

L'épuisement de la Démocratie

Pierre-Henri Chalvidan

Pierre-Henri Chalvidan : Maître de conférences à l'Université Paris XII

Posons d'abord trois remarques préalables pour indiquer le sens général de notre démarche, ses limites et, en même temps, ses présupposés méthodologiques. La première concerne le concept de *démocratie* pour préciser qu'on l'entendra ici dans son sens le plus large, celui qui la perçoit, à la manière d'A. de Tocqueville, comme «un mode d'établissement global». À ce titre, comme le souligne M. Gauchet, avant d'être un fait politique la démocratie est un fait métaphysique. Elle correspond à cette «sortie de la religion» qui spécifie, pour lui, la modernité occidentale et dont la trajectoire du christianisme a été, à ses yeux, le vecteur : le passage d'une forme d'association humaine structurée par la religion à une société qui ne repose que sur elle-même, c'est-à-dire sur le consentement des individus à vivre-ensemble et sur l'autoproduction des moyens nécessaires pour gérer le vivre-ensemble¹.

La seconde remarque concerne le terme d'*épuisement* pour en marquer la *relativité*. Si l'on considère en effet - ce qui sera l'idée directrice de ce travail - que la démocratie tend à connaître un épuisement des ressources de sa sacralité fondatrice, cela ne préjuge en rien de sa capacité à les reconstituer et de ce d'autant moins que cet épuisement est loin d'être universel. Il se pourrait même, on y reviendra, qu'il soit une spécificité de la «démocratie à la française» que ne connaît pas, ou connaît moins, la démocratie anglo-saxonne en raison, précisément, d'un lien mieux préservé avec le sacré². Mais potentiellement, il peut se généraliser dans la mesure où la démocratie nous semble aujourd'hui soumise à un double défi qui vient tester sa capacité de maîtrise :

- Celui, interne, d'avoir à gérer des sociétés de plus en plus ouvertes et donc porteuses d'un risque d'*anomie* de plus en plus fort.
- Celui, externe, d'avoir à gérer la triple révolution contemporaine : économique, numérique, génétique.

D'où la troisième remarque : cette analyse s'adossera fortement, au départ au moins, sur la réalité française, non pas que celle-ci soit considérée comme exemplaire mais en la considérant comme une sorte de laboratoire anticipé d'un possible épuisement de la démocratie. Et un laboratoire qui permet peut-être d'aborder la thématique de la gouvernance sous un angle qui nous semble parfois trop négligé celui des *valeurs* ou, plus exactement des *idées*.

Lorsqu'on regarde en effet les analyses contemporaines sur la gouvernance ou la gouvernabilité des sociétés démocratiques, elles semblent bien être dominées par une perspective institutionnelle ou procédurale. Or *la question des valeurs* fait aussi partie de la question de la gouvernance et c'est précisément ce que permet peut-être de «mettre en valeur» la réalité française. Pour deux raisons au moins :

- La première tient au fait que, de tout temps, c'est-à-dire au moins depuis la Révolution de 1789, le débat idéologique autour des valeurs fondatrices de la République - la liberté, l'égalité et la fraternité - y a été particulièrement vif.

- Et la seconde, liée, réside en ceci que ce débat se trouve aujourd'hui particulièrement réactivé autour des questions de l'identité, de la citoyenneté, du civisme, de la laïcité et du retour du théologico-politique.

Sur ces bases, on procèdera donc en trois temps. Le premier sera consacré à un essai de constat de l'épuisement autour de la problématique de la *normativité*, c'est-à-dire de la production des normes en régime démocratique. Ce qui nous conduira dans un second temps à un effort de reprise de la réflexion sur la *légitimité* tant celle-ci nous paraît centrale pour affiner le diagnostic. Avec, au cœur de cette réflexion sur la légitimité la question de la *fraternité* et de la *citoyenneté* qui fera l'objet du troisième temps. En précisant que de notre point de vue il y a quasi-équivalence entre ces deux termes le problème central de la citoyenneté étant celui du fondement de l'obligation envers l'autre.

1. L'épuisement - la normativité comme symptôme

Lorsqu'on évoque la crise de la démocratie, viennent aussitôt à l'esprit un certain nombre de symptômes bien connus : l'abstention, la dépolitisation, le déclin des partis, la désertion de l'espace public, l'affaiblissement de l'État de droit, etc., tous symptômes qui sont à la source et qui alimentent l'interrogation sur la gouvernance.

