

LE RENOUVEAU FRANÇAIS DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE

Yves Couture

Science politique, Université du Québec à Montréal

Notre principal objectif sera ici de dégager les traits spécifiques du renouveau de la philosophie politique qui s'est produit en France à partir du début des années 1980. Cet objectif s'inscrit dans une interrogation plus large sur le sens, les diverses expressions et les conséquences du renouveau plus global de la philosophie politique dans la pensée du vingtième siècle. On a souvent tendance sur ces questions, en Amérique du Nord, à fixer toute l'attention sur les débats vigoureux et complexes qu'a ouverts ou relancés l'œuvre de John Rawls¹. Or précisément parce que le renouveau français de la philosophie politique doit très peu à ces débats, son exemple nous paraît particulièrement utile pour élargir et approfondir la réflexion sur le sens d'une évolution intellectuelle plus générale. Là comme ailleurs, un regard comparatif contribue à préserver la pensée du risque d'enfermement dans des perspectives limitées et unilatérales.

Certes, on ne fera pas ici le tour d'une question qui mériterait un examen bien plus approfondi. Sans doute est-il d'ailleurs trop tôt pour présenter une véritable synthèse d'un mouvement intellectuel qui continue de se déployer et dont le sens demeure ouvert. Aussi prématurés et imparfaits soient-ils, les efforts de généralisation sont néanmoins un moment nécessaire de la réflexion, et c'est donc à tracer l'esquisse d'une telle synthèse que nous nous emploierons. Pour ce faire, nous chercherons d'abord à circonscrire la spécificité du renouveau de la philosophie politique en France considéré dans son ensemble. L'examen plus détaillé de deux expressions de ce renouveau – la réappropriation de l'œuvre de Tocqueville et un usage

¹ L'ouvrage de Will Kymlicka intitulé *Contemporary political philosophy*, devenu un classique de l'introduction au domaine dans le monde universitaire canadien, constitue un bon exemple de cette tendance. Il renvoie en effet presque exclusivement aux débats post-rawlsiens, considérés, semble-t-il, couvrir l'essentiel de la philosophie politique actuelle. Le titre français, *Les théories de la justice* (Montréal, Boréal, 1999) signale déjà plus adéquatement son contenu véritable.

spécifique de la référence kantienne – nous permettra ensuite de donner chair et de préciser cette analyse initiale. D'autres figures de la philosophie politique française auraient bien sûr pu être retenues. Nous ne pouvons à cet égard que demander l'indulgence du lecteur, en arguant du moins du caractère représentatif des courants considérés, mais aussi de l'intérêt central, aujourd'hui, d'une confrontation des perspectives tocquevilliennes et kantienne sur le statut et les tâches de la philosophie politique dans la modernité.

1. Rupture et continuité à la française

1.1. Une évolution intellectuelle plus générale

Leo Strauss fut sans doute un des premiers à prendre la véritable mesure du déclin de la philosophie politique. Mais on trouve bientôt des constats similaires chez des auteurs comme Isaiah Berlin, John Rawls ou Charles Taylor². Malgré d'importantes différences de perspective, ces analyses visent toutes à renouer avec une modalité longtemps marginalisée du rapport intellectuel à la politique et à la société. Les motifs qui sous-tendent ces projets sont à la fois pratiques et théoriques. Les phénomènes totalitaires imposent la nécessité tragique de rétablir un espace d'interrogation et de jugement, au plus haut niveau de la pensée, sur la nature du lien politique et sur l'évolution du monde occidental. Cette prise de conscience permettra d'intégrer ensuite à l'espace recréé de la philosophie politique l'évaluation d'autres aspects de la société moderne. La critique des faits modernes amène par ailleurs un retour critique sur l'évolution de la pensée. En part variable selon les contextes nationaux, la pensée occidentale était alors marquée par l'apogée des grandes philosophies de l'histoire, par la montée en puissance des sciences sociales et par diverses formes d'utilitarisme. Or les tenants d'un retour à la philosophie politique estiment qu'un tel horizon intellectuel a largement contribué au devenir catastrophique ou inapproprié de la

² Parmi les nombreux appels à la refondation de la philosophie politique, au XX^e siècle, soulignons notamment : Leo Strauss : *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Paris, Presses universitaires de France, 1992 [1959]; John Rawls : « Justice as Fairness », *The Philosophical Review*, 57, 1958 (l'argumentation sera bien sûr étayée dans *A theory of Justice*, publié en 1971); Isaiah Berlin : « La théorie politique existe-t-elle? », *Revue française de science politique*, 2, 1961, p. 309-337; Charles Taylor : « Neutrality in Political Science (1967) », *Philosophy and the Human Sciences*, New York, Cambridge University Press, 1996.

modernité, ou du moins qu'il a contribué à miner les bases théoriques et morales d'un jugement éclairé et raisonnable sur le politique.

Les deux critiques, celle des faits politiques et celle des modes de pensée qui ont pu brouiller les conditions de leur évaluation réfléchie, ont en commun de se rattacher à une réflexion sur la dynamique du monde moderne. Le traitement et le degré d'attention accordés à cet enjeu sous-jacent distinguent cependant les deux orientations majeures que prendra le renouveau de la philosophie politique au vingtième siècle.

La première orientation cherche à dégager la possibilité d'un point de vue critique sur la nature et les tragédies du monde contemporain à partir d'une relecture du sens et de l'évolution de la modernité. Si l'œuvre de Leo Strauss en constitue sans doute le modèle le plus accompli, cette orientation *généalogique* a toutefois pris des formes variées qui répondent à des objectifs distincts, voire opposés³. De façon générale, elle se caractérise néanmoins par certains traits principaux. L'appréhension comparative de la modernité ramène d'abord au cœur de la réflexion normative l'idée d'une *pluralité des mondes possibles*. Cette pluralité peut cependant être entendue de deux manières distinctes : au sens de la diversité virtuellement infinie des cultures, mais aussi au sens d'un nombre restreint de grands modes d'être possibles de la société. Le deuxième sens se rapproche du thème classique de la pluralité des régimes, quoique ce thème soit transposé ici sur un plan historique, puisque c'est la modernité elle-même, fait historique, qui est ressaisie comme un des modes d'être possibles de la société humaine. Relevons par ailleurs que ces deux conceptions de la pluralité peuvent nourrir des perspectives philosophiques et politiques très différentes. Mais chacune est néanmoins associée à l'idée que toute réflexion sur le bien et le juste doit d'abord tenir compte de sa propre inscription dans une situation spécifique. Prémisse qui appelle une double analyse contextuelle. Il faut d'une part approfondir l'analyse des conditions générales et des conditions actuelles qui favorisent ou font obstacle à la philosophie politique. Mais il faut aussi s'interroger sur l'interaction de la pensée avec toutes les

³ La généalogie est entendue ici au sens très large d'un retour réflexif sur les sources et les moments d'une pensée. L'œuvre de Strauss illustre comment la philosophie politique peut pratiquer une généalogie de la modernité à ses propres fins, comme une ascèse socratique visant à détacher l'esprit moderne de ses diverses objectivations et à rouvrir ainsi l'espace d'un jugement compréhensif et raisonnable.

dimensions de la vie sociale. Cela revient notamment, pour la modernité, à réfléchir sur ce qu'on continue parfois d'appeler, dans un sens plus ou moins proche de celui d'Horkheimer et Adorno, la dialectique des Lumières.

