

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

Échapper au corps politique ?

Pierre Manent et la critique de la « théorie de la démocratie »

Étienne Brown

Si j'ai parfois eu la chance de voir la pensée de Pierre Manent se mettre en acte au cours de son séminaire hebdomadaire, c'est avant tout en tant que lecteur que je me suis intéressé à son œuvre. C'est plus précisément dans le cadre d'une réflexion sur les critiques contemporaines des théories de la justice entreprise à l'Université d'Ottawa que j'ai fait la rencontre de sa pensée. En lisant Manent pour la première fois, j'ai simultanément été frappé par la richesse de ses analyses et surpris par la nature de sa réflexion, qui se distinguait nettement du type de philosophie politique dominant dans les milieux anglo-américains auquel j'étais habitué et qui m'avait à l'époque – mieux vaut l'avouer d'emblée – immédiatement séduit. La pensée de Manent se démarquait par son érudition, mais elle ne me demeurait pas moins étrangère : je n'y trouvais pas de « principes de justice », encore moins d'expériences de pensées abstraites. La terminologie que je découvrais était sobre et élégante ; l'auteur employait les concepts de la science politique grecque plutôt que les néologismes déroutants qui m'étaient pourtant devenus familiers.

Je n'ai jamais cessé de m'intéresser à la philosophie politique anglo-américaine, ni à la pensée de Manent. J'aime aujourd'hui croire que cela ne constitue pas un désavantage et que les travaux de Manent jettent de fait un éclairage critique précieux sur les présupposés de la philosophie politique anglo-américaine contemporaine. C'est précisément du rapport que Manent entretient avec ce type de réflexion dont j'aimerais traiter dans ce qui suit. Mon objectif sera plus précisément de cerner comment le retour de Manent à la science politique aristotélicienne ainsi que sa théorie de la forme politique ont guidé la critique qu'il adresse aujourd'hui à la « théorie de la démocra-

tie »¹. Je m'efforcerai ensuite d'exposer les réponses qu'il me semble en dernière analyse possible d'apporter à cette critique.

La science politique grecque et l'expérience naturelle du citoyen

Page

| 124

Manent emprunte à Strauss l'idée qu'il existe une différence fondamentale entre la science politique des Anciens et celle des Modernes et, surtout, que nous aurions tout avantage à redécouvrir la première en nous dégageant, ne serait-ce qu'un instant, des préjugés propres à la seconde. Il nous faudrait pour ce faire nous libérer de l'idée selon laquelle nous serions parvenus à la fin de l'Histoire et que l'étude de la science politique ancienne peut au mieux nous renseigner sur des phénomènes politiques désuets. Lire les Anciens avec rigueur implique un exercice difficile : admettre qu'il est possible que leurs opinions soient porteuses de vérité sur le politique et que nous soyons forcés d'envisager leurs idées autrement que comme des objets exotiques, mais obsolètes. En un mot, il s'agit d'admettre que la science politique grecque peut nous aider à « dégager les éléments constitutifs de *notre* condition politique »². Quel est maintenant l'élément caractéristique de cette science politique ?

La science politique d'Aristote part de la question du meilleur régime. Celui-ci prend comme point de départ de son enquête les opinions qui circulent réellement dans la cité. La science politique grecque est donc tout d'abord celle qui, lorsque vient le temps de traiter des choses politiques, part de l'expérience naturelle du citoyen³. Comme le dit Manent :

Strauss a redécouvert, il a permis de mieux comprendre l'approche grecque ou aristotélicienne des choses politiques [...]. Il a souligné que le point de vue de la science politique ou de la philosophie politique n'était pas radicalement distinct du point de vue du citoyen, qu'il en était plutôt le prolongement, le raffinement.⁴

Soutenir que le philosophe politique doit faire cheminer l'enquête sur le meilleur régime à partir de l'expérience naturelle du citoyen soulève pourtant certaines difficultés. Aristote croyait par exemple que les partisans d'un régime ou d'un autre n'expriment pas le juste au sens complet et absolu⁵. Chaque régime politique accorde la priorité à des biens humains différents, mais aucun ne parvient à tous leur rendre justice. L'enquête sur les choses politiques qui trouve ses racines dans les opinions citoyennes à propos du meilleur régime mène ultimement à une aporie, car les biens politiques sont incommensurables. Le philosophe politique ne pourra jamais isoler une opinion qui réglerait une fois pour toutes le débat sur la nature du meilleur régime, car tout régime pourra en dernier lieu être critiqué sous prétexte qu'il

¹ Pierre Manent, *Les métamorphoses de la cité : Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion, 2010, p. 36. Voir également Pierre Manent, *Le regard politique*, Paris, Flammarion, 2010, p. 210-211.

