



Lucien Oulahbib¹

Le nouvel idéal politique

d'Edwige Kacenenbogen²

(Avec un « Avant-Propos » de Pierre Manent)

(...) mais où est passé le politique ? L'enjeu de cet essai est de mener l'enquête sur sa disparition au sein des théories actuelles de la démocratie. (...). Il ne s'agit plus pour les instances décisionnelles de « conduire », de « guider » ou d'« imprimer » à la communauté son mouvement. L'action politique n'est pas censée émaner d'une personne ou d'un groupe de personnes, mais du système croisé d'interactions et de représentation qui lie les citoyens — *tous* les citoyens entre eux. Une conception du pouvoir a émergé (...) la source du pouvoir se situerait dans le peuple, ou, plus précisément, dans l'interaction, la délibération, la communication entre les citoyens. Car c'est désormais de cette interaction, et d'elle uniquement, que les règles, les lois du politique peuvent *légitimement* naître³.

La question de la « *disparition du politique* » a hanté toute une génération de penseurs depuis le sulfureux Carl Schmitt (même amendé par Julien Freund), Leo Strauss, Éric Voegelin, jusqu'à Claude Lefort, Jean Baudrillard, Jean-Jacques Wunenburger, Chantal Delsol, Pierre Manent... Elle semble, aujourd'hui, sinon supplanter du moins renouveler la question même de l'ordre politique dont Jean Baechler a toujours souligné (à la suite de Hobbes et Marx) le caractère *central*. En tant que cet *art du conflit* qui harmonise en permanence le sentiment d'appartenance (*politeia*) et sa dialectique opposant, au sein de la *Polis*, la légitimité (le droit à) et la légalité (le droit de).

Thomas Piketty n'a-t-il pas par exemple comme « *idéal politique* » (pour parler à la façon de Edwige Kacenenbogen) la volonté —qu'il veut légitimer— de contrer cette « *disparition du politique* » par, au moins, la construction, légale, d'un « *impôt mondial* »⁴ ?... Il permettrait selon lui de remédier à l'« *inégalité* », supposée *illégitime*, entre le « *capital* » et le « *travail* », et qui s'accélère, surtout lorsqu'elle se trouve rendue exponentielle avec l'héritage (déjà critiqué par Émile Durkheim) au sein d'un marché mondial préférant plutôt la légitimité du

¹ Docteur et HDR, attaché au CLESID, Lyon 3.

² Sous-titre : « Enquête sur la pertinence des théories actuelles de la démocratie », éditions EHESS, 2013, 237 pages, 20 €.

³ *Ibid.*, pp. 15, 16.

⁴ *Le capital au 21^{ème} siècle*, Paris, éditions du Seuil, 2013, chapitre 15.

« spontanéisme », celui du laisser faire, que la *loi* de type volontariste cherchant soit à le contrecarrer, soit à le réguler.

Edwige Kacenenbogen prônerait-elle alors un interventionnisme de type « pikettyien » en constatant cette « *disparition du politique* »?... En tout cas, elle en crée les conditions de possibilité en insistant sur la nécessité d'une justice « *globale* » (p.221) — ce qui n'est pas loin d'un « impôt mondial » — s'appuyant sur une « *morale commune, d'un sens commun et définissable du bien* » (p.31).

Mais comment cette « justice globale » s'appliquerait-elle ? Par le « retour » de l'État ? Lequel ? L'État Providence ? Stratège ? Ajoutons aussi que toute *matérialisation*, quand bien même serait-elle « chose publique » (*res publica*) en intervenant « au nom du Peuple », ajoute, *aussi*, sa propre *constitution* au sens, déjà, d'un effet de masse, d'un *réel en plus*, qu'il faut bien *alimenter* par une part (sans cesse croissante) de la richesse produite.

Et quand est-il, en terme de cadre politique global, de l'Union Européenne sinon quelque peu à la peine ces temps-ci, du moins de plus en plus contestée ?... (Pierre Manent aborde ce point dans son Avant Propos, p. 11). Edwige Kacenenbogen ne pose pas cette question en ces termes morphologiques. Son « enquête » cherche surtout à comprendre la « *disparition du politique* » qui ne peut se dissoudre dans ce seul problème comptable du coût de la « *justice globale* » qu'elle appelle cependant de ses vœux (*supra*). Sauf qu'elle n'en trouve pas les prémisses dans ledit « néorépublicanisme » d'un Philip Pettit, David Miller, Jean-Marc Ferry, et ce d'autant plus qu'il se retrouve, selon Edwige Kacenenbogen (p.30), en concomitance avec le libertarianisme incarné en la personne de Friedrich von Hayek, du fait que celui-ci prône par exemple un certain spontanéisme dans l'édification de la loi :

L'enjeu de ce travail est de montrer que, qu'ils le nomment « délibératif », « participatif », ou « communicationnel », ces auteurs partagent tous trois un même idéal délibératif fondé sur une démarche « anti-constructiviste » ou « spontanéiste » qu'il est possible de rapprocher de l'idée néolibérale.