La seconde orientation du renouveau général de la philosophie politique déplace l'accent d'une appréhension critique de la modernité comme totalité spécifique vers une actualisation des principes modernes ou plus largement des principes du droit politique et de la justice. Sur le plan substantiel, il s'agit moins, dès lors, d'éclairer le jugement politique par la confrontation de mondes possibles concrétisés par l'histoire que de déduire les critères du juste ou de la bonne société à partir de principes généraux, ou encore de clarifier ces critères par le moyen d'une analyse des normes immanentes des sociétés démocratiques avancées. Sur le plan formel ou rhétorique, cette orientation *axiologique* vise pour l'essentiel à redéployer ces critères du juste ou du bien dans un langage capable d'emporter la conviction des sociétés contemporaines.

Ces deux orientations générales sont largement complémentaires, et on les retrouve d'ailleurs conjointement dans les travaux de plusieurs philosophes politiques actuels. Mais la priorité accordée à l'une ou l'autre définit néanmoins deux modes distincts et parfois antagonistes du retour à la philosophie politique. Les auteurs qui jugent avant tout nécessaire l'appréhension généalogique et comparative de la modernité reprocheront par exemple aux divers théoriciens de la justice de ne pas tenir suffisamment compte des présupposés historiques de leur réflexion. À l'inverse, les tenants d'une démarche déductive et analytique estiment souvent que les premiers n'énoncent aucune proposition normative précise, faisant tout au plus œuvre d'historiens ou de sociologues plus ou moins moralisants. Bien que ces critiques réciproques soient parfois justifiées, il faut néanmoins éviter d'en étendre indûment la portée. La clarification des critères du jugement qui s'appuie sur une ressaisie comparative et critique du monde moderne constitue pour la philosophie politique une démarche sans doute plus complexe, mais en soi tout aussi rigoureuse qu'une analyse systématique de principes d'abord posés dans leur pureté idéale. L'orientation axiologique, à l'inverse, intègre de plus en plus à sa réflexion la prise en compte critique de son propre statut. Rappelons enfin que malgré leur démarche différente, les deux grandes orientations – du moins dans leurs formes élevées – ont en commun d'affronter le difficile problème des fondements sur lesquels peut désormais se reconstituer l'ambition normative de la philosophie politique.

1.2. En France, une rupture tardive

Ces remarques préliminaires nous permettent de considérer maintenant le renouveau de la philosophie politique, en France, tel qu'il se produit au tournant des années 1980. Remarquons d'emblée qu'il intervient de façon relativement tardive, ce qui s'explique sans doute autant par la nature des débats intellectuels depuis la guerre que par la situation longtemps précaire de la philosophie politique dans le monde académique⁴. Ce caractère tardif rend compte par ailleurs de l'influence initiale d'œuvres étrangères déjà constituées. Pensons ainsi au rôle considérable qu'a pu jouer, pour des auteurs aussi différents que Claude Lefort, Pierre Manent ou Luc Ferry, le dialogue critique avec les thèses de Leo Strauss sur la nature de la philosophie politique⁵. Malgré les réserves d'Hannah Arendt à l'égard de la philosophie politique classique, l'appropriation de son œuvre contribua aussi de façon significative à la renaissance de la philosophie politique française. L'exemple de Jürgen Habermas et de l'école de Francfort contribua également au renouvellement de la réflexion. L'apport extérieur est donc indéniable et divers. Il faut toutefois souligner que les œuvres qui ont pu servir de médiation vers la philosophie politique présentaient de fortes consonances avec la vie intellectuelle française, ce que tend à confirmer la réception tardive et limitée de plusieurs œuvres majeures de la *political theory* anglo-américaine⁶.

L'orientation particulière du renouveau de la philosophie politique, en France, tiendra donc en partie à la spécificité des médiations qui en ont facilité l'expression. Mais elle tiendra également à un rapport complexe avec les courants longtemps dominants de la pensée française. L'aspect le plus

⁴ Rappelons tout de même que des auteurs comme Éric Weil, Julien Freund ou Raymond Aron ont publié des œuvres de philosophie politique importantes, et que bien des analyses politiques occupent, sans toujours le revendiquer, une partie du champ spécifique défini par celle-ci.

⁵ L'œuvre de Pierre Manent entretient un dialogue continu avec celle de Strauss. Pour le rapport de Lefort à Strauss, voir notamment ses « Trois notes sur Leo Strauss », dans *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992. Luc Ferry discute principalement les thèses de Strauss dans *Philosophie politique I. Le droit : la nouvelle querelle des anciens et des modernes*, Paris, Presses universitaires de France, 1984.

⁶ Cette différence dans la réception des œuvres persiste en partie, même si la diversification de la discipline et le renforcement de sa présence à l'université et dans l'édition en ont réduit peu à peu la force initiale.

visible de ce rapport a consisté en une volonté polémique – dont la *Pensée* 68, de Ferry et Renaut, demeure une des expressions emblématiques – de transformer radicalement les termes du débat intellectuel français. Pour saisir les motifs et la portée de cette rupture, il faut rappeler certains traits de la pensée française de l'après-guerre jusqu'aux années 1970.

On en oppose souvent deux moments successifs. Le premier, suivant de près la catastrophe et marqué par la référence à Hegel, par l'existentialisme et par la phénoménologie, se caractériserait par la volonté de retrouver un sens à l'histoire et une figure acceptable de l'homme. Défini par l'émergence du structuralisme et la montée des sciences sociales, le second moment verrait à l'inverse le triomphe d'une pensée du soupçon qui radicalise les critiques de l'humanisme occidental⁷. Il faut bien sûr nuancer cette opposition, ne serait-ce que parce qu'elle tend à masquer les traits communs à l'ensemble de la période. Parmi ces traits, rappelons l'importance de l'ancrage symbolique à gauche, qu'on observe aussi bien dans le renouveau de la pensée chrétienne que dans le déploiement de thèmes nietzschéens. Persiste ainsi une forte tendance à la critique de la société capitaliste et libérale, qui s'exprime entre autres par un rejet de la civilisation américaine. De façon plus précise, le marxisme, pendant plus de trente ans, irrigue la pensée bien au-delà de son domaine naturel. Ses concepts et ses objectifs permettent notamment de structurer et de magnifier deux critiques déjà anciennes de la société bourgeoise. La critique sociale, qui appelle au dépassement de l'ordre établi par la réalisation véritable de la liberté et de l'égalité. Et une seconde critique, plus complexe, qui se nourrit de persistantes dénonciations morales, spirituelles et esthétiques du monde bourgeois, mais aussi de condamnations radicales plus récentes, souvent reprises de la pensée allemande. Les deux critiques s'associent et culminent souvent sous la forme d'un rejet global auquel l'idéal révolutionnaire donne une expression prestigieuse. Sur un plan général, ajoutons enfin que si dans l'ensemble la réflexion morale et philosophique conserve une très forte incidence politique au cours des trois décennies d'après-guerre, la philosophie politique en tant que telle, comme mode de pensée et comme discipline, demeure marginale.

⁷ *Les Dits et écrits* de Foucault illustrent de façon frappante cette conception de l'histoire intellectuelle française : les textes d'avant 1968 reviennent ainsi constamment sur l'opposition de ces deux périodes successives, comme si Foucault ne cessait de mettre en scène la justification historique de sa propre pensée.