² Pierre Manent, *Les métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 37. Mes italiques. Voir également Pierre Manent, *Cours familial de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2001, p. 75.

³ Pierre Manent, *Les métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 79.

⁴ Pierre Manent, *Le regard politique*, *op. cit.*, p. 66.

⁵ Pierre Manent, *La cité de l'homme* (1994), Paris, Flammarion, 1997, p. 234.

offre une place insuffisante à un ou plusieurs biens particuliers : à la liberté, à l'égalité, à l'honneur et ainsi de suite.

Si le problème de l'incommensurabilité des biens ne peut être réglé *en théorie*, nous explique Manent, il doit pourtant l'être *en pratique*. Le désir humain de vivre en commun et de constituer des cités force les hommes à proposer une certaine hiérarchie des biens à partir de laquelle la communauté politique pourra être organisée. La vie politique n'est pas simplement marquée par une *aporia*, mais également par une *krisis*, à savoir par un moment de décision lors duquel un problème insoluble théoriquement est réglé en pratique. Les biens politiques sont incommensurables, mais ils doivent pourtant être hiérarchisés en pratique. Les différents régimes apportent chacun une solution différente aux problèmes de la commensuration des biens et définissent chacun, en fonction des biens qu'ils privilégient, des hommes différents pour gouverner la cité⁶.

Or, si les biens politiques sont théoriquement incommensurables, il nous faudra renoncer à l'ambition philosophique de trouver une solution définitive à la question de la nature de la justice et du meilleur régime. Plus encore, la tâche de penser la commensuration pratique des biens politiques ne pourra être laissée au théoricien, mais devra plutôt être reprise par l'homme politique qui s'efforcera lui-même de trouver un compromis juste et équitable entre les biens. Comme le souligne Daniel Tanguay, la science politique devra être conçue comme « une préparation à l'art politique propre à l'homme politique véritable qui cherche par la composition des biens politiques la mesure la plus exacte possible et l'équilibre à réaliser entre ces différents biens »⁷.

Si le philosophe doit accorder une importance au régime politique dans son analyse, c'est parce que celui-ci opère « la commensuration pratique de biens incommensurables théoriquement » et qu'il détermine la valeur que ces citoyens attribueront aux différents biens politiques⁸. Que ce soit en tant que citoyens ou en tant que philosophes, nous ne posons jamais la question de la justice de manière abstraite, mais toujours à l'intérieur d'un régime politique qui en propose déjà une certaine interprétation. Dans la perspective de Manent, ceci ne doit pas nous mener à abandonner la réflexion politique sous prétexte que nous serions incapables d'atteindre un point de vue de surplomb objectif ou impartial, mais bien plutôt à cultiver une certaine sensibilité à la diversité des biens politiques et à faire preuve d'une certaine humilité par rapport à notre régime en nous rappelant qu'il n'épuise pas la totalité de la justice. Comme nous le verrons bientôt, cette idée est de fait centrale à la critique qu'il formule à la théorie contemporaine de la démocratie.

⁶ Aux yeux de Manent, la science politique grecque prend ainsi la forme d'une classification des régimes politiques établie en fonction du nombre de citoyens qui sont appelés à gouverner et de leur qualité : le gouvernement d'un seul donne lieu à la royauté ou à la tyrannie, le gouvernement du petit nombre à l'aristocratie ou à l'oligarchie et le gouvernement du grand nombre à la constitution ou à la démocratie.

⁷ Daniel Tanguay, « Pierre Manent : Aristote plutôt que Platon », dans Martin Breaugh et Yves Couture (dirs.), *Les anciens dans la pensée politique contemporaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 347.

⁸ Pierre Manent, *La cité de l'homme*, op. cit., p. 239.

La forme politique et l'enjeu de la médiation

Alors que les réflexions auxquelles nous nous sommes intéressés ci-dessus s'articulaient principalement autour de l'opposition straussienne entre Anciens et Modernes, Manent estime désormais que cette opposition tend à « exagérer la transformation politique et humaine, la transformation "anthropologique" amenée par les progrès de la démocratie moderne »⁹. L'invention de la cité, qui fut à ses yeux le premier cadre de la production de la chose commune, est un moment encore plus marquant pour l'histoire politique de l'Occident que l'avènement de la Modernité. Celle-ci ne fut rien de moins que la matrice d'une vie nouvelle dans laquelle les hommes « se gouvernent eux-mêmes et savent qu'ils se gouvernent eux-mêmes »¹⁰.