Sans les mésestimer, on s'attachera donc ici à la crise de la normativité considérée, à tort ou à raison..., comme l'un des symptômes les plus forts et les plus inquiétants d'un possible épuisement de la démocratie. En précisant :

- Que cette crise de la normativité sera envisagée aussi bien du point de vue éthique que du point de vue juridique.
- Et qu'elle sera envisagée en privilégiant en son sein la question de la fixation de la *limite*. Ceci pour deux raisons, l'une structurelle, l'autre conjoncturelle.

Structurellement, il est évident que si la première mission de toute organisation politique est la pacification, alors la question des limites est bien primordiale... Encore plus dans la conjoncture actuelle où l'extraordinaire puissance acquise par la civilisation occidentale, du point de vue scientifique, technique et économique, repose à nouveaux frais le problème de sa limitation : jusqu'où ne pas aller trop loin dans le pouvoir de l'homme sur l'homme ?

D'un point de vue éthique, on commencera par rappeler que traditionnellement le problème de la production des normes et de leur gestion était appréhendé et traité à partir d'un schéma à trois niveaux : le niveau général, le niveau particulier et le niveau singulier. Le philosophe P. Ricœur distinguait ainsi :

- Au sommet l'éthique générale : les valeurs, les fins, les fondements.
- En second lieu la morale prescriptive ou normative qui est le registre du particulier.
- Et enfin le niveau de la sagesse pratique qui est celui des éthiques particulières, de la déontologie professionnelle, de ce que l'on appelait, jadis, la casuistique.

Par rapport à ce schéma classique tel que trop rapidement rappelé, lorsqu'on observe le fonctionnement éthique de nos sociétés modernes on peut faire un double constat :

- Premier constat : une réactivation de la demande de repères qui se situe en quelque

sorte au croisement de deux courbes : celle, ascendante, des progrès de la science et de la technologie et celle, descendante, du déclin des grands systèmes producteurs de sens. Ainsi émergent de multiples *questionnements sectoriels* : la bioéthique, l'éthique économique et financière, l'éthique informatique, l'éthique d'internet, la guerre juste, etc.

- Deuxième constat : un *basculement* dans le mode de traitement de ces demandes de repères : à travers notamment la multiplication des comités d'éthiques, elles ne sont plus traitées par le haut, mais par le bas, c'est-à-dire en partant de la sagesse pratique. Pour répondre aux besoins de repères, on explore d'abord de façon narrative la situation concrète, l'histoire, la mémoire et ce n'est que très progressivement que l'on parvient à une certaine formalisation sous l'aspect de chartes, de codes de déontologie mais avec une très forte résistance au prescriptif³.

On a donc à la fois un émiettement et un renversement du mode de fonctionnement de la normativité éthique. Avec, à l'issue une redoutable question, celle des rapports entre éthiques particulières et éthique collective : comment passer de ces éthiques partielles à une éthique porteuse d'une vision de vivre-ensemble ? On la retrouvera.

Venons-en au point de vue juridique avec, au départ, un schéma normatif classique identique au précédent, celui de la pyramide de Kelsen :

- Au sommet, la Constitution.
- Au second niveau, la loi et le règlement comme normes générales et impersonnelles.
- Et, enfin, la décision singulière qu'elle soit unilatérale, contractuelle ou jurisprudentielle.

Et avec, ici également, un double constat similaire au précédent constitutif d'une profonde mutation de la chaîne normative : une mutation quantitative d'abord parce qu'il y a une tendance à l'inflation du droit et à lui demander plus qu'il ne peut donner au point même, en bioéthique, de lui demander de créer des fictions pour régler les problèmes qui tiennent aux limites de la science elle-même. Les indices en sont nombreux : 1) pollution constante de la norme constitutionnelle par des dispositions ; 2) qui n'ont rien à y faire (écologie, principe de précaution) ; 3) multiplication des lois «privées» et des lois «bavardes» ; 4) de moins en moins normatives et de plus en plus appréciatives (voile islamique, génocide, esclavage, colonisation) ; 5) enfin, montée en puissance de la fonction jurisprudentielle par un renversement qui fait souvent d'elle, désormais, le point de départ du processus législatif ; 6) où l'on atteint la mutation qualitative c'est-à-dire, à nouveau, le passage ; 7) d'une normativité générale par le haut - la loi parlementaire fruit de la volonté générale - à une normativité particulière par le bas.