Edwige Kacenenbogen, tout en distinguant cependant bien ces deux pôles, précise (p.32) :

(...) je propose de montrer que néolibéralisme et néorépublicanisme se rejoignent. Dans les deux approches, la moralité collective se constitue ou se forme dans le temps ; elle n'a pas d'existence propre, pas d'existence extérieure au processus qui l'a créée.

Voyons comment.

Friedrich von Hayek, selon Edwige Kacenenbogen, se méfie de tout ce qui pourrait mettre en cause la « *liberté individuelle* » telle qu'une « *direction totale du processus social* » que Hayek observe dans « *le nazisme et le socialisme* » et qui sont pour cela « *intrinsèquement liés* » (p.36). On ne peut y tolérer

aucune activité spontanée, non dirigée, de crainte qu'elle ne mène à des résultats imprévus, en désaccord avec le plan » (Hayek, 1985, p.118). L'individualisme hayekien se veut le reflet d'une attitude de tolérance vis-à-vis des opinions et actions librement choisies. (p.37).

Hayek, observe Kacnelnabogen, « *localise la source de l'oppression totalitaire dans une démesure intellectuelle, un rationalisme intolérant et féroce, qui prétend connaître et détenir la clé du fonctionnement de l'ordre social complexe.* » (p.37). Qu'est-ce que l'ordre social pour Hayek ? Précisément l'inverse. Kacnelnabogen le résume ainsi (pp.40-41) :

(...) l'ordre social n'est le résultat d'aucune intention, d'aucun dessein humain, mais de forces spontanées. (...) La détention partielle et isolée des connaissances est un aspect tout à fait essentiel de la description du processus de formation d'un ordre spontané. (...).

Ce qui implique, dans ces conditions, que le « *marché est, par excellence, l'outil de transmission des informations et de communication de cette connaissance « tacite ».* (...) *les prix sont le reflet de cette rareté, de ces besoins, et que les prix sont par conséquent d'abord la cause (et non l'effet) des décisions humaines.* » (p.43).

Kacnelnabogen en retire « *trois axes ou trois idées pivot* » (p.60) : une volonté de défendre la liberté individuelle ; l'importance d'une Constitution qui fonde « *l'empire du droit et l'importance des coutumes* » ; l'apparition d'une « *raison publique* » qui émerge « *librement, c'est-à-dire spontanément, d'un processus d'échanges interindividuels* ». Kacnelnabogen observe que ces trois éléments, bien qu'essentiels, ne jouent pas le même « rôle » : « *Un rôle « principal » ou « moteur » est accordé à l'idée d'un ordre spontané et intersubjectif* ».

La priorisation de cette dernière idée fait que Kacnelnabogen se propose « *d'identifier la présence de ces trois éléments — la présence de l'idée « spontanéiste », donc — au sein de la théorie démocratique actuelle* ». C'est-à-dire chez Philip Pettit, David Miller, Jean-Marc Ferry.

Kacnelnabogen a ainsi pour enjeu

d'expliquer l'affaiblissement idéologique et la pusillanimité grandissante des théories actuelles lorsqu'il s'agit d'établir des prescriptions politiques concrètes. L'enjeu, en bref, est d'expliquer la « *disparition du politique* » ou son retrait au profit d'autres impératifs, plus immédiats, plus concrets. À cette fin, je propose de démontrer que les théories du « *républicanisme civique* », qui sont parmi les plus influentes aujourd'hui, font partie d'un ensemble « *spontanéiste* » qui s'oppose à l'approche hiérarchique ou « *constructiviste* » propre aux théories qu'on pourrait appeler « *ambitieuses* » — d'autres les appellent « *prétentieuses* » (voir Hayek, 1993)— du politique.