Manent est également plus disposé qu'auparavant à cerner les limites de l'expérience politique grecque. Certes, les savants Grecs ont jeté les bases d'une philosophie politique qu'il juge plus naturelle que la toile conceptuelle à partir de laquelle les Modernes envisagent le politique. Toutefois, la science politique grecque présuppose le cadre spatial de la cité, une forme politique que l'histoire nous a amenés à dépasser. En s'efforçant de réfléchir à la nature du meilleur régime politique, les Grecs supposaient que ce régime allait prendre forme entre les murs de la cité, seul cadre politique dans lequel l'être humain avait à leurs yeux une chance de mettre sa nature en acte¹¹. Au sein de l'expérience grecque, ce qui rendait le gouvernement collectif possible était au bout du compte une réalité *politique encore plus fondamentale* que le régime. Dans la perspective de Manent, la *forme* politique, c'est-à-dire l'organisation spatiale du politique, est désormais décrite comme sa réalité première. Elle est tout simplement la condition de possibilité de la production de la chose commune. Mais qu'est-ce à dire ?

Selon Manent, les communautés politiques sont fondées sur une vision commune des finalités de l'existence et de ce qui permet à l'homme de réaliser pleinement son potentiel humain. Or, les considérations abstraites sur les finalités de la vie humaine ont toujours besoin d'être médiatisées par une forme politique concrète¹². Les visées abstraites vers l'universel sont effectivement condamnées à demeurer des principes spirituels intangibles si elles ne guident pas concrètement la vie en commun au sein d'une forme politique particulière ; si, en d'autres termes, elles se refusent d'avoir un *corps*:

L'homme en tant qu'être rationnel et libre, ne peut s'accomplir que dans une communauté politique, avec les conséquences, qui ne sont pas toutes plaisantes, que ce fait entraîne, tout simplement parce que c'est dans le corps politique, et dans le corps politique seulement, que l'on met sérieusement les choses en commun – et nous devons « mettre en commun » pour réaliser notre appartenance à la même espèce, pour concrétiser l'universalité humaine.¹³

⁹ Pierre Manent, *Les métamorphoses de la cité, op. cit.*, p. 21.

¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹¹ *Ibid.*, p. 26.

¹² Pierre Manent, *Le regard politique, op. cit.*, p. 206.

¹³ Pierre Manent, « La démocratie sans la nation », *Enquête sur la démocratie : Études de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2007, p. 176.

Manent s'interroge ainsi sur le lien qui unit l'universel et le particulier. La forme politique est ce qui permet aux définitions abstraites de l'humanité de devenir tangibles, c'est-à-dire de se donner un *corps*. La forme politique est « ce Tout dans lequel tous les éléments de notre vie se rassemblent et prennent sens » ; elle n'est rien de moins que ce qui définit un lien politique réel entre les hommes en les unissant au centre d'un espace public commun¹⁴. Or, les citoyens et citoyennes contemporains peinent à voir cette idée et entretiennent un rapport difficile avec la fonction médiatrice de la forme politique. Ceci les pousse de fait au fantasme de s'unir au sein d'une humanité immédiate qui n'aurait plus besoin de s'incarner dans la particularité politique concrète. Partout, les citoyens et citoyennes détournent le regard de la forme politique qui leur permet de mettre leur humanité en commun. Selon Manent, cette tendance n'est pas seulement décelable dans l'opinion commune, mais au sein même de la philosophie politique contemporaine.

Les lacunes de la théorie contemporaine de la démocratie

Selon Manent, alors qu'Aristote envisageait la possibilité d'une multitude de régimes politiques qui sont autant de réponses pratiques au problème de l'incommensurabilité des biens, le projet moderne est fondé sur une vision moniste du politique suivant laquelle il n'existerait en dernier lieu qu'un seul régime politique légitime : celui qui résulterait de la volonté libre de chacun¹⁵. Plutôt que d'évaluer les régimes politiques en fonction des différents biens politiques qu'ils favorisent, les philosophes modernes ont tenté d'asseoir la légitimité de la démocratie en invoquant la notion de volonté¹⁶. On peut dire que la démocratie moderne repose sur un principe spirituel : parce qu'elle se présente comme le fruit de la volonté libre de chacun, elle est perçue comme le seul régime politique légitime qui soit. Comment, en effet, pourrait-on vouloir quelque chose d'autre que le fruit de notre propre volonté ? Comme le dit Manent, la Modernité nous porte à croire qu'« en voulant la démocratie, la démocratie se veut elle-même »¹⁷.