Avec comme conséquence principale une remise en cause des composantes du politique et de l'État démocratique qui n'est plus au-dessus du jeu social mais «au milieu», à côté d'autres acteurs dont la légitimité est présumée égale à celle d'un État désormais prestataire de services à leur profit⁴. S'opère ainsi un brouillage des composantes de l'État : régaliennne, symbolique, normative, gestionnaire. Au final, le mode d'exercice du pouvoir politique n'est plus la décision avec ses connotations d'autorité, de verticalité et de généralité, mais la régulation avec ses connotations d'horizontalité, de diversité, de coordination, de réseau, etc. Où l'on atteint pour finir la même question que précédemment : comment, à ce stade, mettre de la cohérence et de la cohésion au sein d'un État démocratique ou l'idéal proclamé est celui de l'égalité des citoyens devant la loi ?

Deux observations pour terminer ce premier point. La première pour indiquer que si on a distingué le point de vue éthique et le point de vue juridique il faut ensuite les unir car, dans la réalité, ils

«s'entretiennent» ainsi que le signifie la formule classique : le normal devient le légal et le légal devient le moral. Se met ainsi en place au cœur de la démocratie une sorte de moteur normatif à quatre temps :

- Premier temps : une pratique, un comportement social se développe (avortement, homosexualité, drogue...), le plus souvent au départ minoritaire (et donc au besoin à traiter et protéger comme tel) mais qui va faire l'objet d'un processus de «normalisation» à travers, notamment, le système médiatique ou les comités d'éthique sus-évoqués qui sont bien souvent, comme on l'a dit, les jardins d'acclimatation de ce qui est provisoirement inacceptable...
- Deuxième temps, facultatif, mais de plus en plus fréquent : quelques décisions de jurisprudence viennent amorcer une formalisation juridique...
- Que viendra, troisième temps, finaliser une loi de circonstance...
- Quatrième temps : si la loi le permet c'est que c'est moralement bon.

C'est ainsi, par exemple, que la loi sur l'IVG – qui était au départ une loi de tolérance – devient une loi de créance : un droit à l'avortement.

C'est ce mécanisme global qu'A. Rich⁵ dénomme «la normativité des faits alimentée par la statistique morale» : à partir du moment «ou ça se fait» et où les sondages et les statistiques le confirment, il faut avoir le droit de le faire parce que c'est bien. On voit bien ici, il me semble, l'incapacité d'un tel mécanisme normatif à fixer la *limite*. Il produit au contraire de la transgression.

Plus profondément on peut encore ajouter que l'on rejoint là les analyses de N. Luhman⁶ sur la complexité et l'*autopoiesis*. Dans cette perspective, on sait que pour réduire le risque de paralysie qu'engendre la complexité, la société se scinde en sous-systèmes qui vont remplir une fonction de réduction de cette complexité. Et N. Luhman insiste sur le fait que chacun de ces sous-systèmes reste spécialisé, étranger aux autres et produit sa propre légitimation.

Sauf qu'il observe que certains sous-systèmes deviennent institutionnels et notamment le sous-système juridique qui, par le biais de la norme, corrige les défaillances et les incohérences des autres sous-systèmes.

Encore faut-il qu'il puisse le faire, qu'il en ait la force. Et c'est exactement la question qui se pose à la démocratie moderne : face au renversement et à l'émiettement du processus normatif comment imposer une norme supérieure/collective ? Face à l'émergence de ces sous-systèmes structurés, auto-normés, à identités fortes, comment permettre une ouverture et une cohérence minimales de ces différents sous-systèmes pour qu'ils puissent vivre-ensemble et faire société ?

La réponse, au moins dans ses présupposés, semble aller de soi : pour que le politique puisse endosser ce rôle il lui faut manifestement une légitimité supérieure qui l'«autorise» à proposer/imposer des normes communes et transcendantes par rapport à celles des sous-systèmes. Mais la démocratie moderne dispose-t-elle encore de ces ressources de légitimité ?

2. Le diagnostic - la légitimité en crise

L'interrogation sur la normativité en tant que symptôme d'un possible épuisement de la démocratie nous conduit donc à reprendre la question de la légitimité : si la démocratie est la gestion autofondée du vivre-ensemble a-t-elle, dans le contexte actuel, le capital de légitimité suffisant pour

maintenir le vivre-ensemble par de la norme supérieure/collective ?