Kacnelenbogen commence par Philip Pettit (et nous nous en tiendrons principalement à lui ici). Elle observe qu'il pose tout d'abord la « liberté » comme une « *non domination* » (p.61) non pas au sens d'Isaiah Berlin de « *liberté négative et liberté positive* », *i.e.*, respectivement, d'absence de contrainte extérieure, et d'être source de décisions (note 2, p.61) mais « *à la fois* », remarque Kacnelenbogen (p.62), une « *absence d'interférence (le valet ou l'agent est libre lorsqu'il n'est pas victime de l'interférence d'autrui, c'est le principe de la liberté négative), et une maîtrise du pouvoir d'interférence (le maître peut posséder une autorité potentielle sur le valet, sans pour autant l'exercer, c'est l'idée de liberté positive).* »

Cependant Philip Pettit écarte l'idée de « *libre arbitre* » au profit de la « *liberté dans l'agent* » (p.63) afin de ne pas donner un « *poids trop grand au pouvoir psychologique d'autodétermination* » ce qui implique (p.68) que « *le moi ne résulte pas d'un but conscient et rationnel que l'agent se donnerait à lui-même.* » Cette position limitative diffère immanquablement de celle d'un Hayek, car même si ce dernier conçoit lui aussi l'aspect « rationnel » comme étant *limité* — au sens non pas d'une insuffisance intrinsèque, mais du caractère coextensif et non pas successif de l'esprit et de la culture (p.50) ce qui empêche tout « rationalisme constructiviste » — il n'en reste pas moins que Hayek est bien loin de subordonner « *l'indépendance* » (p.35) et donc la souveraineté, à une autorité auto-proclamée ; pourtant, Kacnelenbogen observe une congruence entre Pettit et Hayek. Où ? Dans l'appréhension *plus que* minimaliste du rôle de l'État (pp.73-74-75) :

Un individu est libre, aux yeux de Pettit, s'il est à l'abri de toute domination. En d'autres termes, jouir d'une liberté « républicaine », c'est posséder l'assurance d'être à l'abri du pouvoir ou du contrôle que les autres peuvent exercer sur nos choix personnels (Lovett et Pettit, 2009). (...) Voilà la théorie. Mais qu'en est-il en pratique ? Comment l'État néorépublicain doit-il (peut-il) garantir, concrètement, la liberté de tous ses citoyens, comment appliquer le principe de non-domination ? Voici ce que Pettit répond :

(...) La philosophie et la théorie ne peuvent à elles seules dicter la meilleure manière de procéder. (...) Doit-il y avoir un système universel de sécurité sociale (...) ? Les forces de police doivent-elles être organisées de façon centrale ou locale ou les deux ? (...) Des droits spéciaux doivent-ils être accordés aux cultures minoritaires ? De telles questions doivent être résolues, non pas par des principes abstraits, mais sur la base d'une étude empirique. (...).

Kacnelenbogen y voit là une attaque à « *l'existence même de l'État* » (pp.74, 75) :

La doctrine de l'État minimal, c'est-à-dire l'étatisme le plus étroit, ne conteste pas la légitimité des fonctions régaliennes de l'État. On lit pourtant dans le *Républicanisme* (ouvrage de Pettit) que : « l'une des leçons persistantes de la pensée républicaine (...) énonce qu'un État qui acquiert les pouvoirs nécessaires pour protéger de manière plus effective les individus — en renforçant, par exemple, sa police, son armée, ou son service de renseignements — fait peser une menace plus

grande sur la liberté comme non-domination que toutes celles qu'il contribue à faire disparaître (ibid., p. 142) ».

Ce qui n'est pas en effet sans rappeler les positions « classiques » du libertarianisme que Kacenenbogen désigne par le vocable de « néo-libéralisme ». On comprend mieux dans ce cas pourquoi établit-elle un tel rapprochement avec par exemple la pensée hayekienne ; il est possible d'en tirer aussi d'autres conclusions comme l'on verra après les exposés sur David Miller et Jean-Marc Ferry.