Or, cette tendance spiritualiste de la démocratie moderne marque une rupture considérable avec l'ordre politique ancien qui se présentait comme un *corps* politique plutôt que comme le produit du principe de volonté. L'Ancien régime était par exemple fondé sur une forte logique de l'incorporation dans laquelle chacun des membres de la communauté se concevait en même temps comme lui-même et comme une partie du tout¹⁸. Plus encore, la légitimité du régime ne reposait pas sur la volonté libre de

¹⁴ Pierre Manent, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard, 2006, p. 10.

¹⁵ Pierre Manent, « La démocratie comme régime et comme religion », *Enquête sur la démocratie. op. cit.*, p. 109.

¹⁶ *Ibid.*, p. 107.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ À ce sujet, voir Pierre Manent, « Le retour de la philosophie politique », *Politique et sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003, p. 179-195. Voir également Pierre Manent, « Le corps et l'ordre politique », *Cours familial de philosophie politique, op. cit.*, p. 215-231.

chacun, mais sur une forte idée de filiation suivant laquelle la naissance d'un individu lui assignait naturellement une place précise au sein du Tout et définissait ses liens familiaux, politiques et sociaux¹⁹. Les hommes naissaient dans un corps politique concret dont ils étaient non seulement la partie, mais qui était aussi une partie indissociable d'eux-mêmes.

La Modernité politique fut quant à elle le moment où les hommes ont cessé de se concevoir comme faisant naturellement partie d'un tout. Au contraire de l'homme vivant sous l'Ancien Régime, l'homme moderne est celui qui attache une importance centrale à sa volonté et qui se conçoit comme libre de créer et de défaire ses liens comme bon lui semble. C'est bien cette idée qui est propre à la logique de représentation qui est venue remplacer celle d'incorporation et qui définit aujourd'hui notre existence politique²⁰. Selon cette nouvelle logique, le lien qui nous unit aux gouvernants ne nous paraît légitime que s'il est l'expression de notre libre volonté. Aux yeux de Manent, les citoyens et citoyennes des démocraties représentatives sont des hommes et des femmes qui exigent que tous leurs liens soient le fruit d'une décision purement spirituelle²¹.

Dans la pensée de Manent, ces considérations donnent lieu à une inquiétude. La tendance spiritualiste de la philosophie moderne est porteuse d'une indétermination radicale, car elle ne nous dit rien sur la forme politique concrète dans laquelle le principe de volonté humaine doit s'incarner afin d'avoir une existence effective. Plus encore, les sociétés démocratiques font souvent l'erreur de croire que la volonté des hommes n'a pas véritablement besoin d'être médiatisée par une forme politique particulière afin de se mettre en œuvre, mais qu'elle pourrait plutôt s'exercer de manière immédiate. Plutôt que d'admettre que la forme politique est ce qui produit la chose commune et ce qui définit un lien politique concret entre les hommes, nos contemporains refusent de se définir comme les membres d'une communauté politique particulière et préfèrent se considérer comme « des anges qui auraient par hasard un corps »²².

La tentation moderne de négliger notre existence politique concrète et de céder au fantasme de composer et de décomposer tous nos liens à notre gré guide d'ailleurs la démarche de plusieurs philosophes politiques contemporains. Elle se manifeste par exemple le plus clairement chez ceux qui défendent une théorie contractualiste du politique. Selon Manent, ce genre de théorie est sans doute celui qui néglige le plus les conditions réelles de notre vie politique et qui, plutôt que de chercher à cerner la nature du lien qui unit concrètement les hommes au sein d'une forme politique particulière, imagine l'ordre politique comme le fruit de la décision spirituelle d'hommes abstraits. Les mots qu'il emploie pour qualifier ces théories sont d'ailleurs très durs : il ne s'agit à son avis que d'une sorte *d'angéologie*. Si le nom de John Rawls n'est pas toujours explicitement mentionné lorsque Manent énonce sa critique, on ne saurait douter que ce dernier est bien la cible de ses attaques :

¹⁹ Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique, op. cit.*, p. 223.

²⁰ *Ibid.*, p. 229.

²¹ Pierre Manent, « Le retour de la philosophie politique », art. cit., p. 193.

²² *Ibid.* Voir également Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique, op. cit.*, p. 230.