Une rupture significative à l'égard de ce contexte initial intervient dès les années 1970. Ses premières manifestations ne s'effectuent toutefois pas, à proprement parler, dans le cadre d'un retour à la philosophie politique. Mais plusieurs déplacements attestent néanmoins d'une transformation du paysage intellectuel. Le plus significatif est sans doute la généralisation, à gauche, de la critique du totalitarisme. Elle existait bien sûr par le passé, mais n'avait pas pu transformer durablement le débat idéologique. De plus en plus, on juge désormais que l'idéal révolutionnaire est lui-même compromis par le fait totalitaire. S'ajoutant à la dévaluation de son explication générale de l'histoire, cela achève de priver le marxisme de son statut antérieur d'horizon indépassable de la pensée. Avec Claude Lefort, Cornelius Castoriadis ou Miguel Abensour, la gauche intellectuelle renoue avec une pensée non réductrice du politique. La réappropriation critique de l'héritage machiavélien permet par ailleurs de maintenir l'importance des notions de conflit et de lutte des classes, tout en les délestant d'une large part de l'hégélianisme que conservait leur conception strictement marxiste. Malgré bien des différences, l'évolution de Michel Foucault est jusqu'à un certain point en consonance avec cette thématique nouvelle. La rupture prend une tonalité plus bruyante avec les *Nouveaux philosophes* – terme pompeux, mais significatif – qui occupent un temps l'avant-scène. En se déplaçant de la politique idéologique vers la morale, ils contribuent à réhabiliter la référence aux droits de l'homme. Soulignons enfin que le déclin du marxisme entraîne pour plusieurs une perte soudaine de repères. Sentiment diffus qui est l'une des sources de la sensibilité historique inédite dont témoignera bientôt l'ascendant des thèmes de la postmodernité, de la fin des grands récits ou encore de l'ère du vide.

La visée d'un renouveau de la philosophie politique profitera des divers aspects de la conjoncture nouvelle : réhabilitation de la perspective morale, remise en cause des certitudes sur la nature et le destin de la modernité, réflexion approfondie sur le politique. Mais elle s'appuiera aussi sur une critique de certaines formes initiales de ces attitudes émergentes. On voit bientôt l'impasse théorique et pratique d'une condamnation morale du politique dans son essence et dans toutes ses dimensions. Le thème de la fin des grands récits apparaît lui aussi un peu court, et d'ailleurs paradoxal, puisque la thèse voulant qu'un âge d'indétermination succède à l'ère des philosophies de l'histoire constitue en soi une nouvelle systématisation du parcours de la modernité. On perçoit enfin qu'à elle seule une certaine

pensée du politique risque de se figer en une ontologie du pouvoir ou en apologie de la lutte pour elle-même.

Le retour à la philosophie politique répondra en quelque sorte à la volonté de donner une assise plus ferme à la transformation déjà amorcée de la scène intellectuelle française. Dès lors que l'on refuse à la fois la dissolution de la question du sens de l'histoire et les réponses, devenues dogmatiques, qui lui avaient été apportées, s'impose la nécessité de rouvrir l'enquête sur l'origine et la dynamique de la modernité. On questionne à nouveau, notamment, les moments fondateurs des sociétés libérales et démocratiques. On relit du même souffle les œuvres qui ont cherché à comprendre la nature et l'émergence du monde moderne – et en particulier la pensée post-révolutionnaire française, si riche à cet égard – en tenant compte de manière nuancée du rôle historique des idéaux d'égalité et de liberté. S'exprime ainsi un aspect essentiel de la philosophie politique : le souci de faire droit à la complexité des relations entre la pensée et la société, sans tout réduire à l'un ou l'autre des deux pôles. Mais l'importance renouvelée qu'on accorde aux idéaux modernes dans le déchiffrement de l'histoire répond aussi à un objectif stratégique. Elle permet en effet de rappeler à quel point les critiques radicales de la modernité qui ont longtemps dominé l'horizon intellectuel participent elles-mêmes en réalité de certaines tendances morales modernes. En ramenant la pensée dans l'horizon d'une réflexion morale explicite, la philosophie politique atteste enfin de ce qui la démarque de l'alliage étrange entre une critique radicale du réel et un mépris affiché pour toute perspective morale. Sans doute cet alliage explique-t-il une partie de l'ascendant du structuralisme ou de la déconstruction. Mais il n'en repose pas moins sur une esquive intellectuelle dont la pensée ne pouvait éternellement se contenter.

1.3. L'inscription malgré tout dans une longue tradition intellectuelle

On aurait toutefois tort de ne voir dans le renouveau de la philosophie politique française que la rupture avec un contexte intellectuel préalable. Car plusieurs liens de continuité, parfois revendiqués, parfois moins visibles, l'unissent malgré tout aux courants dont elle a fait la critique explicite. Proximité d'esprit avec les pensées du politique et la pensée anti-totalitaire des années 1970, bien sûr. Mais aussi, très souvent, liens directs avec des traditions philosophiques ancrées depuis plusieurs générations, comme la phénoménologie ou même le structuralisme.

De manière générale, la continuité la plus importante demeure toutefois le maintien du souci de déchiffrement du sens et de l'évolution de la modernité au cœur de la réflexion politique. Continuité décisive, puisqu'elle inscrit la majeure partie de la philosophie politique française actuelle dans la première des deux grandes orientations du retour contemporain à la philosophie politique. On y trouve très peu, en effet, de projets déductifs systématiques semblables à celui dont l'œuvre de Rawls a renouvelé le modèle dans le monde anglo-saxon. Le rôle central que continue à jouer l'interrogation comparative du statut de la modernité, dans la pensée française, s'enracine d'ailleurs dans une tradition qui remonte bien au-delà des décennies précédentes. Le libéralisme français, par exemple, se distinguait déjà très nettement de la tradition libérale anglaise par l'importance fondatrice, dans sa réflexion sur la liberté, d'une analyse historique et morale approfondie du caractère spécifique de la société moderne⁸. De la même façon qu'il y a un lien évident entre la tradition intellectuelle anglaise et une philosophie politique conçue comme élaboration systématique de théories de la justice – un lien évident, par exemple, entre la manière de Rawls et la manière de Hobbes ou de Bentham, en dépit des différences de fond – un lien tout aussi frappant unit l'orientation généalogique et comparative de la philosophie politique française actuelle à l'orientation des œuvres de Tocqueville, de Constant, de Guizot ou encore de Montesquieu et du Rousseau des *Discours*.