La réponse nous semble plutôt d'ordre négatif, mais pour l'argumenter il faut d'abord revenir sur le contenu de la légitimité, ou plus exactement «les» contenus de la légitimité. Il y a bien, en effet, en démocratie deux sources de la légitimité, ou, en tout cas deux strates, deux niveaux auxquels on peut saisir son mode de production.

Le premier est le niveau proprement politique que l'on peut aussi qualifier de formel ou procédural : la légitimité découle du consentement du corps social. C'est lui, le souverain, la source et la seule source du pouvoir légitime. En rappelant, sans avoir à y insister, que cette souveraineté démocratique a été pensée historiquement de deux, et même peut-être de trois, façons différentes.

La première correspond à la théorie de la *souveraineté populaire* et de la démocratie directe telle que développée par J.-J. Rousseau. Ici l'individu est Roi : chacun dispose d'un pouvoir de décision qu'il doit exercer directement sans intermédiaire et sans délégation pour déterminer les modalités du vivre-ensemble. La source du pouvoir réside dans le peuple conçu comme l'addition concrète des individus qui le composent et son mode d'expression privilégié c'est le référendum ou la votation.

La seconde version de la souveraineté démocratique est la *souveraineté nationale* et la démocratie représentative : la source de la légitimité n'est plus le peuple comme addition concrète des individus mais la nation comme entité collective, abstraite et indivisible. Non plus les Français, comme aurait dit C. de Gaulle, mais la France. Ou bien, pour parler en termes mathématiques : l'ensemble en tant que tel, différent des parties qui le composent. Dès lors seul le «parlement», c'est-à-dire l'assemblée de l'ensemble des élus de la Nation en donnera, de façon microcosmique, une représentation exacte, la «représentation nationale» que seule donc pourra «parler» au nom de la Nation et aura seule compétence pour déterminer, dans le débat démocratique et le vote de la loi, les modalités du vivre-ensemble.

À ces deux versions classiques, on semble devoir ajouter particulièrement aujourd'hui, une troisième qui correspondrait à un dépassement par le bas de la démocratie semi-directe et que l'on pourrait appeler la *souveraineté* et la *démocratie participatives*. Elle correspondrait moins à un mélange des deux sources de la souveraineté qu'à l'émergence d'une troisième, la *société civile* dont l'expression plus ou moins informelle viendrait s'intégrer aux expressions formelles du peuple directement et de la Nation par voie représentative. C'est ici non seulement le poids croissant des enquêtes et sondages d'opinion dans la vie politique, largement relayés par les médias, mais aussi l'émergence de nouveaux procédés tels que les «forums civiques» ou les «rencontres citoyennes» qui prétendent court-circuiter les modes classiques de formation et d'expression de la volonté générale. Pendant la campagne pour les dernières élections présidentielles Madame Royal a, par exemple, beaucoup joué sur ce registre. La communication sociale tend à s'ériger en principal, voire en unique, pouvoir légitime. L'individu participatif remplace la Nation et le Peuple comme corps constitués.

Toujours est-il que ce qu'il nous paraît important de souligner, parce que c'est peut-être cela même que l'on est entrain de redécouvrir, c'est que si ces sources formelles ou procédurales de la légitimité sont nécessaires elles ne sont jamais suffisantes. Elles présupposent en effet l'appel à des ressources plus profondes d'ordre substantiel ou *méta*-politique, qui fondent l'obligation envers l'autre sans laquelle il n'y a pas de vivre-ensemble. Où l'on atteint le second niveau d'enracinement de la légitimité. La démocratie, on l'a dit, permet le «par tous» elle ne fonde pas le «pour tous» :

pour le fonder elle a toujours fait appel à autre chose, c'est-à-dire à d'autres sources de légitimité :

- Celle de l'histoire et, peut-on ajouter, de la géographie. Jusqu'ici au moins, le politique était ancré dans la matérialité des territoires comme réceptacle d'une expérience, d'une histoire, d'une mémoire et d'une culture commune.
- Une culture dans laquelle les pères fondateurs et les grands hommes ont toujours tenu une place déterminante. À ce titre la légitimité charismatique a toujours été partie intégrante de la légitimité démocratique. Et toute l'histoire de France est là pour montrer que la démocratie n'a jamais réussi à se maintenir sans y faire appel.
- Dernière source adjacente de légitimité enfin, et non la moindre : le sacré, qu'il s'agisse de celui des religions au sens propre ou de celui des religions séculières.