Il n'est donc pas étonnant que ce qui passe pour philosophie politique ou théorie de la démocratie aujourd'hui est plutôt une forme d'angéologie. Dans un espace détaché de cette planète – peut-être séparé de celle-ci par un « voile d'ignorance » –, des êtres qui ne sont pas véritablement humains – peut-être leur humanité est-elle à venir ? – délibèrent des conditions sous lesquelles ils consentiraient à atterrir sur notre modeste planète et à revêtir notre « chair trop solide ». ²³

Dans la perspective de Manent, la *Théorie de la justice* ne nous dit rien à propos des citoyens que nous avons réellement devant les yeux, ceux dont les raisonnements ne prennent pas forme dans une position originelle fictive et abstraite, mais plutôt au sein d'un espace politique particulier et concret. La première critique qu'il dirige contre la théorie de Rawls consiste donc en l'affirmation que sa philosophie ne s'intéresse aucunement aux communautés politiques réelles et à la délibération concrète entre les hommes qui s'y déroule. En un mot, elle est trop idéaliste pour être qualifiée de réflexion sur le politique *tel que nous en faisons réellement l'expérience*.

Manent est également d'avis que la philosophie politique contemporaine se caractérise par un mouvement qui l'éloigne de la science politique d'Aristote. Plutôt que de chercher à se rapprocher de l'opinion des citoyens et citoyennes, les philosophes contemporains font tout pour s'en éloigner. Alors que les Anciens croyaient qu'un examen critique des opinions politiques des citoyens était le seul moyen de parvenir à la connaissance du juste, nous croyons désormais que le savant ne peut effectivement connaître le politique que s'il parvient à se distancier radicalement du point de vue ordinaire et à embrasser un point de vue scientifique impartial ²⁴. Pour ce faire, il devra délaïsser le langage dont les citoyens se servent pour décrire les phénomènes politiques et adopter un langage technique spécialisé plus à même d'exprimer des vérités sur le politique. Voilà pourquoi des philosophes comme Rawls élaborent des expériences de pensée qui nous permettraient supposément de nous détacher de la partialité des citoyens et d'atteindre l'impartialité requise pour traiter de la justice de manière objective.

Aux yeux de Manent, une perspective aussi artificielle risque de nous éloigner des phénomènes politiques tels que nous les vivons. Si nous devons nous inspirer de la science politique grecque afin de penser le politique, c'est parce que cette dernière décrit l'expérience ordinaire du citoyen dans un langage simple qui lui est naturellement adapté. Les contemporains, eux, restent prisonniers d'un langage trop abstrait pour saisir la réalité concrète de la vie politique.

Enfin, en plus de nous enfermer dans un langage théorique artificiel, la philosophie politique contemporaine se montre beaucoup moins sensible à l'hétérogénéité des biens politiques que la science politique aristotélicienne. La démarche d'Aristote était particulièrement sensible à l'incommensurabilité des biens et consciente du fait qu'un régime marginalise toujours certains biens. À l'opposé, nous jetons aujourd'hui un regard beaucoup plus confiant sur notre propre régime et tendons le plus souvent à concevoir la démocratie comme le meilleur régime politique qui soit. Ceci se montre sans

²³ Pierre Manent, « Le retour de la philosophie politique », art. cit., p. 193-194.

²⁴ Pierre Manent, *Le regard politique*, op. cit., p. 66.

doute le plus clairement dans la philosophie de l'histoire implicite à la perspective de plusieurs philosophes contemporains et suivant laquelle nous serions aujourd'hui parvenus à la fin de l'histoire politique de l'humanité. Après avoir assisté à la victoire de la démocratie représentative sur ses principaux concurrents au cours de la seconde moitié du XX^e siècle²⁵, il ne nous resterait plus qu'à chercher les moyens d'étendre la liberté et l'égalité démocratiques entre les hommes, et ce de manière toujours plus efficace. Il ne s'agirait donc plus de penser les forces et les faiblesses de notre régime et de le comparer aux autres régimes possibles, mais plutôt d'élaborer une *théorie de la démocratie* qui chercherait avec toujours plus d'ingéniosité les moyens d'affirmer et de réaffirmer les principes démocratiques de base. Encore une fois, l'œuvre philosophique qui exprime le mieux cette philosophie de l'histoire est selon Manent celle de John Rawls :