Cette continuité ne se limite d'ailleurs pas à l'importance du comparatisme historique. Considérons de nouveau la question de la *pluralité des mondes possibles*, dont nous avons dit qu'elle était au cœur de l'orientation généalogique du retour à la philosophie politique. Cette pluralité, avons-nous précisé, peut renvoyer à l'idée d'une diversité infinie des cultures comme à l'idée d'un nombre restreint de régimes, entendus comme modes d'organisation du monde humain. L'œuvre de Montesquieu est sans doute celle qui permet le mieux de réfléchir sur la distinction de ces deux types de pluralité, puisque si elle s'appuie d'abord sur une distinction des régimes, elle ouvre par ailleurs la voie, notamment par l'idée d'*esprit général*, à la conceptualisation des différences culturelles⁹. Mais les héritiers directs de

⁸ Sur cette question, on lira avec profit le texte de Larry Siedentop : « Two Liberal Traditions », dans Alan Ryan (éd.) : *The Idea of Freedom : Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

⁹ Le statut de ce qu'on a parfois appelé le relativisme de Montesquieu continue bien sûr d'être discuté. Il paraît toutefois préférable de parler de son pluralisme, puisqu'il

Montesquieu dans la philosophie politique française – pensons notamment à Constant, Guizot ou Tocqueville – continueront de privilégier une pensée de la pluralité structurelle, centrée sur l'idée de régimes. Certes, le concept est élargi pour intégrer une réflexion sur l'histoire. Mais on vise néanmoins à ressaisir la modernité comme un régime spécifique, c'est-à-dire comme un des grands modes possibles d'existence de la société. Or la philosophie politique française actuelle se distingue à son tour par le rôle central que continue d'y jouer le concept de régime. De nouveau, il est repensé et modifié, à l'aide notamment des outils de la phénoménologie et du structuralisme. Mais Claude Lefort, Pierre Manent, Marcel Gauchet, Robert Legros, d'autres encore, ont contribué de manière remarquable à repenser l'idée de la modernité comme actualisation de la démocratie, appréhendée comme un régime spécifique ayant son propre horizon de sens. On chercherait vainement ailleurs, me semble-t-il, dans la philosophie politique du vingtième siècle, un semblable approfondissement de la conception directement politique de la pluralité des mondes possibles¹⁰. Relevons enfin un dernier trait qui relie la philosophie politique française actuelle à la pensée française antérieure : la prise en compte des critiques radicales de la subjectivité et de la raison dans l'appréciation du monde moderne. Sans doute se garde-t-on généralement, désormais, d'ajouter aux péroraisons sur la mort de l'homme. Mais la pensée politique française s'écrit néanmoins dans la pleine conscience des leçons de Nietzsche, Freud, Heidegger, Lévi-Strauss ou Foucault. La plupart des auteurs insistent donc pour reconnaître l'impossibilité d'une simple reconduction des conceptions les plus classiques du sujet et des idéaux de la modernité.

reconnaît la valeur de biens politiques et culturels distincts sans les disqualifier au nom d'un absolu et sans les neutraliser au nom de la science. Pour approfondir la question, il est utile de confronter les lectures contrastées d'Isaiah Berlin (« Montesquieu », dans *Against the Current*, London, Pimlico, 1977) et de Thomas Pangle (notamment le chapitre 7 de son magistral *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1973).

¹⁰ La figure de pluralité qui domine dans la philosophie politique anglo-américaine contemporaine renvoie plutôt à ce que nous appelons ici la pluralité culturelle, ou ce qu'on pourrait appeler aussi la pluralité des identités. Ainsi le vaste débat entre libéraux et communautariens opposait notamment au monisme moral attribué à Rawls une prise en compte d'un pluralisme des identités qui a peu à voir avec l'idée d'une pluralité des régimes (qui renvoie elle-même à la pluralité des classes, au sens politique du terme).

Pensée du politique, réflexion sur la démocratie considérée comme le régime moderne, généalogie de la modernité et prise en compte de la critique radicale de ses figures classiques : l'effet conjoint de ces divers éléments balise la réflexion morale de la philosophie politique française contemporaine. Cette réflexion varie bien sûr selon les auteurs, qui eux-mêmes évoluent. Un trait paraît cependant en résumer l'orientation et les tensions, par les pôles opposés qui s'y associent : l'horizon d'une *critique interne de la modernité*. Le terme rappelle d'abord le caractère central, pour la pensée politique française actuelle, de la réflexion sur la modernité. Il suppose ensuite que cette réflexion soit critique. Qu'elle soit critique à l'égard des faits modernes, lorsqu'ils s'écartent des principes modernes. Pensons bien sûr au totalitarisme, et plus largement aux aspects du monde contemporain qui paraissent s'éloigner des idéaux de liberté et d'égalité qui fondent l'idée démocratique. Mais qu'elle soit critique également à l'égard des principes modernes eux-mêmes, du moins pour épurer leur nature et leur dynamique de ce qui pourrait ne pas être souhaitable. C'est ici qu'apparaît pleinement l'importance de l'orientation généalogique et comparative, car pour bien cibler ce qu'il s'agit de critiquer, il faut se doter d'une interprétation à la fois large et nuancée de la modernité. C'est ici, surtout, que le sens de la critique de la modernité se précise et se limite sous la figure d'une critique *interne*, qui signale le rejet de toute posture d'extériorité radicale, jugée néfaste ou chimérique.

L'idée d'une critique interne de la modernité suppose donc que la critique des faits et des principes modernes se fasse dans un horizon qui lui-même demeure moderne. Il y a bien sûr ici une dimension circulaire qui soulève bien des enjeux. L'idée de critique interne pourra notamment être diversement accentuée selon qu'on privilégie l'un ou l'autre des deux pôles – la critique de la modernité ou le caractère interne de cette critique – qu'elle met en tension. Certains insisteront, par exemple, par-delà la prise en compte critique des possibles effets néfastes de la dialectique des Lumières, pour que l'on tâche malgré tout de rapprocher de plus en plus le réel des principes modernes. Mais la critique de certaines conséquences de ces principes peut aussi conduire à vouloir leur opposer des freins, des contrepoids ou du moins des aménagements qui, tout en maintenant le cadre moral et politique général de la modernité, en atténueront les effets non souhaitables. Nous retrouverons ces deux attitudes dans les deux expressions du retour français

à la philosophie politique que nous considérerons maintenant de manière plus détaillée.

2. Moment tocquevillien et retour à Kant

2.1. La nature et le statut de la démocratie moderne

Dans le livre américain le plus ambitieux publié sur l'œuvre de Tocqueville depuis plusieurs années, Sheldon Wolin constate que si l'auteur de la *Démocratie en Amérique* constitue toujours une référence importante pour les essayistes et même pour la partie pensante de la classe politique, aux États-Unis, il en va tout autrement dans la portion dynamique de la théorie politique universitaire¹¹. Ce diagnostic ne saurait toutefois s'appliquer à la France, où l'on voit plutôt l'émergence à la fin des années 1970 d'un véritable moment tocquevillien, marqué notamment par la constitution d'un nouveau paradigme d'interprétation de la société moderne. L'histoire et l'analyse des divers aspects de ce moment tocquevillien restent à écrire. Nous ne chercherons ici qu'à éclairer les liens qui l'unissent au renouveau français de la philosophie politique.

Le retour de Tocqueville à l'avant-scène, en France, a bien sûr précédé l'évolution intellectuelle des années 1970. On considère généralement Raymond Aron comme le principal artisan de ce retour, jugement qu'il faut toutefois nuancer. Un double motif animait Aron : replacer Tocqueville parmi les fondateurs de la sociologie et s'appuyer sur son analyse des deux figures possibles de l'égalité moderne, libérale ou despotique, pour servir la cause occidentale face à la pression communiste. Son exemple aura un certain écho sur ces deux plans. Mais Aron ne cachait pas ses réserves à l'égard d'autres aspects de la pensée de Tocqueville, critiquant aussi bien le caractère systématique de sa lecture de la modernité que la tonalité aristocratique de son analyse de l'individualisme et sa référence persistante à une conception apparemment classique de la nature humaine. Beaucoup plus qu'Aron, c'est Louis Dumont qui annonce en réalité le sens de la fortune à venir de Tocqueville lorsqu'il reprend ses analyses, dans la préface d'*Homo hierarchicus*, pour présenter l'imaginaire individualiste comme le trait fondamental de l'identité moderne. Il contribue ainsi à placer Tocqueville au

¹¹ *Tocqueville Between Two Worlds : the Making of a Political and Theoretical Life*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

croisement d'une réflexion philosophique et anthropologique renouvelée sur la modernité, et au-delà, sur la pluralité des mondes humains.