Et c'est là où on rejoint la question des valeurs et, s'agissant de la France, la question de la République, comme idéal avec sa devise «liberté, égalité, fraternité». Dans la mesure, en effet, où la démocratie française s'est construite, à la différence de la démocratie anglo-saxonne, sur une conception de la laïcité qui sépare la religion non seulement de l'État mais aussi de la société, la République bénéficie d'une sorte de transfert de transcendance qui, à travers la fraternité, doit tisser le lien social. La fraternité y devient ainsi le ressort ultime de la légitimité qui s'effondre si la fraternité disparaît.

La démocratie en effet garantit la liberté et prône l'égalité par le biais de la solidarité. Mais pour le faire elle a besoin d'une légitimité qui fonde ses normes de promotion et de garantie, autrement dit, fonde l'obligation envers l'autre. C'est donc la fraternité qui fonde la démocratie. Elle n'est pas un objectif mais une condition et si cette condition n'est pas remplie l'édifice s'écroule.⁷

Ce qui est peut-être entrain d'advenir dans la démocratie post-moderne et qui expliquerait son épuisement, lequel serait, au fin fond des choses, un épuisement, un tarissement des sources de la légitimité. Et un tarissement généralisé qui affecte non seulement les sources profondes mais aussi les sources procédurales.

S'agissant de ces dernières, c'est bien ce que semble entraîner le glissement, de la Nation au Peuple et enfin à la société civile comme fondement de la souveraineté. La référence à la Nation inclut encore une transcendance du «Tout social» fondée à la fois sur l'histoire et la religion même si celle-ci tend à devenir civile. Le passage au peuple commence à l'éroder. Le pouvoir ne repose plus sur un socle de granit mais sur un aggloméré friable d'individus.

Avec la société civile, il repose sur du sable mouvant, comme on l'a bien vu en évoquant le basculement et la mutation du processus normatif. La capacité du politique à imposer de la norme supérieure/collective n'a plus de fondement solide. Et elle en a d'autant moins que tendent à s'épuiser les autres sources de la légitimité. Ainsi de l'histoire et de la géographie : la transmission ne fonctionne plus, sauf sous des formes pétrifiées ou étriquées (le patrimoine, le devoir de mémoire) et avec la construction européenne et la mondialisation - on y reviendra - l'incarnation territoriale des valeurs tend à se dissiper...

Même évolution du côté de la légitimité charismatique que l'influence croissante des médias tend à assécher par un lent processus de désymbolisation et de désacralisation. Plus se développe la «starisation» du jeu politique et moins fonctionne le processus d'identification des gouvernés et des gouvernants. Au contraire, comme le note encore M. Gauchet, se diffuse une sorte d'onirisme en fonction duquel les médias installent le jeu politique dans un monde à part, distancié, vis-à-vis

duquel le citoyen est en position de spectateur et non d'acteur. Ainsi se délite cet «*inter-esse*» (être-ensemble) par lequel H. Arendt définit la citoyenneté. Et un délitement d'autant plus fort que se tarit enfin et surtout la dernière des sources substantielles de la légitimité, celle de l'idéal républicain comme porteur de fraternité. La réflexion sur la légitimité nous conduit donc pour finir à une reprise de la question de la fraternité.

Avant d'y venir on voudrait ajouter qu'il peut paraître curieux de développer une telle analyse de la réalité démocratique en France alors que l'élection présidentielle de 2007 vient, semble-t-il, de marquer au contraire la vitalité de l'expression de la souveraineté et de la citoyenneté avec un taux de participation et une implication inusités. Pourtant, nous persévérons à penser que l'élection présidentielle constitue, au contraire, structurellement et conjoncturellement, une parfaite illustration de ce déclin de la légitimité.

Structurellement, l'élection du président au suffrage universel repose en effet, à notre avis, sur une grande méprise. Lorsque le Général de Gaulle l'a instituée en 1962, il pensait, par son intermédiaire, donner au président le sacre de la Nation. Il n'a pas compris que, déjà, la Nation n'existait plus et que la logique de l'individualisme démocratique allait faire de plus en plus dudit président, non pas l'élu de la Nation, mais le commis du Peuple.