Qu'est-ce qu'une théorie de la démocratie ? C'est une axiomatique qui part de la vérité non questionnée des principes de la démocratie moderne et en déroule les conséquences, conséquences certes variables en fonction de l'ingéniosité des auteurs, mais dont l'amplitude des variations est extrêmement faible. Aujourd'hui, dans les universités, la théorie de la démocratie est une immense machine à produire du même, à produire la même texture théorique qui recouvre [...] la vie intellectuelle de nos départements de science politique. Les universitaires, les chercheurs sont alors sélectionnés selon leur capacité à dire, de manière apparemment plus ingénieuse que les autres, la même chose que les autres. Et c'est ainsi que depuis plus de trente ans, la moitié – c'est à peine une exagération – des travaux de théorie politique est occupée à commenter indéfiniment l'œuvre de John Rawls – la *Théorie de la justice* et les autres ouvrages – œuvre certainement très honorable, mais tout de même limitée et en tout cas entièrement assujettie aux préjugés de l'époque que John Rawls se borne à expliciter soigneusement. J'ai envie de dire qu'aucun tyran, aidé de tous ses sbires, n'aurait pu obtenir une telle monotonie.²⁶

S'il nous fallait résumer la critique dirigée par Pierre Manent contre la théorie de la démocratie et l'œuvre de Rawls, il faudrait insister sur trois points. Tout d'abord, cette théorie a le défaut d'être trop abstraite, c'est-à-dire qu'elle s'intéresse aux raisonnements d'individus fictifs plutôt qu'à l'expérience concrète des citoyens contemporains qui vivent au sein d'une forme politique particulière. En second lieu, les considérations de Rawls s'expriment dans un langage artificiel et abstrait qui ne reflète en rien l'expérience naturelle du citoyen. Enfin, la perspective des théoriciens de la justice ne se détache aucunement des présupposés de la démocratie moderne, un régime sur lequel nous devrions plutôt poser un regard critique en vue de cerner ses avantages, mais aussi ses inconvénients et ses dangers.

²⁵ Pierre Manent, « La démocratie comme régime et comme religion » dans *Enquête sur la démocratie*, *op. cit.*, p. 105.

²⁶ Pierre Manent, *Le regard politique*, *op. cit.*, p. 210-211. L'idée que l'œuvre de Rawls est complètement assujettie aux préjugés de la démocratie moderne est exprimée avec virulence par Allan Bloom. Voir Allan Bloom, « Review : Justice : John Rawls Vs The Tradition of Political Philosophy », *The American Political Science Review*, vol. 69, n°2, 1975, p. 648-662.

Les tendances spiritualistes de la philosophie politique contemporaine : quelques remarques

La critique de Manent est d'autant plus précieuse que peu de philosophes se proposent aujourd'hui d'évaluer la « théorie de la démocratie » en interrogeant ses présupposés méthodologiques. Les critiques les plus connues de l'œuvre de Rawls ont pris la forme de critiques *internes*, c'est-à-dire que plusieurs penseurs se sont opposés aux principes de justice qu'il a mis en avant sans se pencher sur la valeur de sa démarche. On ne saurait douter non plus que Manent a raison d'affirmer que la philosophie politique contemporaine s'appuie sur un jargon difficile à maîtriser et qu'il est légitime de se demander si les termes techniques sont les plus appropriés afin de penser des notions comme celles de justice, de liberté et d'égalité. Dans ce qui suit, je voudrais néanmoins faire surgir quelques interrogations à propos de la critique manentienne de la théorie de la démocratie.

Remarquons tout d'abord que Manent préfère parler de la « théorie de la démocratie » plutôt que des « théories de la justice ». Le choix n'est sans doute pas innocent : Manent refuse-t-il d'admettre que les philosophes qui se définissent aujourd'hui comme des théoriciens de la justice traitent adéquatement de cette notion ? L'interrogation mérite d'être soulevée. Certes, Rawls ne répète pas le geste aristotélicien qui consiste à faire débiter son enquête par l'étude des opinions des citoyens, mais on admettra qu'il s'intéresse tout de même à un problème philosophique qui se trouve au cœur de l'*Éthique à Nicomaque* : celui de la part des richesses qui doit revenir à chacun. Manent distingue nettement la science politique des Anciens de celle des Modernes, mais l'impulsion fondamentale d'une théorie de la justice comme celle de Rawls ne rejoint-elle pas un thème qui préoccupait déjà les philosophes de l'Antiquité ? En quoi, autrement dit, la problématique qui a donné le coup d'envoi au développement des théories contemporaines de la justice sort-elle du cadre authentique de la science politique grecque ?