La référence à Tocqueville a pu ensuite être associée aux déplacements théoriques et politiques qui marqueront la pensée française. Sous l'impulsion de François Furet, on sollicite son œuvre pour transformer le sens de l'héritage révolutionnaire dans l'imaginaire national. De manière plus large, il est mobilisé dans la critique d'une certaine vulgate marxiste : la réduction de la société à l'économie et donc de la modernité à son caractère capitaliste; l'identification du prolétariat au mouvement nécessaire de l'histoire; la captation de l'idée de liberté par l'idéal révolutionnaire. Sa réflexion peut ainsi croiser l'effort déjà entrepris pour réhabiliter la pensée du politique. Mais le rapport à Tocqueville, sur ce plan, ne va pas sans réserves critiques. On se demande notamment si sa description d'une démocratie unifiée par ses passions et ses principes fondateurs n'enlève pas toute importance à l'idée de conflit et donc tout support pour une vie politique substantielle. Pour une pensée du politique proche des thèmes machiavéliens, telle que la conçoivent alors, notamment, Lefort ou Gauchet, Tocqueville paraît en effet un peu trop pencher du côté d'une conception réconciliée de la modernité¹². Mais il y a ici une part de malentendu ou de mauvais procès, puisque Tocqueville n'a cessé d'appeler à une politique qui donne sa place au choc des partis, des idées et des classes, pour faire contrepoids aux tendances unificatrices qu'il décrivait par ailleurs. L'enjeu réel n'est donc pas pratique, mais théorique, se réduisant à déterminer si oui ou non la modernité tend à être une société structurellement divisée ou une société fortement unifiée par un même horizon de sens.

Il est vrai, toutefois, que le renforcement du paradigme individualiste d'interprétation de la modernité, au cours des années 1980, devait contribuer à brouiller les cartes. Plusieurs essayistes et sociologues, pensons notamment à Gilles Lipovetsky, font alors de Tocqueville et des sociologues tocquevilliens américains une référence centrale pour appréhender les derniers développements du monde contemporain. Or, passant insensiblement de la description à la prescription, on semble souvent prôner, dans cette optique, une nouvelle identification du droit et du fait. Malgré l'ambiguïté du thème de l'*ère du vide*, les réserves critiques de Tocqueville à

¹² Sur cette question, voir Claude Lefort : « De l'égalité à la liberté », *Libre*, 3, 1978 et Marcel Gauchet : « Tocqueville, l'Amérique et nous », *Libre*, 7, 1980.

l'égard de l'individualisme paraissent ainsi remplacées, chez Lipovetsky, par la célébration sans retenue d'un monde délivré des lourdeurs du passé : il faudrait être absolument moderne, ou hyper-moderne. On peut estimer en effet que l'orientation de ce tocquevillisme-là tend à recouvrir les conflits de la société actuelle par un discours unique et lénifiant.

On comprendra dès lors que si l'émergence d'un paradigme tocquevillien a indéniablement contribué à la rupture intellectuelle avec le passé, cela ne signifiait pas pour autant qu'on soit passé dans l'horizon de la philosophie politique. Pour que la réappropriation de l'œuvre de Tocqueville joue un rôle à cet égard, encore fallait-il éviter que ses thèmes principaux ne se dégradent en nouvelles évidences ou en nouveaux dogmes. Claude Lefort exprime bien l'enjeu, dès 1983, dans « La question de la démocratie ». Son propos, souligne-t-il d'abord, est bien « de contribuer et d'inciter à une restauration de la philosophie politique »¹³. Or après la critique du totalitarisme, l'objet propre de la philosophie politique, pour Lefort, doit être précisément de repenser la démocratie. Au-delà de tout effet de mode c'est donc dans ce cadre, c'est-à-dire au service d'une interrogation de l'énigme démocratique, qu'il entend situer sa propre réappropriation de Tocqueville. Et c'est dans ce cadre que Gauchet, Manent ou Legros entreprendront aussi un dialogue approfondi avec son œuvre. Nous retrouvons par conséquent une idée d'abord considérée sur un plan général. Pour l'essentiel, la philosophie politique française contemporaine s'est déployée à partir d'une réflexion généalogique et comparative qui a conduit à repenser la modernité comme réalisation du régime démocratique. Et dans cet effort, dont plusieurs aspects s'étaient peu à peu mis en place au cours des années 1970, la reprise de la démarche et des questions de Tocqueville a finalement joué un rôle décisif.

Il importe ici d'insister sur la notion de dialogue. Pas plus que ne l'étaient Aron ou Dumont, les auteurs dont nous venons de rappeler les noms ne sont des commentateurs de Tocqueville au sens restreint du terme. Ils viennent à son œuvre dans leurs propres termes, à partir d'analyses antérieures de la modernité et de la démocratie. Lefort apporte à la lecture de Tocqueville une réflexion sur la chair du social marquée par Merleau-Ponty, ainsi qu'une réflexion sur le fantasme de l'Un étayée notamment par sa critique du totalitarisme. Redéployant les questions de Dumont, Gauchet intègre les intuitions tocquevilliennes sur l'égalité et l'individualisme dans une lecture

¹³ *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 17.

générale de l'histoire comme sortie de la religion. Comme chez Tocqueville, la modernité devient un des grands modes d'être possibles de la société, dont le statut doit être pensé à partir d'une réflexion fondamentale sur l'homme. Cette réflexion se déploie, chez Gauchet, dans les termes d'une anthropologie structurale renouvelée par l'idée du politique comme instance d'institution du social. Manent apporte à la lecture de Tocqueville les questions radicales de Leo Strauss sur le sens de la modernité. Mais loin d'appliquer une sorte de lecture type à *la Strauss*, comme certains ont pu la pratiquer, il sait voir dans l'œuvre de Tocqueville une médiation complexe pour approcher de la nature et de la dynamique réelle de la démocratie moderne, quitte pour cela à faire éclater certaines prémisses straussiennes de sa réflexion. Par une lecture inspirée de la phénoménologie et notamment de l'œuvre d'Arendt, Legros montre enfin comment l'œuvre de Tocqueville est travaillée par les grandes polarités qui traversent la pensée théorique moderne. Il souligne notamment de manière originale comment les tensions si souvent relevées du texte tocquevillien rejoignent le conflit entre les conceptions opposées de la nature de l'homme proposées par les Lumières et par le romantisme.

Ce n'est pas le lieu ici de discuter de l'apport et des limites respectives de chacune de ces lectures à la compréhension de Tocqueville ou à la compréhension de la nature et de la valeur de la démocratie moderne. L'essentiel est leur visée commune. Pour renouer avec une réflexion normative élaborée sur le politique, on estime nécessaire de rouvrir le questionnement sur la démocratie moderne au-delà d'une simple réflexion sur ses principes. Pour la juger il faut comprendre ce qu'elle est, ressaisir sa logique interne et sa dynamique, ses tensions et ses contradictions, le type d'horizon moral qu'elle induit et le type d'homme dont elle favorise l'émergence, son statut, enfin, parmi les divers mondes humains possibles appréhendés avec une vue large et dégagée des habitus inconscients. Sur toutes ces questions, l'œuvre de Tocqueville présente des vues profondes, face auxquelles chaque auteur devait par ailleurs se positionner de manière plus ou moins critique.