Ce qu'au delà des apparences, a bien vérifié la dernière élection présidentielle accélérant même le transfert sus-évoqué de la souveraineté du peuple à la société civile. En dépit des appels incantatoires et vraisemblablement sincères, des deux candidats à la France et à la République, le président a été principalement élu pour la satisfaction des demandes sociales.

Nous atteignons vraisemblablement ainsi le stade suprême de ce que M. Gauchet dénomme l'État spectacle : un État dans lequel le citoyen est plus demandeur/spectateur qu'acteur sauf à «*manifester*» périodiquement ses demandes singulières ou particulières sur un espace public réduit à l'état d'écran médiatique où la société civile projette ses insatisfactions et ses attentes. En ajoutant que ces «*manifestations*» interviennent plus pour la défense des avantages acquis que pour la promotion de la solidarité. Autrement dit : le «*par tous*» fonctionne encore à peu près correctement, le «*pour tous*» lui est en panne.

3. Le remède - la fraternité

Si les analyses ci-dessus sont justes, pourquoi, alors cette panne de la fraternité, de la citoyenneté au sens fort, et comment recharger les batteries de cette sacralité démocratique. C'est évidemment à ce stade que l'on atteint véritablement la réflexion sur les valeurs dont on voit mieux, semble-t-il, la centralité dans l'examen des modes contemporains de la gouvernance démocratique : elles en conditionnent tout autant que les institutions et les procédures, l'effectivité. Pourquoi donc cette panne de la citoyenneté/ fraternité comme «*inter-essement*» à l'autre porteur d'obligation ? Les causes sont évidemment multiples.

Pour rester sur le registre des valeurs que l'on a choisi de privilégier, on pourrait notamment évoquer ce que J.-J. Chevallier appelait «*le combat des idéologies au XX^e siècle*» et notamment le combat du nationalisme et du socialisme. Comme l'explique M. David, il a conduit à la suprématie de la fraternité de combat sur la fraternité de concorde. Pour K. Marx la fraternité est interclassiste et pour le nationalisme elle ne peut être inter-nationale. Et ce combat se continue au XXI^e sous d'autres formes qui malmènent tout autant la fraternité : individualisme, communautarisme,

universalisme même... Dans le cadre restreint qui est ici le nôtre on se contentera d'évoquer deux causes possibles de cette panne de la fraternité. L'une que l'on dira, interne et l'autre externe.

La cause interne tient à la dialectique même des trois valeurs constitutives de l'idéal républicain. Il reposait, implicitement au moins sur la *concordance* des trois valeurs et même peut être sur leur dynamique : la liberté et l'égalité, qui sont les valeurs premières, étant censées fonder la troisième. Or il n'en est rien : non seulement la liberté et l'égalité ne fondent pas la fraternité mais elles la détruisent.

S'agissant de la liberté, c'est ce qu'a justement fait valoir K. Marx dans sa critique des droits de l'homme. Une critique qui porte sur deux points. Le premier consiste à relever le paradoxe du projet révolutionnaire qui prétend fonder une nouvelle communauté politique mais commence par proclamer les droits égoïstes d'un individu et met la communauté à leur seul service en laissant entendre que ce qui est essentiel, au fond, ce qu'il s'agit d'honorer de protéger et de servir, c'est l'homme-civil, l'homme en tant que membre de la société civile et non le citoyen... ce qui ne manquera pas, on l'a vu, d'advenir.

Le second point de la critique marxiste porte, précisément, sur la liberté. Lorsque la Déclaration de 1789 définit la liberté comme le droit de chacun de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui, il s'agit de la liberté de l'homme en tant que monade repliée, isolée. Ce n'est pas une liberté en corps, une liberté de relation, de communion, une liberté positive, mais une liberté d'opposition, de séparation, une liberté négative.⁸

Même négativité du côté de l'égalité comme l'a bien montré, cette fois-ci, S. Weil⁹ dans sa critique de l'égalité des chances. Dans une société, explique t-elle, l'égalité crée un mouvement à sens unique d'aspiration vers le haut qui frustrer ceux qui n'ont pas la capacité d'en profiter. Et si on veut le corriger par un mouvement descendant équivalent, on tombe dans la contrainte. Cette espèce d'égalité, conclut-elle, donne à la société une fluidité qui la décompose : fuite en avant, rancœur, arrivisme. La Révolution, pour elle, n'a pas aboli l'inégalité, elle a opéré un changement de type d'inégalité. On est passé de l'inégalité stable à l'inégalité fluide. L'une figeait la société, l'autre la détruit en interdisant toute permanence.

