dans les affects et qu'il faut accepter que le conflit ne puisse être rationalisable. D'autant que trop

institutionnaliser, c'est prendre le risque de reproduire des schémas de domination, à laquelle la démocratie doit justement répondre.

Bibliographies

Livres

- AUDIER, S., *Machiavel, conflit et liberté*, éd. Vrin, 2005
- GENEL, K., DERANTY, J-P., *Reconnaissance ou mécontentement, un dialogue critique entre Jacques Rancière et Axel Honneth*, éd. de la Sorbonne, Paris, 2020
- HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, éd. Gallimard, 2018
- LACROIX, J, PRANCHERE, J-Y., *Le travail de l'œuvre*, Claude Lefort, éd. Raison publique, 2019
- LEFORT, C., *Essais sur le politique*, éd. Seuil, 1986
- LEFORT, C., *Le travail de l'œuvre*, éd. Gallimard, 1986
- LEFORT, C., *L'invention démocratique*, éd. Fayard, 1994
- MACHIAVEL, N., *Discours sur la première décade de Tite-Live*, éd. Gallimard, 2004
- MACHIAVEL, N., *Le Prince*, éd. Pocket, 1998
- MENISSIER, T., *Machiavel ou la politique du Centaure*, éd. Hermann, Paris, 2010
- SIMMEL, G., *Le conflit*, éd. Circé, 2015
- RANCIERE, J., *La haine de la démocratie*, éd. la Fabrique, 2005
- RANCIERE, J., *La Mécontentement, Politique et philosophie*, éd. Galilée, Paris, 1995
- ROMAN, S., *Nous, Machiavel et la démocratie*, éd. CNRS, Paris, 2017
- SFEZ, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, éd. PUF, Paris, 1999
- VALADIER, P., *Machiavel et la fragilité du politique*, éd. Seuil, 1996

Internet

- COURTEL, Y., *La lutte pour la reconnaissance dans la philosophie sociale d'Axel Honneth*, consulté en ligne à l'adresse suivante :
<https://journals.openedition.org/rsr/622>
- DELCHAMBRE, J-P, *Désinstitutionalisation, vulnérabilité et enjeux de reconnaissance*, dans les Recherches Sociologiques, *Souffrance sociale et*

attentes de reconnaissance, *Autour du travail d'Axel Honneth*, UCL, 1999, consulté en ligne à l'adresse suivante :

https://www.i6doc.com/resources/titles/28001100497460/extras/19992_1005800.pdf?fbclid=IwAR3j4wUT5ZrziLnXt14SAMuXjYVgVIXXfVhR_MyjTQssnGdHrO

- JANVIER, A, MANCUSO, E., *Tumultes*, n.40, Noms du peuple, *Peuple(s) et subjectivations politiques chez Claude Lefort* (juin 2013), éd. Kimé, pp.145-162, consulté en ligne à l'adresse suivante :
<https://www.cairn.info/revue-tumultes-2013-1-page-145.htm>
- MIGUELEZ, R., (1997). *L'éducation au dialogue : éducation pour la paix : une approche philosophique*. Revue des sciences de l'éducation, 23 (1), 101-112, consulté en ligne à l'adresse suivante :
https://www.erudit.org/fr/revues/rse/1997-v23-n1-rse1843/031905ar.pdf?fbclid=IwAR3j4wUT5ZrziLnXt14SAMuXjYVgVIXXfVhR_MyjTQssnGdHrOXJ0eIJfKY
- MARTINS, A., *La politique ou la raison désirable*, consulté en ligne à l'adresse suivante :
<https://journals.openedition.org/philonsorbonne/287#bodyftn26>
- POLTIER, H., *La pensée politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté*, dans *La démocratie à l'œuvre*, Paris, Ed. Esprit, 1993, 19-49, consulté en ligne à l'adresse suivante :
https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_EC9C4E8D2D36.P001/REF
- PULCINI, H., *Pathologies de la reconnaissance*, dans *La reconnaissance aujourd'hui*, éd. CNRS, 2009, consulté en ligne à l'adresse suivante :
<https://flore.unifi.it/retrieve/handle/2158/405727/14965/Patologies%20de%20la%20reconnaissance.pdf>
- ROMAN, S., *Conflit civil et imaginaire social : une approche néo-machiavélienne de la démocratie par l'espace public dissensuel*, consulté en ligne dans HAL à l'adresse suivante :
<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00682490/document>
- ROMAN, S, GOUPY, M., *Usages et mésusages du conflit dans la démocratie*, consulté en ligne dans Astérior à l'adresse suivante:
<https://journals.openedition.org/asterion/2592>
- SPINOZA, B., *Traité Politique*, (trad. Emile Saisset), consulté en ligne en août 2018 à l'adresse suivante :
http://spinozaetnous.org/wiki/Traité_politique

- SPINOZA, B., *Traité Théologico-Politique*, (trad. Emile Saisset), consulté en ligne en août 2018 à l'adresse suivante :
https://fr.wikisource.org/wiki/Trait%C3%A9_th%C3%A9ologico-politique/Chapitre_16