Remarquons, très succinctement, que le premier prône, selon Kacenenbogen, un « nationalisme empirique » de type « multiethnique » (p.115) en ce sens qu'il veut renforcer une identité politique citoyenne *et* républicaine mise à mal par la mondialisation sans cependant succomber aux aspects négatifs d'un nationalisme étriqué (p. 114). Cette identité répondrait ainsi à ces quatre « questions pratiques » que sont celles des frontières, de la souveraineté nationale, des délimitations octroyées à la liberté individuelle, l'ensemble sous-tendu par une adhésion éthique à la nation, p.116). Cette identité ainsi définie serait au fondement d'un « socialisme de marché » (pp.113, 144) conciliant « libéralisme et communautarisme » (pp.114, 115) via un « *consensus rationnel* » (p.141) *i.e.* qui se distingue par exemple du « *consensus absolu* » de la vision « *d'Habermas* » (p.140) en ce que celle-ci « *fait des individus des « agents moraux kantiens, qui légifèrent pour l'humanité toute entière* » (p.141) alors qu'il s'agit d'insister sur « *l'importance des pratiques, des traditions et des coutumes éthiques des participants* » au débat politique.

Au final, la question qui occupe Miller est de savoir s'il existe une forme concrète et viable de structure institutionnelle qui puisse satisfaire à la fois les impératifs socialistes *et* les conditions libérales de bon fonctionnement de l'économie de marché. (...) (p.131).

Cette « *structure institutionnelle* » idoine serait une « *Constitution* » en tant que « *fondement du schéma de coopération politique* » (p.153) :

« L'identité nationale ne peut être entièrement symbolique ; elle doit incorporer des normes substantielles. Ceci deviendra aisément apparent si une Constitution formelle occupe la place centrale dans une telle identité, ainsi que, selon moi, elle devrait » (Miller, 2000, p.36).

Kacenenbogen ajoute (p. 153) : « La Constitution représente selon lui « *une forme (...) d'engagement mutuel qui améliore vraisemblablement la qualité de la prise de décision démocratique sur le long terme* » (...).

Sa congruence avec le libertarianisme résiderait selon Kacenenbogen (p.153) dans le fait que

l'empirisme qui conduit Miller à théoriser un mécanisme purement civique de constitution du politique ressemble par de nombreux aspects à l'intuition qui guide Hayek dans sa théorisation du fonctionnement social.

Dans ces conditions, conclut Kacnelenbogen (p. 154) il n'est pas sûr qu'une « *défense nationaliste du constitutionnalisme peut, sous couvert d'être menée de manière empirique ou pragmatique, échapper à l'empreinte idéologique libérale* ».

Quant à Jean-Marc Ferry son objectif selon Kacnelenbogen consisterait à définir une « *troisième voie* » (p. 155) entre « *l'individualisme d'un Nozick et le communautarisme d'un Taylor* ». Celle-ci « *postule* », citant Ferry, « *la solidarité collective mais ne supprime pas pour autant, ainsi que le fait le collectivisme, la médiation de la liberté individuelle* ». Cette troisième voie baptisée « *philosophie de la communication* » ou encore « *logique des réseaux* » s'appliquerait « *en premier lieu à la construction européenne : la proposition politique de Ferry a pour but de déterminer les conditions d'une citoyenneté européenne* ». Ferry est cependant conscient de son « *essoufflement* » (p.156) tant elle s'est réduite au « *grand marché* » dont les « *enjeux* » nécessairement « *plus triviaux et moins vitaux* » sont, ajoute Kacnelenbogen, « *dépouillés des idéalizations fortes qui alimentaient la construction européenne à sa naissance* ». Le projet de Ferry consisterait alors à « *revigorer le sentiment politique européen et restaurer le primat du politique sur la construction économique européenne.* »

Pour ce faire, Ferry défend tout d'abord « *énergiquement l'idée que la citoyenneté européenne nécessite d'être ancrée dans un principe de solidarité* » « *suffisamment puissant et original pour représenter un modèle aux yeux du monde* ». Ce qui implique de se doter d'un « *revenu minimal* » dit de « *citoyenneté* » (p.156) qui serait de droit et à vie. Il fonctionnerait comme la « *base sociale* » de « *l'autonomie démocratique* ». Celle-ci se traduirait par une citoyenneté « *effective* » (p. 157) de telle sorte que les « *citoyens européens* » deviennent les « *auteurs et contributeurs de « leur » espace « normatif, l'espace public européen.* » En ce sens, ils se battraient par exemple pour que « *les grands médias de masse* » aient des « *missions de responsabilité civique et culturelle* ». Ce qui implique de se battre, à l'instar des autres théories néorépublicaines (Pettit, Miller), pour « *l'existence de structures délibératives ou forums de contestation au moyen desquels les citoyens forment leurs opinions respectives et les communiquent* ».