À ces questions, Manent a déjà donné une réponse : la philosophie politique contemporaine se distingue de la science politique grecque par son refus de penser la question du meilleur régime. Les théoriciens de la justice ne remettent que rarement en question la supériorité de la démocratie moderne. Une fois de plus, Manent dit vrai. Il ne serait guère difficile de trouver, dans les départements de philosophie et de science politique contemporains, des penseurs qui admettent d'emblée la valeur supérieure de la démocratie libérale. Il est d'ailleurs légitime de se demander pour quelles raisons ils choisissent de le faire.

J'émettrai ici une hypothèse : l'abandon de la question du meilleur régime par les philosophes contemporains s'explique en partie par le constat qu'une quantité de problèmes politiques urgents – on peut penser à la crise environnementale mondiale ou l'accroissement vertigineux des inégalités dans les dernières décennies – sont irréductibles à la réflexion sur le meilleur régime. Pourtant, la réflexion sur ce type de problème ne m'apparaît pas complètement étrangère au concept de forme politique tel que le définit Manent. Mais qu'est-ce à dire ?

Plusieurs des problèmes politiques auxquels nous devons aujourd'hui faire face se présentent comme des enjeux globaux ou, du moins, internationaux. Cette prise de conscience s'accompagne d'une inquiétude particulière : celle que les États-nations ne parviendront peut-être pas d'eux-mêmes à apporter des solutions efficaces à ces problèmes. Ce constat pousse plusieurs philosophes contemporains à réfléchir aux mécanismes politiques qui sont les plus susceptibles de rendre possible une action internationale concertée. S'il est autant question de cosmopolitisme ou de justice globale au sein des théories de la justice contemporaines, cela s'explique sans doute par le fait que des problèmes aussi substantiels que la crise écologique et les inégalités entraînées par la libéralisation des marchés ne sont pas susceptibles d'être résolus au plan strictement national. En d'autres termes, il n'est pas à exclure que les philosophes contemporains qui s'interrogent sur la possibilité ou l'impossibilité de dépasser la forme politique qu'est l'État-nation ne le fassent pas en raison de leur goût pour les réflexions désincarnées, mais par le souci de réfléchir à des problèmes qu'il nous est de plus en plus difficile d'ignorer et que le questionnement traditionnel sur la notion de meilleur régime ne permet pas immédiatement de résoudre.

Certes, l'hypothèse que je mets ici en avant n'explique pas toutes les tendances de la philosophie politique contemporaine. On peut certes admettre l'importance d'une réflexion sur les défis qui transcendent les frontières de l'État-nation sans adopter une méthodologie fondée sur le recours aux expériences de pensée abstraite. Pourquoi, en effet, juger que de telles réflexions sont indispensables afin de penser les ressorts de la politique plutôt que s'intéresser immédiatement, comme Aristote a pu le faire, aux opinions concrètes des citoyens et citoyennes ? À mon sens, la tendance des philosophes contemporains à élaborer des concepts qui ont peu de résonance dans l'espace public s'explique par leur pari qu'il est bel et bien possible de fonder en raison un critère permettant de distinguer les bonnes opinions des mauvaises, mais qu'il est nécessaire, pour le faire, de se détourner un moment des discussions citoyennes.

Pour illustrer cette idée, représentons-nous un problème. Si l'on admet que la philosophie politique doit s'appuyer sur les discours citoyens en espérant identifier l'opinion la plus juste, le philosophe qui croit avoir mené cette tâche à terme devra éventuellement fournir les raisons qui l'incitent à défendre une opinion plutôt qu'une autre. On lui demandera, autrement dit, en fonction de quel critère il se permet de désigner une opinion particulière comme étant la meilleure et surtout, d'où il prétend tirer ce critère. Plusieurs philosophes contemporains croient être en mesure de répondre à de telles questions : Rawls soutient que ses principes de justice reflètent en dernier lieu les idées à propos desquelles l'ensemble des citoyens et des citoyennes est susceptible de s'entendre ; Habermas prétend quant à lui tirer un critère des présupposés de l'activité communicationnelle dans laquelle nous nous engageons quotidiennement. Ce n'est pas ici le lieu de défendre l'un ou l'autre de ces projets. Notons simplement ceci : quand bien même nous demeurerions sceptiques devant le discours de ces deux philosophes, il est légitime de se demander s'il est possible de faire cheminer l'enquête sur le politique sans chercher, comme eux, à définir un critère philosophique per-

mettant de distinguer le juste de l'injuste. En effet, ne faut-il pas déjà disposer d'une vague idée du juste afin d'être en mesure de départager les bonnes opinions sur le juste des mauvaises ? Sinon, comment peut-on arriver à le faire ? Et si un tel critère est bel et bien indispensable, ne serons-nous pas forcés de justifier sa légitimité devant celui qui le remet en question ?