La réflexion morale et politique de Tocqueville constitue avant tout, selon le terme que nous avons retenu, une critique interne de la démocratie moderne. Se présentant lui-même comme un ami de la démocratie, il l'estime indéniablement plus juste que les mondes aristocratiques qui l'ont précédée. Ses critiques reflètent néanmoins le souci de préserver les conditions de la

liberté et de la grandeur de l'homme. Elles prennent deux formes générales. La première souligne les *risques* de la démocratie, c'est-à-dire les évolutions défavorables qu'elle rend possibles, mais non nécessaires. Parmi les moyens que signale Tocqueville pour combattre ces risques, certains, comme l'extension de la liberté, paraissent pleinement modernes, tandis que d'autres, comme le rappel de la grandeur des vertus aristocratiques par l'enseignement de la littérature antique, ont un statut moins clair. Mais il s'agit bien d'un moyen moderne si on estime nécessaire au maintien de la liberté, comme le faisait Tocqueville, une part minimale de pluralité sociale et intellectuelle, de même qu'une certaine division des âmes, tendues entre des pôles distincts plutôt qu'entièrement absorbées dans un horizon moral exclusif. Pour être fidèle à l'idée la plus élevée d'elle-même, la démocratie moderne, soucieuse de liberté, devrait ainsi porter en elle sa propre contradiction. Il y aurait dès lors, par exemple, un usage pleinement moderne de la référence aux Anciens. La seconde forme générale de la critique tocquevillienne de la modernité ne porte plus sur ses risques, mais sur ses *limites intrinsèques*. La démocratie, pour Tocqueville, n'est pas le meilleur régime au sens classique et absolu du terme, notion qu'il estime illusoire, puisque chaque régime lui paraît comporter ses forces et ses faiblesses spécifiques. La lucidité sur les limites de la démocratie demeure par ailleurs une critique interne de celle-ci dans la mesure où, dans le choix moral qu'il s'agit de faire entre des possibles imparfaits, le possible moderne demeure néanmoins celui qu'on estime le plus valable.

Les auteurs qui ont donné au moment tocquevillien actuel de la pensée française son expression philosophique intègrent eux aussi à leur démarche une critique interne de la démocratie moderne. Le sens de cette critique varie toutefois selon le degré d'inquiétude qui découle de l'analyse que chacun fait de la nature de la démocratie. Il y a loin par exemple de l'attitude de Lefort, qui voit dans la part d'indétermination de la démocratie moderne une source d'optimisme quant à son évolution, aux analyses plus sombres de Manent, pour qui la démocratie moderne semble comporter la dimension d'un dogme en marche qu'il paraît difficile de modérer. Le point de départ du jugement, quoi qu'il en soit, demeure la compréhension du fait moderne. On a souvent dit de Tocqueville que sa démarche inductive faisait de lui un sociologue ou un historien plutôt qu'un philosophe politique. Lui-même ne se voyait pas ainsi. Comme l'atteste son *Discours sur la science politique*, il situait son ambition dans la lignée des grands penseurs du politique qu'ont

été Platon, Aristote, Machiavel, Montesquieu ou Rousseau¹⁴. Chaque étape de son retour à l'avant-scène devait néanmoins s'accompagner de discussions sur le statut de son œuvre, et ce ne sera que peu à peu qu'on le verra de nouveau comme un philosophe politique au sens plein du terme. À travers ces débats en apparence anodins se reflète la prise de conscience progressive, par une large partie de la philosophie politique française, de sa propre originalité.

2.2. Kant et Tocqueville

La pensée de Kant n'a jamais cessé d'être au cœur des débats sur les principes de la morale et du monde modernes, et l'on peut à cet égard faire une analyse instructive des usages successifs de son œuvre. On connaît le rôle de la référence kantienne dans la définition des principes de la troisième République. Puisque nous avons évoqué Raymond Aron, rappelons que c'est bien moins Tocqueville que Kant – complété par Weber – qui a nourri sa réflexion sur la difficile conciliation des sciences sociales avec une doctrine de la liberté. Les œuvres de Rawls ou d'Habermas suffisent par ailleurs à montrer toute l'importance de la pensée kantienne dans le renouveau actuel de la philosophie politique. La volonté d'un retour à Kant qu'illustre la pensée de Luc Ferry et Alain Renaut, sur laquelle nous nous concentrerons ici, croise à plusieurs égards le souci, si présent chez Habermas, d'une interprétation criticiste de l'histoire de la pensée moderne et contemporaine. Mais c'est par sa jonction avec le paradigme tocquevillien que leur usage de la référence kantienne devient tout à fait représentatif de l'orientation générale du renouveau de la philosophie politique française.

Le retour à Kant tel que le prônent Ferry et Renaut vise d'abord à donner une assise ferme au rejet des critiques radicales de la subjectivité qui ont longtemps marqué l'horizon intellectuel français. Le moyen privilégié de cette rupture ne fut toutefois pas l'élaboration d'une théorie systématique du droit ou de la justice, à la manière de la réponse rawlsienne à l'utilitarisme. Ce fut plutôt une interprétation critique des courants mis en cause à partir d'un redéploiement des principes modernes¹⁵. Sous leur regard, la *pensée* 68

¹⁴ Voir le « Discours à l'Académie des sciences morales et politiques », dans *Œuvres I*, Paris, La Pléiade, 1991, p. 1216.

¹⁵ L'importance réflexion sur le droit de Ferry et de Renaut – conjointe ou propre à chacun – s'appuie elle aussi sur une mise en perspective généalogique de la modernité.

apparaît comme une réaction tapageuse, exagérée et imprécise à la métaphysique rationaliste dans laquelle on s'est complu à voir l'essence de la modernité. Réaction dont Ferry et Renaut dénoncent les impasses théoriques et pratiques, mais aussi le caractère inutile. Car loin d'être un bloc monolithique, la pensée moderne, tout particulièrement à travers la tradition criticiste, fournirait elle-même les outils d'une critique de la métaphysique. À l'inverse, les ontologies objectivistes auxquelles recourent ou aboutissent les diverses pensées de la mort du Sujet apparaissent plutôt comme le signe d'un retour inconscient d'une dogmatique métaphysique chez ceux qui se proclament pourtant ses principaux adversaires.