Pourtant, l'approche de Ferry non seulement se distingue mais, selon Kacnelenbogen,

s'oppose aussi presque frontalement aux théories néorépublicaines à la fois sur la question européenne et sur le destin de la référence républicaine. On l'a vu, les développements de la pensée anglo-saxonne sur le sujet insistent pour la plupart sur la redécouverte de la nation, la réhabilitation d'un « *nationalisme civique* ». Critiquant les fondements de l'idée cosmopolite ou

post nationale, la majeure partie des défenseurs anglo-saxons d'un « républicanisme rénové » refusent de dissocier l'idée démocratique de l'idée nationale. (...) Cette notion entre en flagrante tension avec la composante cosmopolite et antinationaliste de l'idéal communicationnel.

Kacenenbogen ajoute que pour Ferry (p.159) on peut

être républicain *et* antinationaliste sans pour autant être en faveur d'une conception « libérale » de l'ordre ou de l'organisation politique.

Par exemple, (p.163) Ferry ajouterait aux « *trois types de droits* » (droits politiques —droits-participation—, droits civils —droits-libertés—, droits sociaux —droits-créances—) des droits « *moraux* » appelés aussi « *droits-personnalité* » :

Ce sont des droits « qui traduisent une sensibilité particulière à la vulnérabilité morale de la personne, ainsi qu'à la fragilité de l'identité qu'elle doit construire, aujourd'hui, essentiellement, dans et par la communication sociale ».

Mais, au vu de cette approche qui pose « *l'espace public* » comme « *un espace éthique de la reconnaissance* » (acception plus proche de celle d'Habermas que de John Rawls, p. 164) où se situerait donc sa congruence avec le libertarisme ? Dans le fait de concevoir le pouvoir politique comme (pp.195, 196) étant

inhérent au système auto-institué, il est constitué par les relations interindividuelles des agents qui le composent. (...). Dans la logique communicationnelle, l'affirmation du primat du politique passe par une participation citoyenne active, c'est-à-dire une participation informée et motivée. Elle passe aussi par un accord fondamental sur la procédure de dialogue public ou intersubjectif — procédure elle-même sujette à modification par le débat. Car c'est là, selon Ferry, que se situe le politique : dans la procédure dialogique qui constitue la raison publique, dans les bases « autoréflexives et autocritiquées » de la culture populaire. (...) Or, c'est ici que le parallèle entre la pensée réticulaire et l'intuition néolibérale prend tout son sens. Car le rapport critique de la culture au cadre politique est le principe même de la *common law* que Hayek révère, un principe qu'il identifie comme le fondement organisationnel « minimal » de l'ordre marchand. Dans les deux approches, une même force motrice institue et légitime ce principe d'organisation minimal : la participation individuelle critique ou autonome.

*

En résumé, Edwige Kacenenbogen observe, pour l'essentiel, que ces théories dites « *néo-républicaines* » du politique agissent, malgré leurs souhaits, plutôt en parallèle, qu'en perpendiculaire, à cette sorte de réalisme sceptique qu'est *de facto* le déroulé « spontané » du monde.

En fait, elle doute que ces théories, par leur position bien plus discursive que politique, puissent même poser le problème correctement sur la nature de ce « spontané ».

Car il semble bien que ces théories soient encore dépendantes de ce « rationalisme naïf » dont parlait Husserl dans sa *Krisis*, et qui à la façon de la « paix

perpétuelle » kantienne croyait pouvoir résoudre, définitivement, le conflit humain et *donc* la guerre des dieux par le fait seul d'épouser des principes supposés justes car empiriquement vérifiables (comme chez Pettit et Miller) ; c'est ce que critiquait aussi Max Weber lorsqu'il avait noté (à la suite de Georg Simmel) que l'affrontement entre systèmes de valeurs *a été est sera* une donnée permanente de l'Histoire humaine, contrairement à ce pensait Karl Marx, quand bien même « la » vérité serait atteinte définitivement grâce à la « démocratie participative ». Ce qui n'est pas sans rappeler également ladite « sociologie spontanée des savants » qu'énonçait Louis Althusser en son temps, (oubliant cependant de s'y insérer).

Plus encore, et même fondamentalement cette fois, en soumettant normes et valeurs à la loi, quand bien même serait-elle issue du participatif et tacherait en même temps d'être conforme aux « acquis » culturels et sociaux (traditions, coutumes, droits civils, politiques, droits créances), ne s'agit-il pas de restreindre à nouveau la nature même de la liberté lorsqu'elle est ainsi posée comme *étant* synonyme de « domination » *si et seulement si* elle ne se subordonne pas d'emblée à une « Constitution » (Pettit, Miller) ? Raison, Être suprême ?...