Les philosophes moraux et politiques qui élaborent aujourd'hui des réflexions particulièrement abstraites sont souvent à la recherche d'un tel critère, celui qui permettrait d'assigner aux biens politiques le meilleur ordonnancement qui soit. Il est bien sûr possible de nier que la réflexion philosophique abstraite permette de relever un tel défi en affirmant, par exemple, que les biens politiques sont théoriquement incommensurables. Mais le refus de ce pari placerait néanmoins le philosophe dans une situation difficile, car il se trouverait dépourvu de l'étalon de mesure lui permettant, lorsqu'il s'aventure dans l'espace public, de justifier ses prises de position. L'histoire de la philosophie est riche de tentatives de définir un tel étalon de mesure permettant de distinguer le juste de l'injuste ; le bon du mauvais. Platon disposait d'une cité idéale ; Aristote s'appuyait de son côté sur une représentation de la nature suivant laquelle l'homme possède par nature une fin. Il est vrai que cette représentation de la nature n'est pas constamment invoquée par Aristote lorsque vient le temps d'examiner les opinions concrètes des citoyens au sujet de la justice et des vertus, mais celle-ci n'en est pas moins l'instance dernière sur lesquelles les philosophes peuvent s'appuyer afin d'identifier les opinions qui font le moins violence à l'ordre naturel des choses. Quant au comportement de l'homme prudent, il ne peut quant à lui servir de critère ultime, car on s'empressera de demander à celui qui le mobilise quel nouveau critère lui permet d'identifier l'homme prudent. Pourra-t-on alors fournir un tel critère sans se référer de nouveau à la nature ? Certes, on perçoit aisément le danger de circularité qui guette celui qui désigne la bonne action comme celle posée par l'homme prudent et, en retour, l'homme prudent comme celui qui pose de bonnes actions.

Nous avons aujourd'hui beaucoup de mal à nous représenter l'être humain comme un animal ayant par nature un *telos*. Je laisserai de côté ici la question de savoir si nous devrions toujours nous efforcer de le faire. Or, si nous refusons un tel portrait, il nous faudra bel et bien définir un nouveau critère permettant de départager les bonnes opinions des mauvaises. Ce n'est pas chose facile. Les philosophes contemporains emploient une multitude de stratégies afin d'apporter une solution à ce problème. En le faisant, ils emploient le plus souvent des termes qui demeurent étrangers aux discussions citoyennes portant sur la chose commune. Leur intention n'en est pas moins d'acquérir la distance critique qui leur permettra de revenir vers ces discussions en disposant cette fois du critère qui permettra de les évaluer. Au bout de l'enquête, il n'est pas dit que la tâche qui consiste à départager les bonnes opinions des mauvaises puisse véritablement s'opérer sans une réflexion préalable sur les conditions de possibilité de ce partage.

Résumé

Je m'efforce dans cet article de jeter un éclairage sur la critique dirigée par Pierre Manent contre ce qu'il nomme la « théorie de la démocratie » et qui correspond à mon sens à ce que l'on désigne habituellement comme les « théories de la justice ». Après avoir montré que la redécouverte par Manent de la science politique aristotélicienne et que sa théorie de la forme politique guident cette critique, j'en expose les idées centrales en ciblant trois objections déterminantes. Selon Manent, la théorie de la démocratie (i) néglige les phénomènes politiques concrets, (ii) s'exprime dans un langage artificiel et abstrait et (iii) délaisse l'interrogation traditionnelle portant sur la nature du meilleur régime. Je termine en esquissant les réponses qui me paraissent pouvoir être apportées à certaines de ces critiques, sans pourtant chercher à en nier la valeur.

Page
| 134

Étienne Brown (Paris IV)

Titulaire d'une maîtrise de l'Université d'Ottawa, Étienne Brown effectue présentement un doctorat en philosophie à l'Université Paris-Sorbonne. Ses recherches sont soutenues par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et portent principalement sur le thème de la rationalité pratique et sur les critiques néo-aristotéliennes du kantisme dans la philosophie contemporaine. Il est membre-doctorant du Centre International de Philosophie Politique Appliquée et, au cours de l'année universitaire 2013-2014, doctorant invité à la Chaire d'éthique et de philosophie pratique de la Humboldt-Universität zu Berlin.

etienne.c.brown@gmail.com

Pour citer ce texte

Étienne Brown, « Échapper au corps politique ? Pierre Manent et la critique de la "théorie de la démocratie" », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 123-134.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/echapper-au-corps-politique/>