Ceci pour les causes internes. Leur effet va être prolongé et aggravé par les causes externes. On peut les aborder à partir d'une autre dialectique, déjà évoquée, celle du Singulier, du Particulier et de l'Universel ou, pour le dire d'une autre manière, de l'Unique, du Même et du Différent. Jusqu'ici l'espace privilégié du politique était l'espace du Particulier et du Même sous la transcendance de l'État-nation. L'État-nation m'identifie comme unique (au double sens d'identifie : il me donne mon identité et m'assimile) en m'intégrant à un Même - la Nation - mais qui est un Même différent d'autres Mêmes qui font ensemble universel.

Ainsi se tissaient la fraternité et la citoyenneté dans un cadre particulier concret. Or ce tissage est désormais empêché par une profonde remise en cause du Particulier au bénéfice de l'Universel et du Singulier :

- D'un côté avec la mondialisation se développe un impérialisme de l'Universel qui nous interdit de comprendre, comme le montre bien P. Manent¹⁰, que la séparation en groupes est la condition de la liberté, de l'égalité et de la fraternité. Et il ajoute qu'en France ce passage à l'Universel a été accéléré par deux «artifices-porteurs» : une construction

européenne qui, parce qu'elle n'est pas authentiquement fédérale, se détache des corps nationaux et un État providence qui, en garantissant des droits égalitaires et généraux à tous les individus, a sapé les collectifs. Il n'y a plus de citoyens, de frères mais seulement des sociétaires et pour garantir leurs droits il n'y a pas besoin d'un État, une gouvernance suffit¹¹. D'une autre manière, C. Péguay disait que l'égalité est juridique et quantitative, la fraternité mystique et qualitative. La mystique s'éloigne.

- Et elle s'éloigne d'autant mieux que, de l'autre côté, seconde face de la globalisation, se développe de façon accélérée l'individualisation, c'est-à-dire l'impérialisme de l'Unique, du Singulier qui accentue à sa manière la sape du collectif.

Et du coup, c'est bien la fin de toutes les religions séculières porteuses de citoyenneté et de fraternité, qu'il s'agisse du spiritualisme républicain ou de la foi communiste. Comme l'écrit M. Gauchet «que ce soit sous les traits de la citoyenneté ou sous ceux du travail de l'histoire, les raisons dernières se pensaient dans la jonction avec le collectif. Tout à rebours elles ne se donnent plus que personnellement»¹².

Et nous atteignons là le cœur de l'épuisement : avec la débâcle de la fraternité et des religions séculières qui la portaient, s'installe, comme le dit encore M. Gauchet, un «trou noir» au cœur de l'espace public. Et un trou noir, dit-il, porteur d'un grave risque d'anomie¹³. Nous l'avons vu : la démocratie moderne a un problème de cohésion qui se traduit par une crise du fondement de l'action publique et de l'action normative notamment : au nom de quoi ? Il s'agit donc de refaire du fondement, de la cohésion, de la citoyenneté, de la fraternité pour redonner à l'action publique de la légitimité afin de préserver par ses normes le vivre-ensemble.

Comment faire ? On se contentera ici de poser la question en renvoyant sa réponse vers d'autres travaux, étant acquis qu'elle peut être abordée sous des angles différents. Si on retient, un instant encore, celui des valeurs, on voit bien, nous semble-t-il, l'urgence d'une réflexion à reprendre sur les valeurs fondatrices et notamment celle de la fraternité. Peut-être son âge est-il venu après ceux de la liberté et de l'égalité. Et peut-être est-ce la signification profonde du propos souvent cité d'A. Malraux, «le XXI^e siècle sera religieux où ne sera pas» : après un XIX^e siècle politique (la liberté), un XX^e économique, le XXI^e pourrait être celui de la mystique.

La question est : sur quoi fonder ou refonder une fraternité porteuse d'obligation, une citoyenneté forte ? Et la difficulté, comme le fait valoir M. David, c'est que si la fraternité se ressent bien au niveau interindividuel, il faut réussir à la faire passer en principe politico-social, en garantissant *méta* social.