Mais le rejet de la pensée 68 ne doit pas faire perdre de vue une certaine continuité sous-jacente. Ferry et Renaut critiquent en effet l'anti-humanisme radical en retournant contre lui son arme privilégiée : l'interprétation généalogique. Se signale ainsi un rapport plus complexe qu'il n'y paraît d'abord avec les auteurs dont ils dénoncent par ailleurs les apories. Cela transparaît notamment dans le dialogue continu qu'eux-mêmes n'ont cessé d'entretenir avec Heidegger, chez qui ils reconnaissent le véritable maître d'une large part de la pensée française des années 1960 et 1970. Sans doute le criticisme kantien demeure-t-il pour eux la référence principale. Mais leur conception de celui-ci est marquée par la lecture heideggerienne du destin de la métaphysique. Leur Kant, en quelque sorte, est un Kant post-heideggerien¹⁶. Une complexité similaire s'observe dans leur rapport à la psychanalyse ou encore à Foucault. Il ne s'agit certes pas d'endosser une critique radicale du sujet. Ni de lire avec complaisance ce qui, dans le Foucault du *souci de soi*, ferait retour à une conception positive de la subjectivité¹⁷. Mais par son application de schémas réflexifs fondamentaux à des objets sociaux et historiques spécifiques, la démarche foucauldienne définirait néanmoins « un style d'activité philosophique dont on ne saurait contester qu'il ait inauguré pour la philosophie de nouvelles chances

¹⁶ Le rôle de la référence à Heidegger dans la reconnaissance, par Ferry et Renaut, qu'un simple retour à Kant n'est plus possible aujourd'hui, mériterait à lui seul une étude approfondie. Nous ne renverrons ici qu'à deux attestations de cette influence : Luc Ferry et Alain Renaut : « La question de l'éthique après Heidegger », dans *Système et critique*, Bruxelles, Ousia, 1992 et Alain Renaut : *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 39 et 288-296.

¹⁷ Ferry et Renaut insistent plutôt sur la continuité de l'anti-humanisme de Foucault. Voir à cet égard la section très critique intitulée « Retour du sujet? », dans *La pensée 68*, Paris, Folio, 1988, p. 178-195.

d'avenir»¹⁸. On peut donc voir dans l'idée de la pensée comme *boîte à outils*, chère à Foucault, une des sources du souci d'application qui anime désormais la démarche de Renaut.

L'essentiel demeure néanmoins l'aspect polémique, qui rejoint la critique habermassienne du retour de dimensions métaphysiques dans une certaine pensée contemporaine¹⁹. L'originalité de Ferry et Renaut tient ici à leur explication complémentaire de ces « rechutes » dans la métaphysique. Dans la ligne de l'enseignement kantien, ils y voient d'abord, comme Habermas, autant d'erreurs d'une Raison qui risque toujours de perdre de vue ses propres limites et de retomber dans des tentations dogmatiques. Mais à lui seul ce mode d'explication ne rend compte ni du type d'erreurs qui intervient à tel moment historique ni d'ailleurs de la marginalisation progressive, au sein de la modernité, de la conception kantienne de la morale. Pour éclairer plus concrètement l'histoire intellectuelle, Ferry et Renaut reprennent la distinction désormais courante entre les anciens, les modernes et les contemporains, qu'ils précisent en faisant du moment contemporain celui du déploiement de l'*individualisme*, entendu au sens de Tocqueville. C'est donc en quelque sorte à titre d'outil additionnel pour la critique de la pensée 68 qu'ils se réapproprient le paradigme tocquevillien d'interprétation de la modernité. Mais intégrer Tocqueville dans un cadre kantien ne va pas toutefois sans soulever de nouveaux enjeux.

L'exemple le plus achevé d'intégration des deux perspectives demeure *L'ère de l'individu*, de Renaut. L'ouvrage vise d'abord à préciser le sens philosophique de l'individualisme contemporain. Sans faire de l'Histoire la réalisation nécessaire de la pensée, Renaut suppose néanmoins une correspondance entre les états successifs de la société et les grands possibles théoriques dont la philosophie fournit l'expression achevée. L'œuvre clef de l'individualisme spéculatif serait ainsi celle de Leibniz, dont la *Monadologie* fournit les concepts décisifs pour penser l'indépendance absolue de l'individu. Certes, Leibniz situait la thèse de l'indépendance des monades les unes par rapport aux autres dans un cadre général défini par l'idée d'une harmonie préétablie assurée par Dieu, monade suprême. Mais comme le

¹⁸ *L'ère de l'individu*, p. 8.

¹⁹ Ce thème central d'Habermas se déploie également dans la critique des usages français de Nietzsche et de Heidegger, notamment dans *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

montre l'œuvre de Nietzsche, la dissolution de l'idée d'harmonie préétablie ouvrait la voie à un perspectivisme individualiste radical. Heidegger verra précisément dans cet axe allant de Leibniz à Nietzsche le dévoilement progressif de l'essence de la modernité. S'appuyant sur l'œuvre de Kant, Renaut rappelle plutôt la pluralité irréductible des conceptions modernes de la subjectivité. À moins d'en fausser l'esprit, on ne peut en effet réduire la tradition criticiste à n'avoir été qu'un moment du devenir de l'individualisme radical. Sans doute Kant déploie-t-il une figure du sujet centrée sur l'idée d'autonomie. Mais l'autonomie n'est pas l'indépendance : telle que la conçoit Kant, elle se déploie dans le double horizon de l'intersubjectivité et d'une idée normative de la Raison.

L'histoire de la philosophie établirait donc que le rejet du point de vue de Dieu et des cosmologies antiques ouvrait la voie à des conceptions distinctes de la subjectivité. C'est dans le cadre de cette lecture pluraliste – en un sens précis et restreint du terme – de la modernité théorique que Renaut situe sa critique des thèses néo-tocquevilliennes de Louis Dumont. À partir d'une comparaison approfondie avec le monde indien, Dumont conclut en effet que l'individualisme, dans lequel il absorbe l'idée d'autonomie, constitue l'horizon théorique et moral essentiel de l'Occident moderne. Mais pour Renaut Tocqueville lui-même évitait cette lecture moniste de la modernité, en appelant à combattre l'individualisme au nom de la valeur moderne de liberté, ce qui suppose qu'elle ne s'y réduise pas²⁰. C'est ce qui lui aurait permis d'éviter de tomber, comme l'aurait fait Dumont, dans une critique *externe* de la modernité, fondée sur l'apologie des principes holistes et hiérarchiques.

Mais cette façon d'opposer Dumont à Tocqueville fait un peu trop vite de ce dernier un quasi kantien. Car on ne saurait nier qu'il repère effectivement dans la modernité une forte tendance à l'uniformisation de l'idée de l'homme et de la morale. Telle que la formule Renaut, la critique du monisme historique de Dumont recoupe d'ailleurs la critique d'inspiration kantienne que formulait déjà Aron à l'égard du caractère systématique de l'analyse tocquevillienne. Le problème du statut de l'individualisme reste en réalité un enjeu fondamental pour penser la convergence et les divergences entre les perspectives kantienne et tocquevillienne sur l'histoire, mais aussi sur ce qu'il faut entendre par l'idée d'une critique interne de la modernité.

²⁰ *L'ère de l'individu*, p. 96.

Tâchons d'abord de préciser l'approche de Tocqueville. S'il repère dans la démocratie moderne deux conceptions possibles de l'homme, il leur attribue toutefois un statut différent. La conception individualiste, dont les prémisses nous portent à nous représenter nous-mêmes comme des êtres autarciques, est manifestement fautive. Tocqueville estime néanmoins qu'étant donné la psychologie et les passions humaines, une pente naturelle poussera vers cette conception erronée les hommes dont l'horizon moral est défini par les idéaux modernes d'égalité et de liberté. Cette pente n'est pas fatale : elle peut et elle doit être combattue. Mais sa force indéniable révèle néanmoins la distance entre l'horizon de sens qu'ouvre un possible politique et la vérité entière sur l'homme : chaque régime, y compris la démocratie, favorise une distorsion qui manifeste la nature imparfaite du monde humain. L'origine politique et morale de la distorsion signifie par ailleurs qu'il ne saurait suffire, pour la combattre, de montrer la fausseté de ses présupposés théoriques. Sans nier le rôle de la pensée ou des morales élevées, Tocqueville estime néanmoins que pour agir sur l'humanité, il faut proposer des fins qui peuvent rejoindre la vie commune²¹. Or la rigueur de la morale kantienne, qui « va plutôt au-delà qu'en deçà du christianisme », la rend peu apte à une influence élargie²². D'autant plus que sa forme abstraite la rend par ailleurs peu accessible à l'homme démocratique accaparé par d'autres soucis que la vie théorique.