Sauf que, si c'est bien le cas, cela revient alors, très strictement, à surdéterminer la loi sur le politique, et, donc, *in fine*, le légal, toujours historique et relatif, lieu du seulement Autre, *sur* le légitime immémorial et fondateur, lieu du Même, *aussi*. C'est-à-dire une extension, non légitime, (mais qui veut se légitimer par la ratiocination) de « *l'empire du droit* » (p.108) sur la liberté d'être ou ne pas être (*to be or not to be*). Ce qui, en réalité, débouche, toujours, sur une restriction de la *rule of law* —contrairement à ce qu'en disent certains puisque celle-ci *est* l'autre nom, pratique, du « droit naturel », c'est-à-dire la liberté même, dont la raison, seule, *est* la loi, par exemple chez Locke, Salisbury, Grotius ; ce qui implique que la liberté, reste coextensive à l'idée de responsabilité que l'État garantit chez Rousseau et Hobbes, mais seulement par défaut chez Locke du fait de la force inégale des tricheurs.

S'agit-il pour autant de renoncer à la concordance *pratique* entre légitimité et loi au sens du « régime juste » comme le voulait, bien avant Marx et Rousseau (et récemment Alain renaut) Aristote ?...

Leo Strauss s'était on le sait aussi ainsi interrogé et ce à l'encontre, explicite, de la sentence de Max Weber quant à la permanence de la guerre des dieux (*supra*) en rétorquant que la philosophie, elle, ne peut se contenter de la constater et qu'il lui faut trouver la vérité au-delà des codes qui produisent cette guerre (par exemple dans *Droit naturel et Histoire*), afin de pouvoir sinon la conjurer, du moins la *limiter*, quand bien même cela prendrait des « centaines d'années » ; ce qui évite l'indignation *naïve* envers sa non application...

Mais Heidegger ne voulait pas attendre, remarqua Leo Strauss dans *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy* (p.36⁵). Rappelons aussi le désarroi de Raymond Aron — dans sa préface du texte de Weber, *Le savant et le politique* (1959), lorsqu'il fit *face* à cette dispute.

Edwige Kacenenbogen renouvelle, par certains biais, cette demande séculaire d'une application *ici et maintenant* d'une politique juste articulant légitimité et légalité, et ce avec, ou, malgré, les paramètres d'aujourd'hui : à savoir les échecs universalistes passés du rationalisme issu des Lumières, visant non seulement à penser mais à construire ce qui *est* juste, *i.e.*, ce qui est de l'ordre d'un « *sens commun et définissable du bien* » selon Edwige Kacenenbogen (p.31). Ainsi, *doit-on* attendre, d'une part, que cela soit seulement « le » consensus de « la » démocratie dite « participative » qui l'énonce, à l'infinitésimal de sa procédure délibérative ?... D'autre part, en quoi la loi garantit-elle, par elle-même, le sens, ici le « droit », de son surgissement ? *Quid* de sa légitimité ?...

Cette dernière remarque renvoie à l'interrogation d'un Hans Blumenberg qui récuse d'ailleurs le terme de « légitimité » concernant les origines de la *rule of law* (État de droit) au profit de celui de *légalité*, à savoir plutôt la « loi de » que le « droit à » pour reprendre la distinction de Carl Schmitt dans sa réponse à la critique que lui fit un Blumenberg préférant le terme de « légalité »⁶. Schmitt souligne par exemple que la soumission au droit incarné par la loi présuppose la *légitimité* d'une obéissance à ce qui est considéré comme juste ; et ce en raison, et non pas parce que cela aurait *force* de loi, quand bien même serait-elle issue d'un consensus immanentiste de type constitutif.