Pour reprendre et conclure sur une problématique chère à R. Debray ce que nous découvrons à travers le laboratoire de l'épuisement de la démocratie en France, c'est qu'il n'y a pas d'*inter* sans *méta*. Le point où nous en sommes c'est de savoir s'il peut y avoir du *meta* sans *supra* autrement dit, pour faire écho, cette fois-ci, à une célèbre controverse entre J. Habermas et Benoît XVI¹⁴, l'État démocratique peut-il se passer de fondement pré-politiques ?

La plupart des démocraties modernes, et notamment la démocratie anglo-saxonne, ont répondu par la négative en reconnaissant la centralité sociale des religions. Ce qu'a prétendu ne pas faire la démocratie française, sauf à constater – ce qui est peut-être le cas aujourd'hui – que faute de *supra*, la sacralité de son *méta* républicain s'épuise et, qu'avec elle, dépérit la chaîne logique de la fraternité, de la légitimité et de l'institution du vivre-ensemble.

Dans cette perspective il n'est pas sans intérêt de revenir en conclusion, sur le fait, évoqué en introduction, que «le laboratoire français» continue à fonctionner avec un étonnant retour de la réflexion theologico-politique. Et ceci non seulement dans le débat politique – les discours de M. Sarkozy à St Jean de Latran et à Ryad sur la nécessité d'une laïcité non plus neutraliste mais positive – mais aussi, et c'est nouveau, dans une sphère des sciences humaines traditionnellement réservée, pour ne pas dire réfractaire, envers ce type de questionnement.

À simple titre d'indice porteur de futures recherches, on mentionnera par exemple que, dans ses derniers travaux, M. Gauchet, souvent cité ici, développe l'idée que dans la démocratie post-moderne la religion connaît une relégitimation qu'il n'hésite pas à dire possiblement porteuse d'un véritable civisme chrétien¹⁵.

Notes

- ¹ GAUCHET (M.), *Un monde désenchanté ?*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2004, p. 183
- ² Sur cette distinction voir : RATZINGER (J.), *Valeurs pour un temps de crise*, Paris, Parole et Silence, 2005, p. 38 et s. : «Dans la sphère anglo-saxonne, la démocratie a été conçue et s'est réalisée, au moins en partie, sur la base de traditions de droit naturel et d'un consensus fondamental chrétien obtenu très pragmatiquement. Chez Rousseau par contre, la démocratie s'oppose à la tradition chrétienne».
- ³ Cf. CHALVIDAN (P.), «L'éthique : problèmes nouveaux, pratiques nouvelles», *Cahiers d'Alethe*, 2006.
- ⁴ Cf. PALAU (Y.), «Usages politiques de la notion de 'nouvelle gouvernance'», in MABILLE (F.)(dir.), *Politique, démocratie et développement*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- ⁵ RICH (A.), *Éthique économique*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- ⁶ LUHMAN (N.), *Politique et complexité*, Paris, Cerf, 1999.
- ⁷ DAVID (M.), *Fraternité et Révolution française*, Paris, Aubier, 1987 ; *Le printemps de la fraternité*, Paris, Aubier, 1992.
- ⁸ Cf. MANENT (P.), *Cours familial de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001, p. 173 et s.
- ⁹ WEIL (S.), *Lenracinement*, Paris, Gallimard, 1949, p. 26 et s.
- ¹⁰ MANENT (P.), *La raison des Nations*, Paris, Gallimard, 2006, p. 16-17.
- ¹¹ *Ibidem*, p. 50-55.
- ¹² GAUCHET (M.), *op. cit.*, p. 198.
- ¹³ *Ibidem.*, p. 204-207.
- ¹⁴ HABERMAS (J.) et RATZINGER (J.), «Les fondements prépolitiques de l'État démocratique», *Esprit*, juillet 2004.
- ¹⁵ GAUCHET (M.), *La démocratie d'une crise à l'autre*, Paris, Éditions Cécile Defaut, 2008 ; CHALVIDAN (P.-H.), *A christian public – Spiritedness ?*, colloque FIUC, Dublin, janvier 2007 (en cours de publication) ; CHALVIDAN (P.-H.), *Démocratie a vérité : vers une normativité à fond perdu ?*, Colloque Largotec, décembre 2007.

PDF généré automatiquement le 2020-06-23 23:59:38

Url de l'article : <https://popups.uliege.be:443/1374-3864/index.php?id=584>