De manière générale, Tocqueville estime plutôt nécessaire, pour modérer et élever la démocratie, de lui intégrer des contrepoids qui agissent fortement sur la sensibilité de la majorité. Cette façon de combattre l'individualisme s'avère cependant risquée, ce qu'ont souvent mis en évidence les commentateurs de tradition kantienne²³. Tocqueville n'a par exemple pas hésité à approuver des politiques telles que la colonisation de l'Algérie, au nom d'un patriotisme qui lui paraissaient contribuer à maintenir parmi les Français l'idée de la grandeur. Il ne se dissimulait d'ailleurs pas, comme semblent le faire aujourd'hui certains tenants de l'humanisme civique, que

²¹ Sur cette question, voir notamment la lettre du 5 août 1836 de Tocqueville à son ami Kergorlay (*Œuvres complètes*, T. XIII, Paris, Gallimard, 1951, vol. 1, p. 387-390).

²² Lettre à Gobineau du 2 octobre 1843 (*Œuvres complètes*, T. IX, p. 60).

²³ Le meilleur exemple à cet égard est sans doute le livre de Michael Hereth : *Alexis de Tocqueville. Threats to Freedom in Democracy*, Durham, Duke University Press, 1986. Les chapitres 2 et 3 proposent une critique précise, appuyée sur la référence kantienne, de plusieurs choix politiques de Tocqueville.

l'idéal de la vitalité politique ne peut guère se réaliser sans la perspective de conflits internes ou externes très marqués.

Mais si l'approche de Tocqueville n'est pas sans risques, elle fait également ressortir, par contraste, plusieurs difficultés qui se posent à la tradition kantienne. Dans la mesure où la morale de Kant est historiquement liée au christianisme, on peut déjà se demander si l'érosion du religieux, principal support imaginaire de l'idée de transcendance, ne tend pas à en miner les conditions de possibilité. Fonder par ailleurs la dichotomie entre le moderne et le contemporain sur la succession d'une morale de l'autonomie et d'une morale de l'indépendance, comme le fait Renaut, semble relever d'une confusion entre la théorie et l'histoire. D'un point de vue tocquevillien, il n'y a jamais eu de *moment kantien*, au sens où la morale de Kant donnerait la clef d'interprétation des mœurs d'une période historique précise. L'horizon moral moderne est plutôt défini par l'assemblage complexe et instable entre des contenus moraux – idées, passions, pratiques – hérités et des contenus moraux associés au régime démocratique. Sans nier la part des morales théoriques, il faut éviter de la surestimer, notamment dans la conceptualisation de l'histoire.

Mais la question la plus redoutable a trait à la capacité de la morale kantienne à répondre aux problèmes spécifiques que pose l'individualisme. Kant fournit sans doute les outils d'une critique très précise de ses présupposés théoriques. Mais la morale kantienne est centrée sur la question du juste, alors que l'individualisme tel que le définit l'école tocquevillienne est plutôt un obstacle à une vie politique substantielle et à la constitution de personnalités humaines pleinement accomplies. Il s'agit par ailleurs d'un obstacle qui est lui-même lié à ce que le régime moderne a de juste, ce qui rend d'autant plus délicat l'effort pour le combattre. Ces deux constats suggèrent que pour être efficace et cohérente, la critique de l'individualisme ne peut pas se contenter de faire appel à l'idée de justice : elle doit faire appel à une idée plus large du bien. En intégrant la critique de l'individualisme à son analyse historique, le néokantisme ne se place-t-il pas, dès lors, face à un type de problèmes qu'il n'est guère préparé, ou disposé, à résoudre ?

Chez Kant lui-même, le thème du souverain bien maintient certes l'horizon d'une unité possible de la justice et du bien complet de l'homme, de la morale et du bonheur. Les fondements théoriques de sa pensée introduisent

néanmoins une dichotomie entre la question du juste, rendue digne de la philosophie par son lien direct avec le problème des fondements de la liberté, et la question du bien, que l'exigence criticiste porte à délaissier, en partie parce qu'elle paraît peu susceptible d'une résolution rigoureuse. Leur attitude respective à l'égard du kantisme au sens strict, à cet égard, semble désormais être un des points de divergences entre Renaut et Ferry. Sans doute continuent-ils de s'entendre sur la nécessité d'aller au-delà d'un simple retour à Kant, en intégrant à la réflexion l'horizon des problèmes concrets qui se posent aujourd'hui à l'humanité. Mais comme d'autres kantians actuels, Renaut semble aborder ces questions en durcissant la distinction qui portait déjà Kant à exclure de la morale ce qui ne touche pas directement aux principes de la liberté. À l'inverse, Ferry semble les aborder en assouplissant l'héritage kantien. Publié il y a déjà plus de quinze ans, *Homo Aestheticus* se terminait ainsi par l'idée que la morale concrète des sociétés actuelles comportait des dimensions propres aux trois grands moments successifs, ancien, moderne et contemporain, de la réflexion éthique, à travers les idéaux d'excellence, de mérite et d'authenticité. Constat qui s'est traduit depuis, dans son œuvre, par la recherche philosophique d'une synthèse nouvelle. Ferry n'hésite d'ailleurs plus à exprimer cette quête en actualisant la visée classique de la bonne vie.

Ces divergences rejoignent les enjeux soulevés par l'analyse de Tocqueville, mais aussi les enjeux centraux d'une large partie de la réflexion politique actuelle. Replacée depuis plusieurs décennies au cœur de la philosophie politique, la référence kantienne a dû entrer en dialogue avec un souci de l'homme concret, en situation. C'est là notamment un des aspects décisifs du débat entre Rawls et les communautariens. Or la pensée de Tocqueville repose sur une conception de l'homme qui est à la fois semblable et différente de celle des principaux critiques de Rawls. Il insiste évidemment, lui aussi, sur l'homme en situation. Mais nous avons rappelé qu'il pense la diversité de l'humanité à partir d'une conception de la pluralité des mondes humains qui garde quelque chose de l'idée classique de la pluralité des régimes, plutôt qu'à partir des notions de culture ou d'identité. Le rôle renouvelé mais central de cet horizon dans la philosophie politique française actuelle constitue une large part de son originalité. On peut néanmoins y regretter l'absence d'une véritable confrontation entre les prémisses tocquevilliennes et kantienne. Aron avait fait ressortir plusieurs différences, sans véritablement en creuser la signification. Depuis, on a associé les deux

perspectives pour combattre les orientations antérieures de la pensée française bien plus qu'on a interrogé leur compatibilité réelle. Or sur le plan pratique, il est clair qu'elles conduisent pourtant à deux conceptions distinctes de ce que peut être une critique interne de la modernité. Et sur le plan théorique, leur confrontation nous paraît susceptible de favoriser une idée plus large de l'homme, de l'histoire et de la société.