Or, il se trouve qu'aujourd'hui la *décision* politique aille plutôt de ce côté « légal » qui sanctuarise, certes, le recours à la loi (travailler ou non le dimanche, encadrer ou pas l'économie par le jeu de l'impôt, en France et dans le monde) mais, en même temps, ce recours, permanent, à la loi (ou l'inflation grandissante des Codes du droit en France) (s') écarte (de) la nécessité de fonder cette légalité dans une « légitimité » sinon transcendante du moins spirituelle de « conscience commune » ou « esprit d'un peuple ». *I.e.* le fait d'accepter la loi *si et seulement si* l'on accepte d'appartenir en *vérité* (*politeia*) à ce « sens commun et définissable du bien » dont parle Edwige Kacenenbogen et non pas seulement d'y obéir par principe, habitus, (*polis*). C'est, semble-t-il, cette problématique, *là*, qui permet à l'auteur de déduire, *in fine*, ceci (pp.220, 221) :

Sans nier les récents changements dans la manifestation ou « configuration » du politique (mondialisation, montée des régionalismes, revendications identitaires ou écologiques, etc.) ou les

⁵ *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.

⁶ *La légitimité des temps modernes* in Carl Schmitt, *Théologie politique* (1969) Postface (1966), éditions Gallimard, 1988, p. 169 : « Aussi suggère-t-il d'appeler *légalité* et non pas *légitimité* la justification par une connaissance marquée dans un sens rationnel et « conforme aux lois » (p. 313) eu égard notamment à la stricte infaillibilité de la « loi » qui ne supporte ni exceptions ni ruptures. »

modifications que, par nécessité, ces changements entraînent dans la formalisation du politique, il s'agit de noter la flagrante faiblesse, l'impuissance, l'asthénie ou la torpeur volontaires des théories actuelles de la démocratie lorsqu'il s'agit de fournir des indications plus précises sur les actions à mener, les politiques à adopter. Je ne soutiens pas que le politique se manifesterait toujours de la même manière, mais simplement que, au-delà de ses différentes formes historiques, il est et restera toujours guidé par les mêmes forces, essentiellement dissociatrices ou antagonistes, et que face à ces forces, l'apathie des théories démocratiques actuelles n'est pas seulement blâmable sur un plan moral, mais potentiellement dangereuse.

En quoi cela serait-il « dangereux » ?... Le livre s'arrête sur cette sentence.

Mais, en faisant un pas de plus, ne serait-ce pas parce que en surdéterminant la légalité à la légitimité comme le font les consensualistes néo-républicains, à la suite d'un Hans Blumenberg, toute théorie, *critique* (au sens à la fois kantien et marxien) s'empêche, déjà, de penser tout processus révolutionnaire se réclamant d'une légitimité par définition non formalisée ? Cela expliquerait ensuite pourquoi « la » théorie politique actuelle (en tant que « champ ») n'arrive pas (ou plus) à saisir la montée actuelle dudit populisme hâtivement assimilé à du racisme, de la frilosité, bref, ladite « nouvelle réaction » alors qu'il s'agit, là, aussi, et précisément, de ce conflit, ontologique, morphologique, entre légitimité à bouleverser les fondements et légalité à le faire réellement ?...

Si, par exemple, le caractère « légitime » semble probant pour le soulèvement de ladite « Glorieuse » révolution anglaise, celui des colons américains, voire du Tiers État en France (du moins jusqu'en 1792), qu'en est-il, « vraiment », de la Révolution de Février et surtout d'Octobre 17 en Russie (alors que les Bolcheviks étaient minoritaires à la Douma ?). Légitimité et légalité deviennent, alors, des césures confuses. Plus troublant : qu'en est-il du soulèvement franquiste de 1936 en Espagne, de 1954 au Caire, de 1958 à Cuba, en Irak à la même date ; et que penser de la mise à bas de la présidence, actuelle, des Frères Musulmans en Égypte, rappelant le refus de reconnaître la victoire législative du FIS dans les années 90 en Algérie ? N'y-a-t-il pas là, dans tous ces exemples, l'idée qu'il ne suffit pas qu'un processus soit « majoritaire consensuel et délibératif » pour éviter l'errance se prétendant « légale » comme ce fut le cas pourtant avec un *nazisme démocratiquement élu* ? Un Pétain légalement désigné ?... Ainsi, la légitimité, seule, ne suffit pas non plus. En fait, ni l'une ni l'autre, légitimité et légalité ne peuvent être dissociées.

Edwige Kacenenbogen ne pose évidemment pas cette « potentialité dangereuse » (*supra*) de manière aussi abrupte. Et il ne s'agit pas non plus d'ailleurs d'y réduire la confrontation Blumenberg/Schmitt quant aux origines « théologico-politiques » du droit européen, creuset du droit international. Mais il convient de bien percevoir, très concrètement, les conséquences, pratiques, de cette « potentialité dangereuse » dont parle Edwige Kacenenbogen (*supra*) surtout aujourd'hui en pleine remontée dudit *roman national* mis en permanence

au goût du jour par divers mouvements croisant, de plus en plus, divers courants de pensée venant de *tout* l'échiquier idéologique et politique, en *fait*.

Aussi, lorsque Edwige Kacenenbogen observe par exemple (p.108) qu'à la différence d'auteurs libéraux comme Hobbes, Berlin, Bentham qui soutiennent « que la loi porte *toujours* atteinte à la liberté », un des auteurs qu'elle étudie, Philip Pettit, avance, « au contraire » que la loi « constitue la condition de possibilité de la liberté », ceci revient à rendre dépendante celle-ci à celle-là, de la déduire en quelque sorte, et, donc, de l'y réduire, la confiner, alors que c'est la loi qui devrait refléter la liberté et non l'inverse.

La *rule of law* telle que la dégage un Philip Pettit va donc bien en deçà de celle d'un Locke qui, dans son *Traité du Gouvernement Civil*, est suffisamment explicite en la matière —et d'ailleurs renseigne en quoi, parmi les Anglo-Saxons, les Américains, restent si attachés que cela à la possession d'armes—en ce sens que la liberté en tant qu'expression même du droit naturel a aussi comme responsabilité, au niveau individuel et non pas seulement étatique, de punir celui qui enfreint non pas la loi mais le droit qui la fonde⁷.

Cette « disparition du politique » peut être en fait lu, ici, ainsi, à la lumière de Locke : même si « le » politique n'est pas la simple sécularisation du théologique (contrairement à ce croit Schmitt selon Blumenberg) il n'en reste pas moins que le « Politique » cherche à se fonder *aussi* dans le cœur humain *en tant que* « loi » eschatologique et non pas seulement *Convention* téléologique rationnelle (par exemple la Révolution française remettant en cause jusqu'au calendrier) ; l'appartenance *constitutive* à la vie de l'esprit, c'est-à-dire à la conscience commune d'un peuple comme le formulaient tout autant Hegel que Durkheim et Hannah Arendt, a, aussi, des fondements spirituels qui dépassent (subsument, légitiment) la seule question de la légalité, formelle, de la loi.

De ce fait, la *légitimité* pensée ainsi dans sa dimension transcendante renvoie au droit, immémorial, d'être libre d'obéir à un *tiers* (Léviathan/Dieu/Peuple) que la *loi* reflète, exprime, sanctifie, plutôt qu'elle ne fonde ; autrement il ne s'agirait que d'un droit artificiel dont Sophocle avec son *Antigone* avait déjà posé la *limite*.

Ce n'est pas parce que la légitimité du droit a connu un absolutisme (monarchique) qui a voulu également régir le cosmos comme le dénonce à juste titre Blumenberg⁸ qu'il s'agit pour autant à l'inverse de couper tout lien transcendantal qui donne un sens, une *légitimité*, à la fondation de « l'arche-originale » Terre comme l'énonçait Husserl⁹. Plus encore, parler ici de légalité à la façon de Blumenberg serait paradoxalement supra-théologique au sens de se référer à la seule loi pour énoncer tout discours, ce qui serait réinstaurer l'Index tout en prétendant vouloir le supprimer. D'où, semble-t-il, cette « potentialité dangereuse » (*supra*) de toute théorie politique reposant, uniquement, sur le

⁷ *Traité du gouvernement civil*, chapitre III, 18, Paris, éditions GF-Flammarion, 1992, p.156.

⁸ *La légitimité des Temps modernes*, Paris, éditions Gallimard, 1999, p. 624.

⁹ L'arche-originale ne se meut pas, Paris, *revue Philosophie*, n°1, Les éditions de Minuit.

consensus, repérable *aussi* dans les discours postmodernes et déconstructionnistes qui en traquant également toute idée de « centre » (et donc du politique lui-même) se pose, de fait, *matériellement* (au sens marxien) à sa place. Sans autre légitimité.

En conclusion, l'idée de *légitimité* en politique implique de fonder la *légalité* d'être ensemble (*politeia*) autrement que par la seule recherche volontariste légale d'un « vivre ensemble », d'un consensus autour de l'idée, seule, de loi, surtout celle-ci pourrait être destructrice.

Le consensus ne *constitue* pas légitimement la vérité, du moins en Science (au sens straussien de Philosophie distincte du Code) même s'il y participe, légalement.

*

* *